МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ
УНИВЕРСИТЕТ им. М. В. ЛОМОНОСОВА

ЭТИКА

УЧЕБНИК ДЛЯ БАКАЛАВРОВ

Под общей редакцией
А. А. Гусейнова

Рекомендовано Министерствам образования Российской Федерации в качестве учебника для студентов высших учебных заведений

Москва ▪ Юрайт ▪ 2013

УДК 17
ББК 87.7я73
Э90

***Коллектив авторов*:**

Гаджикурбанов Аслан Гусаевич — кандидат философских наук, доцент кафедры этики философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова — глава II;

Гусейнов Абдусалам Абдулкеримович — доктор философских наук, академик РАН, заведующий кафедрой этики философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова — Предисловие, глава I;

Иванюшкин Александр Яковлевич — кандидат медицинских и доктор философских наук, профессор кафедры этики философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова — глава VI, § 6;

Пороховская Татьяна Ивановна — кандидат философских наук, доцент кафедры этики философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова — глава VI, § 1—5;

Прокофьев Андрей Вячеславович — доктор философских наук, профессор кафедры этики философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова — главы III и V;

Разин Александр Владимирович доктор философских наук, профессор кафедры этики философского факультета МГУ им. М. В. Ломоносова — глава IV.

***Рецензенты*:**

Бакштановский, В. И. — доктор философских наук, профессор, директор НИИ прикладной этики Тюменского нефтегазового университета;

Зубец, О. П. — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН.

Этика : учебник для бакалавров / под общ. ред. А. А. Гусейнова. — М. : Издательство Юрайт, 2013. — 571 с. — Серия : Бакалавр. Углубленный курс.

Э90

ISBN 978-5-9916-2385-8

Учебное пособие подготовлено коллективом авторов кафедры этики философского факультета Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова. Оно дает систематизированный аналитический обзор основных моральных проблем, сочетает изложение важнейших достижений в их философском исследовании с авторской позицией, вводит в курс современных этических дискуссий. Особое внимание уделено наиболее острым проблемам общественной морали и прикладной этике.

Учебное пособие соответствует Государственному образовательному стандарту высшего профессионального образования и методическим требованиям, предъявляемым к учебным изданиям.

Для студентов, аспирантов и преподавателей философских факультетов, а также для всех читателей, интересующихся вопросами этики.

УДК 17
ББК 87.7я73

ISBN 978-5-9916-2385-8

© Коллектив авторов, 2013
© ООО «Издательство Юрайт», 2013

Памяти профессоров кафедры

Сергея Федоровича Анисимова,
Людмилы Борисовны Волченко,
Елены Леонидовны Дубко,
Александра Александровича Зиновьева,
Юрия Михайловича Смоленцева,
Александра Ивановича Титаренко

посвящаем

Оглавление

Предисловие 7
Глава 1. Предмет этики 10
1.1. Значение терминов «этика», «мораль», «нравственность» 12
1.2. Историческое изменение предмета этики: этика как теория морали 15
1.3. Историческое изменение предмета этики: этика как критика морали 22
1.4. Понятие морали 29
1.5. Парадоксы морали 40
1.6. Мораль как индивидуально-ответственное поведение 53
Контрольные вопросы 58
Глава 2. Аксиоматика и метафизические основания морали 60
2.1. Субъективные основания морали 61
2.2. Объективные основания морали 68
2.3. Архетипы морального сознания 71
2.4. Стратегия морального сознания 76
2.5. Границы моральной действительности 87
Контрольные вопросы 96
Глава 3. Категории морали и этики 97
3.1. Добро 99
3.2. Зло. Значение понятия «зло» 111
3.3. Милосердная любовь, забота, благотворительность 125
3.4. Прощение 139
3.5. Справедливость 161
3.6. Долг 177
3.7. Ответственность 193
3.8. Добродетель и порок 210
3.9. Совесть 228
3.10. Стыд 246
Контрольные вопросы 262
Глава 4. Обоснование морали 264
4.1. Проблема обоснования морали в теоретической этике 264

4.2. Обоснование морали в исторической перспективе: этика долга и этика добродетелей ... 276
4.3. Утилитаризм ... 282
4.4. Моральный абсолютизм ... 299
4.5. Этика дискурса ... 322
4.6. Натурализм ... 338
4.7. Социальный детерминизм в морали ... 354
Контрольные вопросы ... 364
Глава 5. Мораль в пространстве политики и права ... 366
5.1. Общественная мораль ... 368
5.2. Противодействие агрессии (индивидуальная самооборона и справедливая война) ... 377
5.3. Наказание ... 395
5.4. Патерналистское принуждение ... 416
5.5. Распределение благ и ресурсов ... 440
Контрольные вопросы ... 459
Глава 6. Прикладная этика ... 461
6.1. Предмет прикладной этики ... 461
6.2. Корпоративная этика ... 477
6.3. Профессиональная этика ... 501
6.4. Этика бизнеса ... 516
6.5. Биоэтика ... 543
Контрольные вопросы, тестовые задания и ситуации для обсуждения ... 562
Список рекомендуемой литературы ... 569
Ответы на тестовые задания к гл. 6 ... 571

Предисловие

Предлагаемый учебник по этике предназначен для студентов (будущих бакалавров) философских факультетов и специальностей. Концептуально он исходит из двух предпосылок: этика является существенной и неотъемлемой частью (аспектом) философии; ее изучают не для того только, чтобы знать, что такое мораль, а для того в первую очередь, чтобы стать моральным. Студентам-философам этика необходима и как специалистам, поскольку она входит в их профессиональную подготовку, и как конкретным индивидам, неизбежно вынужденным в повседневной жизни сталкиваться с необходимостью и трудностью принятия морально взвешенных решений. Соответственно этому учебник преследует две основные цели:

— изложить свод основных достижений философии в деле познания морали с учетом исторически сложившегося многообразия теоретических подходов и нормативных программ;

— способствовать формированию у студентов культуры моральных размышлений и оценок, гражданского самосознания и индивидуально-ответственного стиля жизни.

По итогам изучения курса этики студент должен:

знать

- каково место этики в структуре философии и в чем заключается ее своеобразие;
- основные этапы исторического изменения предмета этики и содержание современных дискуссий вокруг понятия морали;
- каковы различия между этикой добродетелей Аристотеля и этикой категорического императива Канта;
- отличие морали от других форм духовно-практического освоения действительности;
- каковы основные способы теоретического обоснования морали;
- теоретические опыты морального нигилизма и причины их несостоятельности;

• что такое моральный абсолютизм и в какой мере он может быть действенным;

• в чем заключается так называемая «натуралистическая ошибка» в определении добра;

• специфику и функции основных категорий морали и этики: добро, зло, долг, ответственность, любовь, забота, справедливость, совесть, стыд, добродетель, счастье;

• какие существуют взгляды на вопрос о соотношении морали и политики;

• современные споры по вопросу о справедливости вообще и критериях справедливости применительно к практике войны в частности;

• в чем заключается своеобразие морального подхода к наказанию в отличие от правового;

• что такое этика ненасилия и каковы ее перспективы в современном мире;

• как соотносятся между собой теоретическая и прикладная этика; разновидности прикладной этики;

• основные требования, предъявляемые к профессиональным и нормативным кодексам, а также институты и процедуры, посредством которых обеспечивается их действенность;

• поле нормативных проблем в бизнесе;

• своеобразие и основную проблематику биоэтики;

уметь

• аргументировать свою позицию в рамках публичных дискуссий по нравственным проблемам;

• квалифицировать собственное поведение и окружающие социальные явления с точки зрения моральных критериев;

• проводить сравнительный анализ основных культурно-исторических типов нравственности;

• критически анализировать состояние общественных нравов и разнообразные моральные практики;

• использовать знания по этике в педагогической и воспитательной работе;

• владеть навыками социальной и этической экспертизы общественных проектов и жизненных ситуаций;

• ставить себя на место другого и осуществлять анализ собственных намерений в соответствии с логикой золотого правила нравственности;

• пользоваться деонтологическим и утилитаристским этическими методами при оценке решений в сфере деловых отношений;

• идентифицировать злоупотребление моральными призывами и инвективами в демагогических целях;

владеть

• методами нравственного самосовершенствования и самоконтроля;

• навыками толерантного отношения к расовым, национальным, религиозным различиям людей;

• методикой организации публичных дискуссий по злободневным моральным проблемам;

• способностью проводить этическую экспертизу управленческих и политических решений;

• навыками консультирования по вопросам межличностных отношений, связанных с вопросами деловой, профессиональной и корпоративной этики;

• методикой преподавания курсов по этике в объеме среднего и среднего специального образования;

• способностью наладить работу по разработке моральных кодексов и созданию этических комитетов в организациях.

Глава 1
ПРЕДМЕТ ЭТИКИ

Этика — особая область философского знания, прямо связанная с этическим (моральным) аспектом философии в целом.

Философия как дело самого философа и как общественно ценное занятие возникает в рамках стремления человека к совершенному образу жизни. Она именуется любовью к мудрости — не знанием мудрости, а именно любовью к ней. В интеллектуальном освоении мира, его познании философия ищет не просто истину, а истину, достойную того, чтобы тянуться к ней, которая способна человека, овладевшего ею, сделать лучше. Философия не просто регистрирует то, что существует, она еще наставляет на путь истины. Она изначально вдохновлялась убеждением, которое в Евангелии звучит так: «Познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Ин. 8:31).

Парменид, выделяя бытие как истинный предмет философии, удовлетворял любопытство юноши, который искал правду жизни. Вечная истина и изменчивые мнения — это не просто гносеологические категории, это два пути, которые ведут человека в разные стороны. И об этом различии преисполненному нравственным порывом юноше в поэме Парменида «О природе» поведала богиня справедливости.

Философское знание всегда нравственно нагружено, и этим оно отличается от научного знания в узком смысле слова. Научное знание достигается в рамках разделения мира на субъект и объект: субъект — тот, кто познает, объект — то, что он познает. Научное знание в своем содержании существует независимо от субъекта, оно объективно: оно является, конечно, знанием субъекта, но знанием о том, что находится вне него и существует независимо от него. Субъект и объект в процессе познания, конечно, взаимодействуют, но только в рамках их изначальной разделенности. Для научного познания мир, включая и самого человека, — это совокупность объектов, которые предстоит исследовать (измерить, сосчитать, взвесить, отсортировать, обнажить, испытать на твердость, упорядочить и т.д.), а познающий субъект

есть тот, кто находится вне и должен все это проделать. Научное познание до такой степени объективировано, отделено от познающего субъекта, что его результаты признаются достоверными только в том случае, если их может повторить любой другой человек.

Вполне закономерен вопрос, откуда взялось учреждающее познавательный процесс разделение мира на субъект и объект? Разве оно не является человеческим и в этом смысле вполне субъективным деянием? Ведь кто-то же и почему-то назвал истину истиной, а заблуждение — заблуждением. И нацелил на то, чтобы стремиться к истине и избегать заблуждения. Познание не изначально: за ним стоит человек-философ, убежденный в том, что существует такое знание, которое сделает его лучше, освободит его. И он называет его истиной. Философское знание — возвышающее знание. Оно принципиально замкнуто на субъекта, субъектно. Здесь объект никак не может быть отделен от субъекта, напротив, включен в него. За гносеологическим субъектом научного познания стоит (маячит, скрыт) нравственно озабоченный субъект познания философского. Рассмотренное в гносеологическом аспекте понятие истины объективно и тем самым ценностно нейтрально. Однако сама установка на объективное познание является субъективной, она имеет изначальный ценностный смысл — найти в мире опору стремлению человека преодолеть свою ограниченность, конечность, достичь совершенства. Научное познание отвечает на вопросы: что и как? Философское познание отвечает также и прежде всего на вопрос: для чего?

Мораль как внутренний пафос, вдохновляющая человеческая основа философии естественным образом стала также ее важнейшим предметом. Философ не только устремился к совершенству, встав на путь познания истины, он решил одновременно познать природу этого устремления. Древнейшим, принципиальным, в известном смысле даже исчерпывающим членением философии стало ее разделение на логику, физику и этику. Логика, эпистемология, методология формулируют канон мышления, основной инструментарий философии. Физика, учение о природе, онтология являются результатом приложения этого канона к объективному миру, сфере необходимости. Этика — рассмотрение сквозь призму этого канона действующего морального субъекта, сферы свободы в широком значении слова. Этика была не просто выделена как особая область философии, исследующая мир свободы (в отличие от необходимости природы) и практического действия (в отличие от логики, тео-

рии). Она одновременно была обозначена в качестве ее (философии) организующего центра. Это хорошо передает образный ряд, который мы находим у Секста-Эмпирика. Если философию уподобить яйцу, то логика будет скорлупой, физика — белком, а этика — желтком, Если сравнить ее с человеческим телом, то логика — это костная система, физика — плоть, этика — душа. Если воспользоваться метафорой сада, то логика — ограда, физика — деревья, этика — плоды. Это представление об этике как фокусе, конечной цели философских поисков стало всеобщим убеждением, которое никем не оспаривалось, по крайней мере в рамках самой философии.

1.1. Значение терминов «этика», «мораль», «нравственность»

Термин «этика» — древнегреческого происхождения. Он берет начало от слова «этос» (ήθος, ethos), означавшего местопребывание — человеческое жилище, звериное логово, птичье гнездо. В этом значении оно употреблялось еще Гомером. Оно имело также другой смысл, ставший со временем превалирующим — устойчивая природа какого-либо явления, в том числе характер, внутренний нрав живых существ. Эмпедокл говорит об этосе первоэлементов, Гераклит — об этосе человека, имея в виду его «образ жизни, «характер»: «Характер человека есть его демон». Понятие этоса содержит нормативный оттенок, обозначая такую устойчивую природу явления, которая вместе с тем выступает в качестве образца.

Аристотель, отталкиваясь от слова «этос» в значении характера, внутренней природы, нрава, образовал прилагательное «этический» или «этосный» (ηθίκος, ethicos) — относящийся к этосу. Им он обозначил особый класс качеств, относящихся к характеру человека, описывающих его совершенное состояние — этические добродетели. При терминологическом обозначении и содержательном описании этических добродетелей Аристотель ссылается также на термин «привычка» (εθος, ethos), который от термина ήθος в значении «характер» отличается только одной буквой (эпсилон, пятая буква греческого алфавита, вместо эты — седьмой буквы).

Этические добродетели (мужество, умеренность, щедрость и др.) отличаются как от природных свойств человека, аффектов, так и от качеств его ума (дианоэтических добродетелей). Уже от прилагательного «этический» Аристотель образовал существительное «этика» (ήθίκά), являющееся, с одной стороны, обобщением соответствующего класса добродетелей, а с другой —

обозначением той области знаний, которая изучает человеческие добродетели (произведения Аристотеля «Никомахова этика», «Большая этика», «Эвдемова этика» — первые сочинения, предметная область которых обозначена словом «этика» и в которых впервые встречается этот термин).

Термин «мораль» и по содержанию и по истории возникновения представляет собой латинский аналог термина «этика». В латинском языке есть слово mos (*мн. ч.* mores), соответствующее древнегреческому этосу и обозначающее нрав, обычай, моду, устойчивый порядок. Из него Цицерон, желая обогатить латинский язык и ссылаясь на опыт Аристотеля, образовал прилагательное «моральный» (moralis) для обозначения этики, назвав ее philosophia moralis. Уже позднее, предположительно в IV в., появляется слово «мораль» (moralitas), в качестве собирательной характеристики моральных проявлений. Множественное число от него — moralia — употреблялось как обозначение и моральной философии и ее предмета.

В русском языке есть самобытный термин «нравственность», являющийся в целом эквивалентом греческого слова «этика» и латинского слова «мораль». Насколько можно судить, он повторяет их историю. В русском словаре 1704 г. (словарь Поликарпова) есть слово «нрав», но нет еще слов «нравственный» и «нравственность». В словаре 1780 г. (словарь Нордстета) появляется слово «нравственный», но нет слова «нравственность». И только в словаре 1793 г. (академический словарь) в добавление к двум вышеназванным появляется слово «нравственность».

Многие европейские языки (английский, итальянский, французский и др.) для описания интересующего нас предмета обходятся двумя словами: «этика» и «мораль». В немецком языке, как и в русском, существует еще и третье слово: «нравственность». Интересно, что немецкий термин Sittlichkeit также воспроизводит историю и логику своих иноязычных и более древних эквивалентов. Согласно толковому словарю братьев Гримм, в XIII в. существовало слово «нрав» (Sitte), в XIV в. появляется слово «нравственный» (sittlich) и только в XVI в. возникает существительное «нравственность» (Sitllichkeit), обобщающее определенную реальность внутренней жизни человека и его отношений с другими людьми.

Таким образом, термины «этика», «мораль», «нравственность» приблизительно однотипны по своему этимологическому содержанию и истории возникновения. В ходе развития культуры они приобретали различные смысловые оттенки, самым существенным из которых является разделение этики и морали (нравствен-

ности) как науки (области систематизированного знания) и ее предмета (или объекта). Попытка эта, хотя она имеет многовековую историю, в целом не удалась. И язык и духовный опыт сопротивляются тому, чтобы закрепить за этикой исключительно или хотя бы даже преимущественно значение науки, а мораль лишить какого-либо теоретического статуса.

В современном — и живом и литературном — русском языке все три термина содержательно перекрещиваются и в принципе являются взаимозаменяемыми. Сказать «этические нормы», «моральные нормы», «нравственные нормы» — значит сказать одно и то же. Складывается, конечно, определенная традиция привычного словоупотребления, но она не является жесткой. К примеру, говоря об идеалах, чаще используют термин «нравственный» — нравственные идеалы. Ничто, однако, не препятствует сказать «этические идеалы» или «моральные идеалы». Злоупотребления моральной проповедью мы, как правило, именуем морализаторством (морализированием); это же действие можно назвать и нравоучительством, этизированием.

Этическое знание имеет философскую природу, и в этом смысле философская этика тождественна философии морали. Этическое знание в качестве философского включается в тот предмет, который оно изучает, т.е. мораль, оно меняет, в значительной мере формирует саму моральную реальность. Как мы видели, и термин и понятие морали возникают в рамках систематизированной интеллектуальной деятельности. Этика может считать, что мораль дана Богом, а может утверждать, что она обусловлена историческими обстоятельствами. Эти два взгляда, принятые в их прямом и обязывающем значении дают не просто два разных понимания, но и два разных состояния морали.

Еще один показательный пример: существуют две полярные этико-нормативные системы, именуемые гедонизмом и кинизмом. Согласно первой из них достойной целью жизни является наслаждение, а согласно второй — отказ от наслаждений. Ясно, что люди, действующие в соответствии с этими программами, реализуют разные моральные практики. Этику точнее было бы определить как самосознающий моральный опыт. И это всегда субъективный опыт, т.е. опыт того субъекта, который размышляет, сознает себя, или, говоря иначе, мораль как та реальность, с которой имеет дело этика, не может существовать вне обращения к этике. Она нуждается в этике, получает в ней продолжение и завершение.

Хотя философия непременно включает в себя этику, а этика в своей общетеоретической части всегда является философской, тем не менее, в ходе истории понятие этики расширялось и вышло за собственно философские рамки. Здесь, прежде всего, надо отметить разные варианты религиозной (теологической) этики и прикладной этики.

1.2. Историческое изменение предмета этики: этика как теория морали

Непосредственное выделение этики как особого аспекта философии в европейском культурном регионе связано с открытием софистов, согласно которому установления культуры существенно отличаются от законов природы. Софисты обнаружили, что законы, обычаи, нравы людей изменчивы и разнообразны. В отличие от природы, которая везде одна и та же, они являются случайными и произвольными. Встает проблема сопоставления различных законов, нравов, выбора между ними, такого их обоснования, которое было бы и их оправданием. Сами софисты считали произвольность существенной характеристикой установлений культуры, и критерий добродетельности субъекта — отдельных индивидов и их объединений — видели в их выгоде. Свое открытие они обратили к собственной выгоде и стали платными учителями добродетели: обучали тому, как добиваться успеха в делах, связанных с доказательностью рассуждений и убедительностью речей, выигрывать дела в суде, решать споры в народном собрании и др.

Сократ в отличие от софистов связал добродетель с истиной. Он поставил знак равенства между совершенством человека, его добродетелью и знанием. Платон пошел дальше, утверждая: для того чтобы придать новую легитимность нравам и институтам полиса, необходимо познать идею блага и руководствоваться этим знанием, доверив управление обществом философам-мудрецам.

По мнению Аристотеля, отождествление добродетели с науками было ошибкой. Целью этики являются не знания, а поступки, она имеет дело не с благом самим по себе, а с осуществимым благом. Тем самым этика как практическая философия была отделена от теоретической философии (метафизики). Исходным пунктом этики являются не принципы, а опыт общественной жизни, в ней поэтому нельзя достичь той степени точности, которая свойственна, например, математике; истина в ней устанавливается «приблизительно и в общих чертах»[1]. Аристотель считал

[1] *Аристотель.* Никомахова этика / пер. Н. В. Брагинской // *Аристотель.* Сочинения : в 4 т. Т. 4. М., 1983. С. 56.

этику важнейшей политической наукой и связывал нравственные добродетели с практикой полисной жизни.

Послеаристотелевская философия развернулась в сторону первых натурфилософов, что сказалось и на их понимании этики. Упорядоченный, разумно организованный космос рассматривался в качестве плодоносящей почвы этики. Существенно новым по сравнению с Платоном и Аристотелем в такой постановке вопроса было то, что этика эмансипировалась от политики, и нравственное совершенство человека не ставилось в зависимость от совершенства общественной жизни. Посредническую роль между индивидом и добродетелью, которую играл полис, в рамках нового понимания предмета этики стала играть философия. Отсутствие душевных тревог и телесных страданий, составляющих цель этики Эпикура, достигалось через правильное понимание удовольствий и разумное просвещение, освобождающее от страхов. Философия — вот единственный путь к счастью, открытый и молодым, и старым. Путь к стоической апатии и скептической атараксии также лежит через философию, знания. Где философия — там мудрец. Мудрец, образ которого наиболее полно разработан в стоической этике, предстает как воплощенная добродетель. Прецедент мудреца является обоснованием морали (как говорили стоики, доказательством существования добродетели являются успехи, сделанные в ней Сократом, Диогеном, Антисфеном) — и этика выступает не в безличной строгости логических формул, а в образцовых примерах, утешениях и увещеваниях, обращенных к отдельному человеку. Мудрец умеет быть выше страданий, судьбы и обстоятельств, живет во внутреннем согласии с собой и природой в целом. Его домом и полисом является космос, он — космополит. «Город и отечество мне, Антонину, — Рим, а мне, человеку, — мир», — говорил Марк Аврелий Антонин[1]. Мудрец ориентирован на благой промысел мирового разума.

Основные усилия средневековых христианских философов (после начального периода конфронтации с греческой философией, которая была объявлена виновницей гибельного падения нравов) были направлены на то, чтобы обосновать возможность интеграции этики языческой древности в структуру христианских ценностей. Преимущественной точкой опоры в решении этой задачи первоначально становится традиция Платона. Блаженный Августин высоко оценивает произведенное Платоном разделение философии на физику, логику и этику, полагая, что тот лишь открыл (а не создал) объективно заданный порядок

[1] *Марк Аврелий Антонин.* Размышления. М., 1985. Кн. VI, разд. 44. С. 34.

вещей. В этом контексте патристика не рассматривала этику в послеаристотелевском индивидуалистическом варианте, отдавая предпочтение ее аристотелевской социально-полисной версии. Существенным считалось внутреннее единство всех частей философии, которое осмысливалось как единство, заданное Богом. Бог, который является создателем мира, считает Августин, является также и его учителем. Языческие авторы (и в этом, по мнению Августина, состояла их коренная ошибка) хотели в себе найти и собственным разумом обосновать то, что дается Богом и только в нем находит свое оправдание: они постигали божественный порядок, не понимая, что он — божественный. Отсюда — задача переосмысления их творений в свете учения Христа.

Для Абеляра Евангелие представляет собой реформирование и улучшение естественного закона философов. Поэтому необходимо вписать этику в отношение человека к Богу и понять, что она не может претендовать на роль первой дисциплины. Первой остается теология. Один Бог есть высшее благо, и отношением к нему (правильным, когда он признается и почитается в качестве высшего блага, неправильным, когда нет безусловного уважения к нему) в конечном счете определяются нравы, добродетели и пороки души, добрые и злые дела человека. Христианская мысль Средневековья исходит из убеждения, что этика (или мораль) не содержит свои основания в себе, только в соотнесенности с теологией она может очерчивать границы между хорошим и плохим. Однако наряду с этой установкой была представлена и интеллектуальная традиция (например, пелагианство), рассматривавшая этику как исчерпывающее основание человеческой эмансипации.

Как самостоятельная учебная дисциплина в рамках средневекового свода знаний этика вычленяется в аристотелевской версии; после перевода в XIII в. на латинский язык «Никомаховой этики» последняя становится основным университетским учебником. Разрабатывается систематика добродетелей, где десять аристотелевских добродетелей берутся в сочетании с четырьмя основными добродетелями Сократа — Платона в иерархии, завершающейся христианскими добродетелями веры, надежды, любви. Этическую систематику позднего Средневековья разработал Фома Аквинский («Комментарии к Никомаховой этике»). Согласно его концепции основой упорядочения философского знания является категория порядка. Порядок вещей рассматривает натурфилософия, или метафизика, порядок собственных понятий разума — рациональная философия, порядок волевых

действий — моральная философия, порядок созданных человеческой разумной деятельностью предметов — механика. В моральную философию включаются только волевые и разумные действия, организованные единством целей. Она подразделяется на монастику (*лат.* monos — один), рассматривающую действия отдельного человека, экономику и политику. Единство этих частей обеспечивается их нацеленностью на единое высшее благо и причастностью к нему. Рассмотрение высшего человеческого блага и путей к нему, освещение божественных заповедей светом разума — такова задача философской этики.

Этика Нового времени отказывается от идеи трансцендентных моральных сущностей и апеллирует к человеческой эмпирии, стремясь понять, каким образом мораль, будучи свойством отдельного индивида, является в то же время общеобязательной, социально организующей силой. В отличие от средневековой ориентации на платоновско-аристотелевский круг идей начинается преимущественная апелляция к стоицизму, эпикуреизму и скептицизму. В методологическом плане этика претендует на то, чтобы стать математически строгой наукой. Родоначальники философии Нового времени Ф. Бэкон, Декарт, Гоббс не создали собственных этических систем, ограничившись общими эскизами, но методологически, а в значительной мере и содержательно, они предопределили дальнейшее развитие этики. Бэкон подразделяет этику на два учения — об идеале (или образе блага) и об управлении и воспитании души. Вторую часть он называет «Георгиками души» и считает самой важной, хотя философы уделяли ей меньше всего внимания. Этика — часть философии человека, изучающая человеческую волю; она имеет дело только с осуществимыми целями, а признак такой осуществимости, по Бэкону, — способность создания практически действенной технологии воспитания. Декарт уподоблял философию дереву, корни которого — метафизика, ствол — физика, а ветви — практические науки (медицина, механика и этика, которая является «высочайшей и совершеннейшей наукой»). Поскольку этика венчает философию и ее незыблемо-истинные правила не могут быть найдены раньше, чем будет достигнуто полное знание других наук, Декарт ограничивается несовершенной этикой и предлагает временные правила морали, первое из которых обязывает жить в соответствии с законами и обычаями своей страны, а третье — стремиться побеждать скорее себя, чем судьбу[1].

[1] *Декарт Р.* Рассуждение о методе // *Декарт Р.* Сочинения : в 2 т. М. : Мысль, 1989. Т. 1. ч. III.

По Гоббсу, этика должна следовать за геометрией и физикой и основываться на них[1]. Эти методологические установки у Гоббса сочетаются с содержательными выводами, которые из них не вытекают, хотя сами по себе они очень важны и открывают принципиально новую исследовательскую перспективу этики. Гоббс оспаривает представление о человеке как общественном (политическом) животном, из которого явно или неявно исходила предшествующая этика. Человек изначально эгоистичен, нацелен на собственную выгоду. Естественным состоянием людей является война всех против всех, причем «понятия правильного и неправильного, справедливого и несправедливого не имеют здесь места»[2]. Естественное состояние делает невозможным сохранение жизни в течение продолжительного времени, что противоречит первоначальным импульсам, порождающим это состояние. К выходу из него толкают отчасти страсти (прежде всего страх смерти), а отчасти — разум, открывающий естественные законы, позволяющие людям прийти к согласию. Основной из них гласит, что следует искать мира и следовать ему, отсюда вытекает следующий — человек должен «довольствоваться такой степенью свободы по отношению к другим людям, какую он допустил бы по отношению к себе»[3]. Основное правило нравственности, названное впоследствии золотым — общедоступное резюме многочисленных естественных законов. По Гоббсу, не может быть науки о морали вне государства. Мораль имеет договорное происхождение; она, как и государство, вырастает из эгоизма и недоверия людей друг к другу. Всеобщим мерилом добра и зла являются законы данного государства, а нравственным судьей — его законодатель.

Б. Спиноза стремится идти в этике «геометрическим путем» и исследовать человеческие действия «точно так же, как если бы вопрос шел о линиях, поверхностях и телах»[4]. Он создает этику личности, совпадающей в своем могуществе с самим миром. Предмет и задача этики — свобода человека, понимаемая как освобождение из-под власти аффектов, пассивно-страдательных состояний, и способность быть причиной самого себя. Достигается она через познание, составляющее сущность и могущество человеческой души. Спиноза порывает с традицией, которая не-

[1] *Гоббс Т.* О теле // *Гоббс Т.* Сочинения : в 2 т. М. : Мысль, 1989. Т. 1. Гл. II, VI.

[2] *Гоббс Т.* Левиафан // *Гоббс Т.* Сочинения : в 2 т. М., 1965. Т. 2. Гл. XIII. С. 154.

[3] Там же. гл. XIV. С. 156—157.

[4] *Спироза Б.* Этика // Спиноза Б. Избранные произведения : в 2 т. М., 1957. Т. 1. Ч. III, предисловие. С. 455.

посредственно связывала этику с общественным бытием человека, установлениями культуры: человека в природе нельзя изображать как государство в государстве. Посредствующим звеном между индивидом и добродетелью является не политика, а познание (без познания нет разумной жизни). Этика Спинозы находится в органическом единстве с онтологией и гносеологией (из последних она выводится в такой же мере, в какой является их оправданием) и в то же время независима от логики, социальных наук, медицины и, что следует подчеркнуть особо, от политической концепции.

Односторонности надындивидуальной этики общественного договора и этики личности отражают свойственное буржуазной эпохе, трагически переживаемое ею противоречие между социально-всеобщими и индивидуально-личностными измерениями бытия человека. Поиски синтеза между ними — характерная черта этики XVIII в.

Одним из опытов такого синтеза явился английский этический сентиментализм. По мнению Хатчесона, добродетель заложена в человека природой и Богом. Ее основа — моральное чувство как внутреннее сознание и склонность ко всеобщему благу; оно действует непосредственно, без оглядки на личный эгоистический интерес; сопровождая наши поступки, оно направляет их к достойному и прекрасному. Хатчесон считал, что естественный закон находит в моральном чувстве свою основу и гарантию. Пантеистически окрашенная идея, сводящая всеобщность морали к конкретности непосредственного чувства, еще более отчетливо, чем у Хатчесона, была представлена у его учителя Шефтсбери.

Согласно Д. Юму, человеку свойственны социальные чувства и его моральные суждения связаны с чувствами человеколюбия, симпатии. Вместе с тем ему присуще стремление к личному интересу, пользе. Юм со скептической осторожностью соединяет эти два начала, полагая, что соображения полезности всегда присутствуют в моральных оценках. А. Смит выводит мораль из чувства симпатии, отводя большую роль механизму уподобления, который позволяет человеку поставить себя на место другого и брать за образец то, что он любит в других. Бентам выходит за рамки субъективной этики морального чувства, считая основой этики принцип пользы. Возведение пользы в этический принцип было необходимо для обоснования обязанностей человека не только в рамках малого круга общения, но и как гражданина государства.

Наиболее значительным опытом синтеза различных этических учений Нового времени явилась этика Канта, который впервые установил, что в морали человек «подчинен только своему собственному и, тем не менее, всеобщему законодательству»[1]. Исходя из общепризнанных представлений о моральном законе как законе, обладающем абсолютной необходимостью, Кант сугубо аналитическим путем приходит к выводам, согласно которым моральный закон тождествен чистой (доброй) воле, выступает как долг, совпадает со всеобщей формой законодательства, безусловно ограничивающего максимы поведения условием их общезначимости, самоцельности человечества в лице каждого индивида и автономности воли. Категорический императив есть закон чистого практического разума; говоря иначе, только став нравственным, практическим, разум обнаруживает свою чистоту, не связанную ни с каким опытом изначальность. Объяснение того, как чистый разум становится практическим, по Канту, находится за пределами возможностей человеческого разума. Стремление обосновать истинность нравственного закона завершается постулатом свободы, предположением о существовании ноуменального мира, который является выводом разума, обозначающим его собственный предел. «Свобода и безусловный практический закон ссылаются друг на друга»[2]. Свобода человеческих поступков не отменяет их необходимости, они существуют в разных отношениях, в разных, не пересекающихся между собой плоскостях. Понятия свободы и умопостигаемого мира есть «только точка зрения, которую разум вынужден принять вне явлений, для того чтобы мыслить себя практическим»[3]. Это означает, что нравственность дана человеку постольку, поскольку он является разумным существом и принадлежит также ноуменальному миру свободы, и что она обнаруживает свою безусловность только в качестве внутреннего убеждения, образа мыслей. Несмотря на то, что Кант много сделал для этического обоснования права, напряжение между моральностью и легальностью составляет характерную особенность его учения. Соединение свободы с необходимостью, долга со склонностями, переход от нравственного закона к конкретным нравственным обязанностям — самый напряженный и, быть может, слабый пункт этики Канта. Для того, чтобы можно было нравственность мыслить осуществленной, Кант вводит постулаты бессмертия души и существования Бога.

Гегель пытается снять дуализм (свободы и необходимости, добродетели и счастья, долга и склонностей, категорического

[1] *Кант И.* Основоположение к метафизике нравов. Разд. 2 // *Кант И.* Сочинения : в 6 т. М., 1965. Т. 4 (1). С. 274.

[2] *Кант И.* Критика практического разума. § 6, примечание // *Кант И.* Сочинения : в 6 т. М., 1965. Т. 4 (1). С. 345.

[3] *Кант И.* Основоположение к метафизике нравов. С. 304.

и гипотетического императивов и т.д.), пронизывающий этику Канта. Стремясь обосновать мораль не только как субъективный принцип долженствования, но и как объективное состояние, он исходит из того, что индивид обособляется в качестве личности, утверждает свою субъективность только в обществе, государстве. Всеобщая воля — в себе и для себя разумное в воле, она воплощается в государстве, которое есть объективный дух, «шествие Бога в мире; его основанием служит власть разума, осуществляющего себя как волю»[1]. Современное основанное на праве государство характеризуется тем, что в нем принцип субъективности достигает завершения. Оно «есть действительность конкретной свободы», «всеобщее связано в нем с полной свободой особенности и с благоденствием индивидов»[2].

Обозначая новый этап, когда нравственное приобретает институциональный характер и утверждает себя как действительное отношение, а не только как принцип долженствования, Гегель разделяет понятия морали и нравственности. Моральная воля обнаруживает собственную бесконечность в качестве субъективного принципа, утверждает лицо в качестве субъекта; это — «для себя сущая свобода». Нравственность есть действительность морали, она представляет собой всеобщий образ действий индивидов, в ней свобода, не переставая быть субъективным принципом моральности, возвышается до действительного отношения. Если категориями морали являются умысел, вина, намерение, благо, добро, совесть, то категории нравственности иного рода — семья, гражданское общество, государство. Философия Гегеля фактически устраняет этику как особую дисциплину, так как в ней нравственность совпадает с государством, и остается открытым вопрос о границах индивидуально ответственного поведения, поскольку нравственность включена в процесс движения абсолютной идеи к самой себе и сама выступает как идея государства.

1.3. Историческое изменение предмета этики: этика как критика морали

После Гегеля наметился поворот в этике, который можно назвать антинормативистским; он был направлен на критику морализирующего отношения к действительности и заявил о себе в двух основных вариантах — в марксизме и в философии Ницше. Пафос философии К. Маркса и Ф. Энгельса состоял в том,

[1] *Гегель Г.* Философия права. М., 1990. § 258. С. 284.

[2] Там же. § 260. С. 286.

чтобы придать человеческой активности предметный, миропреобразующий характер. Кант, писали они, остановился на одной доброй воле, перенеся ее осуществление в потусторонний мир. Задача же состояла в том, чтобы осуществить ее в этом мире, трансформировать вневременной идеал в программу исторического действия. Исходя из понимания бытия как практики, Маркс и Энгельс обосновывали перспективу морально преобразованного бытия, перспективу коммунизма, описываемого ими как практический гуманизм. Такое понимание предполагало критику морального сознания с его претензиями на самоценность. Мораль в ее исторически сложившемся виде интерпретировалась как особая, к тому же превращенная форма общественного сознания. Считалось, что революционное действие снимает мораль, делает ее излишней. Мораль была сведена к задачам классовой борьбы пролетариата, к революционной стратегии и тактике, что получило наиболее последовательное выражение в работах В. И. Ленина «Задачи союзов молодежи» и Л. Д. Троцкого «Их мораль и наша», а также в практике большевизма, прежде всего в практике советского государства 20-х — 30-х гг. XX в. Тем самым этика в ее традиционном значении лишалась собственного предмета; Ленин соглашался с утверждением, что «в марксизме от начала до конца нет ни грана этики»[1]. Опыты создания собственно марксистской этики (например, Каутским) были попытками прививки на марксистский ствол побегов старого этического дерева. Это относится также к советской этике в том виде, в каком она развивалась, начиная с 1960-х гг. Основная позитивная задача, которую она решала, состояла в том, чтобы «реабилитировать» мораль, обосновать ее как относительно самостоятельный, незаменимый (не сводимый к политике и политической идеологии) пласт культуры.

Другая линия конкретной, не метафизической, антиспекулятивной этики намечена в философии Шопенгауэра и Кьеркегора, которые апеллировали к индивиду, отдельной личности, связывая истоки морали и ее практические формы с единичностью человеческого существования. Антиспекулятивное и антирационалистическое отношение к классической традиции с особой выпуклостью обнаружилось в философии Ницше, которая в своей основе и общей нацеленности является критикой морали. Об этике Ницше можно говорить по преимуществу в отрицательном смысле. Ницше выступает против объективированного рассмотрения человека и в этом контексте против подчинения морали познанию, а этики — гносеологии и онтологии. Он исходит из волевого на-

[1] *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Т. 1. С. 440.

чала в человеке как самого специфичного и существенного его признака. Воля как неотчуждаемое свойство человека заключает свой разум в себе; «воля к истине есть воля к власти»[1].Понимая бытие как деятельность и считая, в частности, что не существует никаких моральных фактов, никакого «бытия», скрытого за поступком, Ницше решительно выступает против европейской морали в ее христианской и социалистической формах, которые для него идентичны. Мораль в ее исторически сложившемся виде, считает он, убивает волю к становлению, творчеству, совершенствованию, она стала сплошной маской, лицемерной апологией слабости, стадности.

Сами понятия добра и зла являются, по мнению Ницше, порождениями плебейства, мертвящего духа рабской зависти, для обозначения и разоблачения которой он вводит единственное в своем роде понятие: ressentiment[2]. Разоблачение внутренней фальши, ухищрений морального сознания обнаруживает в Ницше глубокого психолога и составляет его величайшую заслугу. Однако позицию Ницше нельзя характеризовать только как моральный нигилизм. Он отрицает не всю, а «только *один* вид человеческой морали, до которого и после которого возможны или должны быть возможны многие другие, прежде всего *высшие*, морали»[3]. Ницше ставит задачу переоценки ценностей, суть которой состоит не в том, чтобы сузить, ограничить ценностные притязания философии, а, напротив, максимально расширить их. Он утверждает примат морали перед бытием, ценностей перед знаниями. Нравственные (или безнравственные) цели, считает он, составляют жизненное зерно, из которого вырастает дерево философии; создавать ценности — такова собственная задача философии, все остальное является предусловием этого[4].

В рамках такой методологии этика как особая дисциплина невозможна, она совпадает с философией. Этические произведения Ницше являются в то же время его основными философскими произведениями. Расширительное понимание морали и этики, совпадающее с онтологией и предопределяющее все строение философии, в XX в. получило развитие в экзистенциализме. Изменение диспозиции этики в отношении своего предмета, когда

[1] *Ницше Ф.* По ту сторону добра и зла. Прелюдия к философии будущего // *Ницше Ф.* Сочинения : в 2 т. М., 1990. Т. 2. § 211. С. 336.

[2] Ресентимéнт (фр. ressentiment — злопамятность, озлобление) — философский термин, означающий чувство враждебности к тому, что субъект считает причиной своих неудач («врагу»), бессильная зависть.

[3] *Ницше Ф.* Указ. соч. § 202. С. 321.

[4] Там же. § 3; 6. С. 211.

ее задача сводится к критике морали (нравственности), а не прояснению и обоснованию ее содержания, ведет к исчезновению этики в качестве самостоятельной дисциплины.

После радикального отрицания морали и этики в их традиционном понимании, что было превалирующим настроением в послегегелевской философии, к концу XIX в. восстанавливается позитивное отношение к морали, а вместе с ним и особый дисциплинарный статус этики. Показательными для этих изменений являются такие идейно между собой не связанные феномены, как возрождение интереса к Канту и возникновение эволюционной этики.

Неокантианцы, по сути, отказались от кантовской метафизики нравственности, идеи ноуменального мира и примата практического разума перед теоретическим. В варианте Марбургской школы неокантианство интерпретировало этику как логику общественных наук; оно стремилось снять разрыв между долгом и склонностями, добродетелью и счастьем, сближало этику с правом, педагогикой (Г. Коген, М. Венчер). В варианте Баденской школы (В. Виндельбанд, Г. Риккерт) формальный образ морали дополнялся взглядом, согласно которому реальные мотивы поведения не поддаются этическому обобщению, а ценностные определения имеют исторически индивидуализированный характер.

Эволюционная этика, связанная прежде всего с именем Спенсера и его трудом «Основания этики» (1892—1893), рассматривает нравственность как стадию универсального эволюционного процесса. Нравственность совпадает с социальными действиями, направленными на выравнивание эгоизма и альтруизма, их наполнение адекватным смыслом. Приспособление человеческой природы к потребностям общественной жизни, по мнению Спенсера, может быть настолько полным, что общественно полезная деятельность всегда будет вызывать радость, а общественно вредная — неприятные чувства. Разница между удовольствиями и страданиями интерпретируется как непосредственная мера добродетельности поведения. При этом предполагается, что эволюционный потенциал общества может достичь такой высокой ступени, когда мотивы и действия, служащие общественной необходимости, непременно будут сопровождаться радостными ощущениями.

В XX в. этика развивалась под существенным (быть может, определяющим) воздействием идеала научной рациональности, что не помешало ей сохранить социально-критическую направленность и по-своему противостоять тоталитарному духу време-

ни. Наиболее характерными с этой точки зрения являются *аналитическая этика* и *феноменологическая этика*.

Аналитическая этика возникла в рамках аналитической философии и идентифицировала себя как *метаэтика*, содержанием которой стал критический анализ языковых форм моральных высказываний. Предмет этики при таком понимании с анализа моральных принципов поведения, норм и добродетелей смещается на прояснение верифицируемого значения моральных понятий и предложений. Все сторонники аналитической этики исходят из признания качественного отличия моральных суждений как суждений прескриптивных от дескриптивных суждений, с которыми имеет дело познание. Аналитический метод, направленный на уточнение меры научной строгости этики, имеет важный духовно-эмансипирующий подтекст — он направлен против моральной демагогии и других форм манипулирования общественным сознанием, спекулирующих на непроясненной многозначности ценностных понятий и суждений. *Феноменологическая этика* заострена как против жесткого догматизма классической этики (в частности, рационалистического априоризма Канта), так и против утилитаристского релятивизма. Она исходит из того, что ценности представляют собой некую объективную структуру (мир ценностей), которая дана человеку в непосредственных актах чувствования. В отличие от рационализма, видевшего в чувствах выражение субъективности, феноменология рассматривает акт чувствования как способ познания ценностей. Волевой акт, направленный на добро, по Гуссерлю, является добрым не в силу природных оснований или иных внешних по отношению к самому добру причин, он заключает добро в себе как идеальный образ, остающийся всегда равным самому себе независимо от того, кто конкретно воспринимает его в этом содержании. Априорные, идеально-объективные ценности становятся пределом устойчивого желания и предстают перед человеком в качестве практического императива. Возникающая при этом проблема состоит в том, чтобы в акте оценки высветить сами ценности в их общезначимом содержании и чтобы трансформировать их объективный порядок в жизненную задачу.

По мнению М. Шелера, труд которого «Формализм в этике и материальная этика ценностей» (т. 1—2, 1913—1916) развертывает феноменологические идеи в продуманную этическую систему, ценности образуют иерархию, состоящую из четырех основных ступеней: гедонистические, витальные, духовные и религиозные. Речь идет не об исторических стадиях, а о вневременной структуре. Различие между абсолютными ценностями и их исторически обусловленным существованием в форме человеческих целей имеет для феноменологической этики существенное значение, что стало одной из центральных идей в книге Н. Гартмана «Этика» (1925). Задача морали и этики состоит в направлении человеческого поведения «вверх» в соответствии с объективным порядком ценностей. Феноменологическая этика преобразовала метафизические традиции в понимании морали таким образом, что ее в равной мере можно считать как этикой конкретной личности, так и этикой абстрактных принципов. Примечательными с точки зрения понимания предмета этики в XX в. являются образы морали, сложившиеся в американском прагматизме (Джеймс, Дьюи и др.) и русской религиозной философии (В. С. Соловьев, С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев и др).

Прагматизм связывает моральные понятия с интересами, потребностями, успешностью поведения, придает им ситуативный характер. Мораль демистифицируется до такой степени, что она, рассматривавшаяся традиционно как источник внутреннего недовольства, начинает интерпретироваться как средство на пути к душевному комфорту и довольству жизнью. *Русская религиозно-философская этика* рубежа XIX—XX вв. так же, как и вся западная этика Нового времени, вдохновлена идеей морально суверенной личности, ее особенность состоит в том, что она стремится обосновать эту идею без отказа от метафизики морали и от идеи изначальной коллективности человеческого существования. И то и другое приобретает в ней религиозно-мистические формы: основания морали усматриваются в Божественном абсолюте, коллективность интерпретируется как религиозно-духовная всечеловеческая соборность.

Конец XX в. в европейской этике характеризуется двумя новыми тенденциями — переходом к прикладной этике и переосмыслением предмета этики в контексте постмодернистской философии.

Прикладная этика занимается моральными коллизиями в конкретных сферах общественной практики и существует как совокупность дисциплин (биоэтика, этика бизнеса, этика науки, экологическая этика, политическая этика и др.), которые стали составными элементами соответствующих практик. Является дискуссионным вопрос о статусе прикладных этик, в частности о том, остаются ли они составной частью философской этики или превратились в частные дисциплины. Характер аргументации этико-прикладных исследований, прямо связанной с философскими образами человека и предполагающей предварительное решение вопросов, касающихся понимания морали, ее места

в системе человеческих приоритетов, достоинства и прав человека, онтологических признаков личности и т.д., позволяет предположить, что прикладная этика является важной стадией процесса исторического развития самой морали. Ее можно интерпретировать как особого рода теоретизирование — теоретизирование в терминах жизни.

Постмодернистская философия с ее отказом от логоцентризма, деконструированием классических философских оппозиций, прежде всего оппозиции познающего субъекта и объективной реальности, со свойственным ей пафосом единичности, ситуативности, открытости имеет важное, до конца еще не выявленное значение для этики. Она разрушает превалировавший в философии просветительски-репрессивный образ этики, сводящейся к абстрактным принципам и всеобщим определениям. Осмысленная в перспективе постмодернизма этика сливается с живым моральным опытом, становится множественной, многоголосой, открытой. Прокламируемое преодоление границы между писателем, читателем и текстом, в результате чего смысл сливается с выражением, а они вместе — с пониманием, приобретает высокую степень действенности именно применительно к морали, которая не прилагается к индивиду, а учреждается им самим. Постмодернизм можно интерпретировать как доведенную до конца антинормативистскую установку, которая стала ведущей в послегегелевской этике. Он исходит из убеждения, что нет морали, отделенной от индивида и вознесенной над ним.

Этику в целом можно определить как рефлексию над моральными основаниями человеческой жизни (понимая под рефлексией обращенность сознания на себя). Если мораль есть непосредственное сознание смысла жизни, «впечатанное» в язык самой практики, то этика есть *сознание сознания жизни*, т.е. сознание жизни второго уровня. Решающая причина, определяющая необходимость такой вторичной рефлексии, состоит в том, что моральное сознание попадает в ситуацию, которую вслед за Кантом можно было бы назвать ситуацией двусмысленности притязаний. Речь идет о конфликте (кризисе) ценностей, когда мораль теряет очевидность, не может поддерживаться силой традиции, и люди, раздираемые противоречивыми мотивами, перестают понимать, что есть добро и что есть зло. Такое, как правило, происходит при столкновении различных культур или культурных эпох, когда, например, новые поколения резко порывают с традиционными устоями. Чтобы найти общий язык друг с другом, люди вынуждены заново ответить на вопрос, что такое мораль, — обратиться к познающему разуму, чтобы с его помощью восстановить порвавшиеся нити общественной коммуникации, обосновать необходимость морали и дать новое ее понимание. Этика есть способ, которым мораль оправдывается перед разумом.

1.4. Понятие морали

Мораль характеризует человека в перспективе его стремления к идеально-совершенному состоянию. Она является характеристикой поведения человека, рассмотренного в его смысло-жизненной направленности. Что делать человеку, как упорядочить, организовать свою жизнь, какие совершать или не совершать поступки, чтобы двигаться в направлении идеально-совершенного состояния и достичь его — таково предметное поле морали. Соответственно о том, что такое высшее благо, говорит философия, а как практиковать его — этика. Для морали, если говорить о ней в предельно обобщающем виде, не привязывая ни к какой конкретной форме и ни к какой философско-этической школе, но суммируя выделенные признаки, характерны по крайней мере следующие особенности.

1. В человеческих мотивах и соответствующих им действиях есть пласт, который не может получить эмпирически доказательного объяснения. Человек изначально трагично отягощен сознанием собственной бренности и рассматривает смерть как абсолютный предел того, чего он стремится избежать. Однако мы знаем много случаев, когда люди идут на смерть за свои убеждения, считая их важнее жизни. Такой способ поведения мы называем самоотверженным, героическим. Из двух возможных вариантов поведения в бизнесе, один из которых сулит доход в 1 миллион рублей, а второй — в 10 раз больше, человек при прочих равных обстоятельствах неизменно изберет второй. Однако существуют поступки, которые он не совершит ни за какие деньги. Нет такой корысти, которая могла бы оправдать предательство друга, измену Родине в глазах того, для кого дружба и любовь к Родине ценны сами по себе. Они находятся по ту сторону корысти. Мораль есть та область самоотвержения и бескорыстия в человеке, которая не выводится из обстоятельств — ни из природных, ни из социальных — и не сводится к ним. Содержательно о ней нельзя сказать ничего более определенного сверх того, что она не является выражением удовольствия, корысти, выгоды, интереса, необходимости.

2. Поскольку мораль нацелена на некое идеальное состояние, которое по определению бесконечно, неисчерпаемо совершенно, то она не может не находиться в отрицательном отношении

к любому наличному состоянию, которое всегда конечно, ограниченно. Мораль в конкретности своих категорических требований всегда имеет характер запретов. Позитивная формулировка в данном случае означала бы парадокс сосчитанной бесконечности. Этот вывод может вызвать возражения, так как существует немало этических предложений, заключающих позитивное содержание и имеющих форму предписаний (будь милосерден, люби ближнего и т.д). Они, однако, всегда являются настолько общими, неопределенными, что их можно рассматривать как вариации единственного требования — требования *быть моральным*. Они не фиксируются в конкретных, исключающих двусмысленность поступках. До однозначности строгий, конкретный и, самое главное, проверяемый смысл имеют только моральные запреты. Запрет как норма человеческой жизнедеятельности реализуется в негативном действии, которое имеет по крайней мере два признака: а) оно может быть прямо, точно, вполне узнаваемо описано в запрете и б) сам запрет может стать его единственным (необходимым и достаточным) мотивом. Таков, например, практикуемый иудеями и мусульманами запрет употреблять в пищу свинину. Запреты не специфичны для морали, они органичны культуре в целом, представлены во всех ее формах; культура начиналась с запретов и на начальных этапах в них по преимуществу и воплощалась, о чем мы знаем из культурологических описаний всесторонней табуированности жизни первобытных людей.

Своеобразие морали в отличие от других сопоставимых с ней форм культуры — искусства, религии, науки, философии — заключается в том, что она, во-первых, главным образом связана с запретами, отличаясь в этом даже от права, в котором класс предписанных действий соразмерен запрещенным. Прекрасной исторической иллюстрацией этого положения являются знаменитые запреты Декалога (не убий, не лги, не укради, не прелюбодействуй и др.), ставшие стержневой основой нравственной жизни многих народов на протяжении тысячелетий. Во-вторых, моральные запреты только тогда считаются моральными и тем принципиально отличаются от других запретов, что здесь сам запрет является единственным мотивом; всякие дополняющие, усиливающие и гарантирующие запреты обстоятельства (страх наказания, физиологические соображения, гигиенические аргументы и т.п.) ставят под сомнение их моральную природу. В-третьих, они изначальны по отношению ко всем другим запретам, обязанностям вообще, являясь своего рода негативно очерченной обязанностью соблюдать обязанности, что особенно наглядно видно на примере всеми признаваемого в качестве нравственного требования

«не лги». Мысль, что существенная особенность морали, которая определяет ее специфическое место в системе человеческой деятельности, связана с запретами, очень точно сформулировал Ж.-П. Сартр: «Желая быть абсолютной позитивностью, мораль препятствует применению средств, которые личность избирает для того, чтобы изменить свою судьбу. Вот почему она никогда не говорит о том, что следует делать, но всегда говорит только о том, чего ни при каких обстоятельствах делать нельзя» [11].

3. В человеческом индивиде начиная с древности выделяются три составляющие: тело, душа, дух. Если исходить из такой трехчастной (трехуровневой) структуры, то мораль является характеристикой души — не физического тела, не духа, под которым имеются в виду разум (прежде всего познающий и созерцающий), а также сверхразумные формы внутренней жизни. А именно души с ее сложным строением. С одной стороны, в человеке существуют аффекты, природные инстинкты и стремления — все то, что сопряжено с удовольствиями и страданиями, с другой — существует разум, направленный в своем пределе на чистое созерцание бесконечности мира. Первое воплощается во всей прагматике жизни, второе — в формах духовной деятельности, искусстве, философии, религии, науке. Душа же есть плоскость пересечения аффектов и духа, их переплетения. Это не аффекты, а их устремленность вверх, способность и готовность слушаться указаний духа как высшей инстанции. Это и не дух, а его прагматическая проекция, трансформация в управляющее начало по отношению к аффектам. Дух и тело образуют как бы два полюса души, ее разумную и неразумную, высшую и низшую части. Если, как традиционно было принято считать в культуре, тело есть животное начало в человеке, а дух — сверхчеловеческое («божественное») начало в нем, то душа представляет собой самое человеческое в человеке. Тело привязывает человека к земле, скручивает его обручем ненасытных желаний, духом он прорывается к вечному. Душа представляет собой соединение одного с другим, она характеризует человека в его движении от низшего к высшему, от животного к Богу, от конечного к бесконечному, показывает меру преодоленности животно-неразумного начала и меру воплощенности божественно-разумного начала.

Качественное состояние души выражается в морали. Мораль, собственно, и есть анатомия души. Подобно тому, как дух бывает истинным или ложным, тело — сильным или слабым, так и душа бывает высокой и доброй или низкой и злой, точнее, добродетель-

[1] [1] *Сартр Ж.-П.* Тетради по морали // Этическая мысль: научно-публицистические чтения. 1991. М. : Республика, 1992. С. 258.

ной или порочной (недобродетельной). И не случайно образный строй культуры связывает душу и мораль с одним и тем же человеческим органом — сердцем. Понятие души (и «сердца» как ее органа) нагружено разнообразными, в том числе религиозно-мистическими смыслами. В этике оно употребляется только в одном строго зафиксированном значении — как условное обозначение внутреннего нравственного строя личности, даже, говоря точнее, конкретной ее особенности, состоящей в том, что этот строй является результатом взаимодействия познающего, ориентированного на истину разума и страстных, нацеленных на самоутверждение желаний. Само это взаимодействие двух основных частей души является, как установил еще Аристотель, нравственно выверенным тогда, когда аффекты, страсти следуют правильным суждениям (указаниям) разума, подобно тому как ребенок слушается указаний отца.

4. Чем же определяются то или иное состояние человеческой души, ее моральные качества? Что составляет специфическую предметность морали? В платоновском диалоге «Федон» рассказывается миф, согласно которому души людей после смерти воплощаются в животных соответственно тем навыкам, которые они обнаруживали в своей человеческой жизни. Те, кто был склонен к чревоугодию, беспутству и пьянству, перейдут в породу ослов или подобных им животных. Те, кто предпочитал несправедливость, властолюбие и хищничество, перейдут в волков, ястребов или коршунов. А каков же будет удел душ людей добродетельных — рассудительных и справедливых? Они, всего вероятней, окажутся среди пчел, ос, муравьев или, быть может, вернутся к человеческому роду, но в любом случае это будет среда общительная и смирная. В образной форме Платон выразил очень важную истину: характер человека, качество его души определяются характером его отношений с другими людьми. Сами эти отношения, а соответственно человеческая душа, становятся добродетельными в той мере, в какой они оказываются смирными, сдержанными, умеренными. Любопытно заметить, что согласно Платону добродетельности недостаточно для того, чтобы попасть в род богов. Для этого надо еще стать философом. Платон тем самым обозначает различие между душой и моралью, с одной стороны, разумом и познанием — с другой. Мораль ответственна за человеческое общежитие. Человеческие души, говорит Платон, выражая общее убеждение античности, становятся добродетельными в той мере, в какой они оказываются смирными, сдержанными, умеренными, тем самым способными к соединению, совместной мирной жизни.

Мораль есть то, что связывает, соединяет человеческое общежитие, делает его возможным. Моральная добродетель — столь совершенное состояние души, которое в этом качестве очевидно для каждого разумного индивида и составляет основу единства, сотрудничества людей, поскольку они к этому стремятся. Эта способность сплачивать, соединять людей независимо от всех разделяющих их многообразных факторов (как бы поверх их) является настолько важным и непосредственным следствием добродетели, что это становится основным признаком и назначением морали. До того и для того, чтобы могло состояться человеческое общение, необходимо осознать и принять его первостепенную значимость. Это и составляет содержание, специфическую предметность морали. Древнегреческий философ и врач Секст Эмпирик описывает такую ситуацию: человек, который находится под ножом хирурга, выносит сопряженную с этим боль, а его близкие, наблюдающие со стороны, не выносят ее и падают в обморок. Почему так происходит? Для самого Секста Эмпирика данный пример иллюстрировал тезис скептической философии, согласно которому основным источником страданий является воображение: сознание того, что страдание — это плохо, приносит более сильные страдания, чем само страдание. Если же говорить о моральной основе описанной ситуации, то ее можно сформулировать так: сострадание для морально чувствительного человека более значимо, чем страдание. Или, выражая ту же мысль иначе, сострадание к другим людям и есть та добродетельная перспектива, в которой человек только и может подняться над своими собственными страданиями.

Отношения людей конкретны, «вещественны». Они всегда строятся по поводу чего-то определенного: если по поводу воспроизводства жизни — то мы имеем область сексуальных и семейных отношений, по поводу здоровья — систему здравоохранения, по поводу поддержания жизни — экономику, по поводу защиты от преступности — судебно-полицейскую систему. Отношения не только в масштабе общества, но и между отдельными индивидами строятся по тому же принципу: между человеком и человеком всегда есть нечто другое, третье, благодаря чему их отношения приобретают размерность. Люди вступают в отношения друг с другом постольку, поскольку они что-то делают: пишут статью, обедают в ресторане, играют в шахматы и т.д. Зададимся вопросом: что останется в этих отношениях, если мысленно полностью вычесть из них это «что-то», все конкретное, предметно обусловленное многообразие? Останется только их общественная форма. Это и будет моралью.

Мораль есть нацеленность людей друг на друга, которая существует изначально, до каких-либо конкретных взаимоотношений между ними и является условием возможности этих отношений. Не приходится сомневаться, что практический опыт сотрудничества детерминирует мораль. Но без морали не мог бы состояться сам этот опыт сотрудничества. К примеру, важным элементом межчеловеческих отношений являются разного рода обещания. Под обещания, под «слово» люди дают деньги, срываются с места, от чего-то отказываются, что-то приобретают, словом, делают очень много разных и важных вещей; нарушение обещаний ссорит друзей, рушит карьеры, приводит ко многим другим несчастьям. Отчего же зависит столь роковое во многих случаях выполнение или невыполнение обещаний? Все разнообразные цементированные обещаниями конкретные связи между людьми могут состояться только потому и постольку, поскольку они заранее дали друг другу обещание выполнять обещания. И зафиксировали это первое основополагающее обещание соблюдать обещания в признаваемой ими всеми морали в качестве одного из ее безусловных постулатов.

Для того чтобы понять природу и назначение государства, Гоббс проделал такой мысленный эксперимент. Он предположил, какими бы были отношения между людьми, если бы столкновения и вражда между ними, возникающие из-за их частных интересов, ничем не сдерживались. Война всех против всех — таков ответ Гоббса, что собственно и составляет содержание описываемого им гипотетического естественного состояния. Следуя тому же методическому приему, нам, для того чтобы понять природу и назначение морали, следовало бы сделать предположение противоположного рода и задуматься над тем, какими были бы отношения между людьми, если бы они не деформировались, не разрывались враждой во имя частных интересов каждого из них в отдельности. В результате мы должны будем постулировать изначальное состояние слитности, единства людей, их гармонии с собой и друг с другом (разве не об этом религиозный миф о происхождении человечества от одного человека — Адама и о райской жизни первых людей, как, впрочем, и многие инициированные философами утопии?). Государство не может полностью преодолеть враждебности людей, и под умеряющей корой цивилизации бушуют агрессивные страсти, которые время от времени, иногда очень опасным образом, разрывают ее. Точно так же вражда и разъединенность людей, возникающая на почве борьбы за место под солнцем, не может полностью прорвать их слитность, объединяющее всех людей нравственное начало. Словом, мораль есть

общественное начало в человеке, она связывает людей воедино до всех их прочих связей. Ее можно назвать человеческой (общественной) формой всех связей и отношений между ними. Мораль практически очерчивает тот универсум, внутри которого только и может разворачиваться человеческое бытие как человеческое.

5. Изначальность моральных связей по отношению ко всем другим предметно обусловленным отношениям между людьми точно так же, как чистота морального мотива, противостоящая содержательно нагруженным «корыстным» устремлениям, делает мораль в пространстве человеческого практически ориентированного сознания абсолютной точкой отсчета. Абсолютность означает, что это высшая санкция решений, последняя оценочная инстанция, которая не редуцируется к какой-то причине и не исчезает в каком-то следствии, ни из чего не выводится и ничем не ниспровергается. Мораль в этом смысле представляет собой причинность особого рода, наиболее точное определение которой дал Кант, назвав ее *причинностью из свободы*. Мораль как явленность свободы означает, что она порождается свободной волей и свободными являются ее требования: у нее нет другого основания, кроме воли морального индивида, ее требования не могут быть внешним образом ограничены, имеют безусловный и общезначимый характер.

Мораль присуща только существу, обладающему *свободой воли*. Или, говоря по-другому, только она позволяет нам судить о наличии свободной воли. Как было иронично замечено в истории философии, лучшее доказательство существования свободы воли состоит в том, что без нее человек не мог бы грешить. Это остроумно, но не точно. Для объяснения пороков мы не нуждаемся в постулате свободы воли, ибо пороки имеют свои, вполне достаточные эмпирические причины. Вопрос о том, почему человек грешит, почему он склонен к обману или скупости, не вызывал никогда трудностей ни в теории, ни в повседневной практике. Иное дело — вопрос о том, почему он противостоит лжи и стремится быть щедрым. На это нельзя ответить без допущения свободы воли, без признания того, что такие способы поведения признаются ценными сами по себе. Более того, понятие моральной добродетели уже содержит в себе такое допущение, поскольку *бескорыстие*, т.е. несвязанность какими бы то ни было выгодами и соблазнами, входит в ее определение. Единство свободы и всеобщности (объективности, необходимости) составляет характерную особенность морали. Мораль не имеет ничего общего с произволом. У нее есть своя логика, не менее строгая и обязательная, чем логика природных процессов. Возвратимся к уже

цитировавшимся словам Канта о том, что, в морали человек подчинен *«только своему собственному* и тем не менее *всеобщему законодательству»* [1].

Особенность морали состоит в единстве двух противоположных полюсов человеческой деятельности: добровольности и всеобщности, она являет собой автономность личности. Понятие автономии личности глубоко противоречиво. Если мораль, опирающаяся на свободу воли личности, является всеобщим законом, то по крайней мере для всех других людей, кроме данной личности, она оказывается предзаданной, объективно предписанной. В то же время сама данная личность оказывается в зоне действия нравственного закона, предписанного ей другими личностями. Получается парадокс: акты свободной воли не могут не быть всеобщими, но, становясь всеобщими, они сковывают свободную волю. Поскольку мораль есть продукт моей свободы, то она имеет форму всеобщности. Но, принимая форму всеобщего закона, она внешним образом ограничивает свободу других индивидов. Эту же мысль можно выразить иначе: так как в обоснование морали я не могу предъявить ничего, кроме моей доброй воли, то это как раз означает, что у меня нет оснований считать ее законом для других и уж во всяком случае нет оснований требовать от них, чтобы они безусловно признавали сформулированный мной, т.е. мой, моральный закон. Или это мой закон, и тогда он не может быть всеобщим. Или это всеобщий закон, и тогда он не может быть моим.

В истории этики предлагались решения указанного противоречия, которые ставили под вопрос или вообще отрицали идею всеобщности морали: таковы разновидности эмпирических теорий, связывавших мораль с каким-либо материальным принципом индивидуального поведения — интересом, выгодой, удовольствием и т.д. Были теории, которые обосновывали иллюзорность свободной воли: ярким примером этого могут быть некоторые варианты теологической этики, интерпретирующей моральные требования как заповеди Бога и связывающей их моральность исключительно с божественным происхождением. Более адекватным следует признать синтетический подход, предлагающий такую конкретизацию понятий свободной воли и всеобщего закона, которая позволяет рассматривать их как две стороны одной и той же реальности нравственно ответственного существования личности. Их единство и составляет то, что со времен Канта именуется *автономией личности*. Автономная личность обладает свободной волей в том смысле, что именно она, только она осуществляет выбор

[1] *Кант И.* Сочинения : в 6 т. М., 1965. Т. 4 (1). С. 274.

между природной необходимостью и моральным законом и тем самым сама задает себе моральный закон. Учреждающий ее моральный закон является всеобщим в том смысле, что его ничто не ограничивает, так как он является законом долженствования: всеобщность морального закона — не реальная всеобщность, а идеальная. Индивидуальная воля оказывается свободной не тогда, когда она свое выдает за всеобщее, а тогда, когда всеобщее избирает в качестве своего. Свободная воля тождественна моральной воле. Это значит: воля становится свободной тогда, когда она оказывается моральной.

Безусловный *моральный закон*, коренящийся в свободной воле, имеет разный смысл для самой личности, волей которой он порожден, и для других людей, которые также входят в зону его действия. Для самой личности он существует реально, в качестве действенного мотива ее поведения, для других людей — идеально, в качестве возможного мотива их поведения. Разница между реальным и идеальным в данном случае совпадает с различием, которое имеет поступок для того, кто совершает поступок и несет на себе всю его тяжесть, и для тех, для кого этот поступок является только примером и кто может только вообразить, какова степень его тяжести. Моральная личность апеллирует к всеобщему закону не для того, чтобы предъявить его другим, а для того, чтобы избрать его в качестве закона собственной жизни. Но для того, чтобы придать ему реальность в качестве действенного мотива собственного поведения, она должна помыслить его в качестве всеобщего. Без этого она не может достоверно знать, является ли ее воля действительно свободной, моральной.

6. Соотношение универсальности (всеобщности) и индивидуальности, которое специфично для морали, хорошо прослеживается на примере *золотого правила нравственности* — одной из древнейших и общепризнанных формул морального закона. Золотое правило возникает в разных культурах приблизительно в одно и то же время — в середине I тысячелетия до н.э.; исторически оно фигурировало под разными названиями, не имевшими статус собственного имени (правило, принцип, заповедь и т.д.), свое нынешнее наименование получило в Новое время. Везде золотое правило имеет схожую формулировку, самую полную и развернутую из которых мы находим в Евангелии от Матфея: «Во всем, как вы хотите, чтобы с вами поступали люди, так поступайте и вы с ними» (Мф. 7:12). В русском языке оно отлилось в пословицу: «Чего в другом не любишь, того сам не делай».

Данное правило в его всеобщей и обязательной части, распространяющейся также на других людей, имеет идеальный харак-

тер, выступает в форме некоего внутреннего образа, выдержанного в сослагательной модальности: как вы *хотите*, чтобы с вами поступали люди; чего в другом *не любишь*... То же самое правило применительно к самому индивиду имеет уже форму действенного предписания, модальность которого является повелительной: *поступайте* и вы... того сам *не делай*. В первом случае речь идет об идеальном проекте, во втором — о реальных поступках. Это сочетание, неразрывное единство двух модальностей — сослагательной (условной) и повелительной (категорической) — составляет характерную особенность (differentia specifica) морального мышления.

Прежде чем и для того чтобы принять некое правило в качестве нормы собственного поведения, человеку необходимо мысленно испытать его на всеобщность, общеобязательность. Золотое правило нравственности, по сути, и предлагает условия такого мысленного эксперимента: человек должен представить себе, захотел ли бы он сам подчиниться этим нормам, если бы они практиковались другими людьми по отношению к нему. Для этого надо не только поставить себя на место другого, но и другого поставить на свое место — поменяться с ним местами. Тем самым предполагаемый (замышляемый) поступок проверяется на соответствие критерию всеобщности (нашлось бы ему место в идеальном мире, если бы этот мир учреждался тем, кому предстоит принять решение о данном поступке?).

Заключенная в золотом правиле нравственности схема мышления и поведения обобщает реальный многовековой опыт межчеловеческих отношений. Конечно, это не значит, что данная логика усваивается людьми в качестве этической формулы, к помощи которой они каждый раз прибегают, подобно тому, например, как они пользуются заученной таблицей умножения. И тем не менее это — работающая и вполне эффективная логическая схема, которую каждодневно практикуют люди, хотя большинство из них (быть может, к сожалению) никогда не слышало о золотом правиле. Когда мы хотим объяснить и оправдать наш поступок, мы говорим: «Войдите в мое положение». Когда мы видим, что человек сам попадает в яму, которую рыл другому, мы в соответствии с известной пословицей находим это справедливым. Когда мы просим у кого-то совета, мы спрашиваем: «Скажите, как бы вы поступили на моем месте?» Когда мы осуждаем чей-либо поступок, мы укоряем: «А вам бы понравилось, если бы с вами поступили таким же образом?!».

7. *Свобода*, предстающая в форме *свободы воли* — не только основание морали, она является вместе с тем и ее пространством. Таинственное поле автономии личности, через которое осуществляется прорыв воли в сферу моральной необходимости, является вместе с тем и единственным испытательным полигоном последней. Обязывающая сила морали опосредована свободным выбором. Это означает: моральный закон в отличие от всех других нормативных требований не допускает разрыва между субъектом и объектом, их разделения между разными индивидами. Человек следует только тем моральным нормам, которые он внутренне одобряет, считает наилучшими. А он принимает в качестве наилучших только те моральные нормы, которые он хотел бы видеть в качестве норм своей собственной жизни. Чтобы стать действенной основой поведения индивида, моральные нормы должны быть приняты им с такой глубиной, как если бы они заново учреждались им. Он становится моральной личностью в той только мере, в какой поднимает себя до уровня субъекта тех норм, которым следует, и следует только тем нормам, которые сам себе задает.

Отношение человека к морали — отношение совершенно особенного рода: он не познает мораль, он проживает ее. Прокламировать мораль и практиковать ее суть две стороны одного и того же процесса. Они не могут быть разделены без того, чтобы мораль не подверглась глубокой деформации. Нечеловеческая тяжесть морали может быть оправдана только тем, что человек добровольно взваливает ее на себя. Мораль — это такая игра, в которой человек ставит на кон самого себя.

Мораль, как уже подчеркивалось, предшествует предметно обусловленным отношениям людей, является всеобщим условием последних, именно поэтому она не может иметь адекватного предметного воплощения. Если бы, говорил Витгенштейн, мы представили себе абсолютную личность, обладающую всеведением, то в этом универсуме знания не нашлось бы места этическим суждениям. Мораль говорит не о том, что было, есть или будет. Она говорит о том, *что должно быть*. Моральные утверждения нельзя проверить ни на достоверность, ни на практическую эффективность. Мораль не умещается ни в словах, ни в поступках. Она измеряется только усилиями, направленными на ее осуществление. Вот почему мораль имеет *самообязывающий характер*.

Таковы основные особенности морали, характеризующие в совокупности человеческое поведение в его нацеленности на идеально-совершенное состояние. Они могут быть резюмированы в следующих определениях морали:

1) характеризуется бескорыстием мотивов, не сводится ни к закону причинности, ни к принципу полезности;

2) свою безусловность обнаруживает в форме запретов;

3) представляет собой совершенное состояние души человека;

4) выражается в способности человека жить сообща и может быть интерпретирована как общественная форма отношений между людьми;

5) есть автономия личности, единство индивидуального произвола и всеобщего закона;

6) наиболее адекватную и обобщенную формулировку получает в золотом правиле нравственности;

7) не допускает поиндивидного разделения субъекта и объекта действия.

1.5. Парадоксы морали

Поскольку мораль претендует на абсолютность, постольку мысль о ней оборачивается парадоксами. Обладая изначальностью по отношению к сознательной (целесообразной) человеческой деятельности и будучи тем самым ее пределом, мораль не может обнаружиться где-либо помимо этой деятельности, и в то же время она не может находиться внутри нее, быть каким-либо ее конкретным состоянием. С одной стороны, вся деятельность, поскольку она протекает в целесообразной форме, может рассматриваться как явленность морали. Это, собственно, означает только, что мораль объемлет целесообразную деятельность в качестве ее предела. Отсюда — универсальность моральных оценок, которые прилагаются (и не могут не прилагаться) ко всему, что человек намеренно совершает, соприсутствуют в идеальном плане всякой деятельности. Даже Бог, как сообщает Библия, сотворив мир, резюмировал свою работу утверждением, что «Это хорошо» (Быт. 1:25). С другой стороны, мораль сама по себе не может стать конкретным фактом, относительно которого мы несомненно могли бы сказать, что он, этот факт, имеет исключительную моральную природу и для своего существования не нуждается ни в каких других основаниях. Таким фактом можно было бы в соответствии с общепринятой традицией считать милостыню, но уже Нагорная проповедь акцентирует внимание на ее превращенных формах: «Когда творишь милостыню, не труби перед собой, как делают лицемеры в синагогах и на улицах, чтобы прославляли их люди» (Мф. 6:2). В истории философии были даже учения (теория правильно понятого личного интереса, или разумного эгоизма), которые, отталкиваясь от наблюдения, что не существует чистых, мотивированных исключительно моральными соображениями поступков, рассматривали моральное

бескорыстие как адекватную, наиболее тонкую, рафинированную форму корыстолюбия.

Мораль не может поместиться ни в какую деятельность, ибо сама деятельность возможна лишь в пространстве морали. Точно так же она не может поместиться ни в какую речь. Речь, как и действие, ни в одном из своих проявлений не обладает абсолютностью, даже если это речь об абсолютном. Так, попытки поместить мораль в познавательные границы, определяемые противоположностью между истиной и ложью, не увенчались успехом, ведь само возвышение истины над ложью имеет ценностную природу и в этом смысле является вторичным по отношению к морали. По глубокому и остроумному суждению Л. Витгенштейна, о морали, как и о религии, нельзя говорить, о них можно только молчать.

Парадоксальность морали обнаруживается в реальных опытах ее осмысления (не только в философских и иных литературных произведениях, но и в повседневной стихии морального сознания) с такой неизбежностью, что неизвестно, можно ли ее вообще помыслить иначе как в форме парадоксов. Можно зафиксировать по крайней мере следующие парадоксы морали.

1. ***Парадокс порочной добродетели.*** Моральная добродетель в своих наивысших формах характеризуется беспорочной чистотой намерений. Таково всеобщее убеждение, выражающее ее существенную характеристику. В то же время невинность, под которой мы как раз и понимаем беспорочность, не считается моральным достоинством. Невинность не есть добродетель, говорил Гегель. Ребенок, который еще находится по ту сторону добра и зла и, в частности, не ведает чувства стыда, бегает перед нами голеньким, делает прилюдно многие такие вещи, которые не принято делать среди взрослых, такой ребенок умиляет нас. Мы его не считаем бесстыдным. Точно также мы не назовем его мужественным, даже если он не знает чувства страха — потому и не назовем, что он не знает этого чувства. Добродетель и порок, добро и зло связаны между собой: одно утверждает себя через отнесенность с другим. Добродетель является добродетелью в той мере, в какой она знает сладостный, затягивающий вкус порока и умеет сознательно противостоять ему, в какой она закалилась, пройдя через горнило порока. Здесь-то и заложен парадокс. С одной стороны, добро отделено от зла, добродетель от порока, как день от ночи, жизнь от смерти, добро и добродетель, собственно, и нельзя определить иначе, как состояние беспорочности, отрицание порока, внутреннюю защищенность от него. С другой стороны, чтобы не быть пороком, противосто-

ять пороку, добродетель должна соединиться с ним, иметь опыт порока хотя бы для того, чтобы знать, что это такое и уметь распознавать его. Еще Сократ говорил, что намеренное зло было бы предпочтительней зла ненамеренного, если бы такое было возможно, ибо это означало бы, что человек знает, что такое зло, а следовательно, знает также, что такое добро. Получается: необходимо узнать, что такое зло, чтобы творить добро, соединиться с пороком, чтобы быть беспорочным.

Вопрос: как можно познать зло, не испытав его, деятельно приобщиться к пороку, оставаясь беспорочным?

2. ***Парадокс добрых намерений и ненамеренного зла.*** Классической его формулой обычно считаются слова Овидия: «Благое вижу, хвалю, но к дурному влекусь»[1]. Человеку свойственно стремиться к лучшему для себя — благому, доброму. В данной ситуации, однако (и в этом ее парадоксальность), происходит наоборот: он выбирает худшее, дурное, как бы вредит себе — выбирает то, что невозможно выбрать.

Рассмотрим первую часть данного парадоксального суждения. Человек не просто стремится к благу. В этом стремлении и благодаря ему он идентифицирует, осознает себя в качестве моральной личности. Человеку, как правило, свойственно думать о себе лучше, чем он есть на самом деле; но из этого правила бывают исключения, и, случается, люди недооценивают себя. Однако не знающий никаких отклонений закон поведения состоит в том, что человек думает о себе всегда хорошо, нравственно оправдывает себя, свое поведение. Субъективной точкой отсчета собственных действий для него всегда является благо, добро. Даже люди, которых принято считать отъявленными злодеями, стремятся выдать свои преступления за справедливые деяния, изобразить их таким образом, что они оказываются оправданными по моральным критериям. При этом они могут быть вполне искренними. Моральное самообольщение — не всегда обман и лицемерие. Чаще всего оно является самообманом. Вспомним, как Раскольников — главный герой романа Ф. М. Достоевского «Преступление и наказание» — прежде чем совершить преступление, прилагает огромные интеллектуальные и психологические усилия для того, чтобы оправдать его: де и убивает он никому не нужную, даже всем вредную старуху, и делает он это, чтобы получить возможность совершить много добрых дел. Он выискивает все эти «аргументы» не для других, а прежде всего для себя. Раскольников хочет обмануть себя и свое (планируемое) зло в своих собственных глазах изобразить как добро, во всяком случае многократно больше прилагает усилий и проявляет умственных ухищрений, чтобы скрыть преступность деяния от самого себя, чем само деяние от следователя. Если руководствоваться тем, что люди одобряют и в каком этическом свете они хотят предстать перед другими, то они все и, как правило, во всем, заслуживали бы положительную моральную оценку. В известном смысле можно сказать, что мораль позволяет человеку оправдать все свои поступки. Не нужно страдать излишней подозрительностью, чтобы не верить человеку на моральное слово, не доверять его моральной самооценке. Конечно, существуют угрызения совести, моральная самокритика, которые свойственны в той или иной степени каждому человеку и часто бывают очень глубокими и искренними, но и они культивируются в качестве состояний, заслуживающих высокой моральной оценки.

[1] *Овидий.* Метаморфозы. Кн. VII. Ст. 20—21 / пер. С. Шервинского. М., 1977. С. 170.

Обратимся теперь ко второй части парадокса: «к дурному влекусь», т.е. избираю худшее. Получается, что человек выбирает дурное помимо своей сознательной воли, что он знает, в чем заключается правильный моральный выбор, но не делает этого, и, следовательно, его собственные моральные суждения не имеют для него обязывающего смысла. Но можно ли их в таком случает считать моральными? Логично предположить, что в описанной ситуации человек ошибочно полагает, будто он владеет моральной истиной, — видит и одобряет лучшее, благое. На самом деле нельзя иметь моральные суждения, не будучи моральным. Показателем действительной моральности человека являются его поступки, готовность испытать на себе благотворную силу того, что он считает моральным. По плодам их узнаете их — гласит одна из евангельских истин. Словом, достоверность моральных суждений, как и всяких других, проверяется практикой. Можно было бы предположить, что здесь нет парадоксального расхождения мотивов и поступков, так как благое намерение не является действительным нравственным мотивом, поскольку оно не переходит в поступок. Действительные же нравственные мотивы находятся не на кончике языка того, кто совершает поступок, они заключены в нравственном качестве самого поступка. А в том, что намерения могут быть ошибочными, что они не совпадают с мотивами, ничего парадоксального нет, в этом случае, как и во всех других познавательных актах, критерием истины является практика. Вопрос, однако, так легко не решается.

Практика в качестве критерия истины выстраивается по вектору и в соответствии с теми суждениями, для выявления степени истинности которых она предназначена. Истинность физических

утверждений проверяется в физическом эксперименте, психологических — в психологическом и т.д. При этом каждый раз эксперимент строится на основе тех схем, которые содержатся в соответствующих утверждениях. В нашем же случае, когда выбор осуществляется вопреки представлению о том, каким он по моральным представлениям должен быть, речь не может идти о проверке моральных утверждений, способе практического выявления степени их истинности. Здесь поступок (практика) и суждение не соотнесены друг с другом. Более того, они направлены в противоположные стороны.

Если исходить из абсолютности морали и понимать добро и зло как оси координат человеческого поведения, задающие его позитивную и негативную направленность, суть которых состоит в том, что добро есть то, к чему человек безусловно стремится, а зло есть то, чего он безусловно избегает, то получим следующие выводы. Человек намеренно (сознательно) стремится только к добру (благу) и зло не может выбрать по определению. Если же он совершил зло, то оно не могло быть результатом сознательного выбора и не может быть ему вменено в нравственную вину. Парадокс, следовательно, состоит в том, что намеренное моральное зло невозможно, а ненамеренное зло не является моральным.

Вопрос: как может иметь место моральное зло, если оно не может быть намеренным?

3. ***Парадокс морального совершенства***. Давно было замечено, что понятие совершенства парадоксально. Оно как идеально-завершенное состояние исключает стремление к совершенству и, следовательно, не может считаться совершенством по человеческим критериям. Моральное совершенство не тождественно совершенству, оно есть путь к нему, выступает как совершенствование, говоря точнее, как самосовершенствование. Но и оно парадоксально, даже еще в большей мере.

Моральное совершенствование возникает на почве осознания собственного несовершенства. Более того: оно сопровождается нарастающим его углублением. Чем морально совершеннее индивид, тем сильнее его сознание собственной порочности. В данном случае движение вверх оказывается одновременно падением вниз. Эти два процесса связаны между собой столь неразрывно, что именно чувство неудовлетворенности собой, постоянное, искреннее и действенное осознание человеческой порочности в своем собственном лице считается одним из безошибочных индикаторов морального совершенства индивида.

Парадокс морального самосовершенствования оборачивается на практике рядом неразрешимых вопросов, наиболее острым

из которых является вопрос о том, кто может быть авторитетной инстанцией нравственного суждения и воспитания, кто может говорить от имени морали. Логично предположить, что таковыми могли бы считаться люди, продвинувшиеся дальше других по пути морального самосовершенствования, подобно тому, как это происходит во всех других сферах знания и практики (правом авторитетного суждения по биологии имеет биолог, по юридическим вопросам — юрист и т.д.). Однако одним из несомненных качеств таких людей, как сказано, является скромность, сознание своей порочности. Нравственный человек именно потому, что он нравственный, не может считать себя достойным кого-то судить, достойным роли судьи, учителя в вопросах морали. И если бы он думал иначе, то по одной этой причине, не мог бы считаться нравственным. Люди, охотно берущие на себя роль морального судьи и учителя, уже одним этим фактом обнаруживают такое самодовольство, которое органически чуждо морали и показывает, что они этой роли недостойны. Те, кто мог бы вершить моральный суд, быть учителем морали, не будут этого делать; тем, кто хотел бы вершить моральный суд, быть учителем морали, нельзя этого доверять.

Вопрос: каким образом несовершенство может быть показателем, мерой совершенства?

4. ***Парадокс морального самозаконодательства*** (автономии воли). Сознательная (целенаправленная) деятельность, включая и само сознание (целеполагание), может быть рассмотрена как с точки зрения содержания, так и с точки зрения источника и носителя. В этом втором случае речь идет об обращенности думающего и действующего индивида на самого себя, о его субъектности, *самости*. За каждой целесообразной деятельностью, так же как и за самими актами целеполагания, стоит некий субъект («я», тот, кто в языке обычно обозначается словом «сам»). В этом смысле в одном индивиде собраны десятки, сотни, тысячи, бессчетное и, быть может, не поддающееся счету число субъектов. Все проявления человеческой активности описываются таким образом, как если бы для каждого существовал свой особый субъект. Один и тот же индивид (например, автор этих срок) выступает в самых разных субъектностях (ролях): предстает сыном, отцом, братом, дядей, дедушкой, товарищем, другом, сокурсником, коллегой, подчиненным, руководителем, профессором, заведующим кафедрой, учеником, учителем, пешеходом, водителем, земляком, лицом кавказской национальности, свидетелем такого-то происшествия, участником такой-то дискуссии, покупателем, читателем, академиком, гостем, хозяином и т.д. и т.п. Как все эти многочис-

ленные «я», разнообразные ипостаси и субъектности собираются, соединяются, суммируются в одном индивиде?

Предполагается, что все конкретные субъектности являются *сколками с индивида*, который сам по себе также есть субъект. Индивид есть субъект в качестве личности, о которой, если вычесть все другие суммирующие (выражающие) ее субъектности, только и можно сказать, что она является *инстанцией ответственного суждения и действия*, т.е. точкой, к которой все привязано. Ей, этой инстанции, именно ей придается моральный статус. Она отождествляется с моральным «я», которому принадлежит последнее слово в принятии решений, в самом бытии индивида, поскольку это последнее задается им самим, разворачивается в плоскости сознательной (целесообразной) деятельности. Парадокс состоит в том, что «я» задает закон самому себе. Оно тем самым сковывает себя, действует не как «я». Если бы «я» действовало как «я», в серьезном и полном смысле самодеятельно, то ему не нужен был бы никакой закон, ибо то, что оно решает и является законом для него. Если же «я» (личность) связано нравственным законом, выступает в качестве (субъекта) нравственного закона, то возникает вопрос о другом «я», которое учредило нравственный закон. Тем самым нравственное «я» оказывается в общей куче со всеми другими бесчисленными «я» и не выполняет своей роли, синтезирующей эти последние в связанную единственность индивидуально-личностного бытия.

Про *нравственное законодательство* нельзя утверждать, что его субъектом является личность, ибо саму личность мы определяем через нравственность. Индивид выступает в качестве личности в той мере, в какой он способен к морально ответственному существованию. Когда говорится «Я сделал то-то» или «Я выступаю в такой-то роли», то мыслится, что все это — делать что-то, выступать в какой-то роли суть свойства, следствия некоего «я», которое находится за самими этими действиями и ролями. В спектакле моей жизни, как и в театральном спектакле, есть остающийся за кулисами режиссер, который принимает решение о том, кому и какие роли играть. Это закулисное, незримое начало индивида, являющееся последним основанием его деятельных проявлений, и называется его нравственным, личностным началом. Применительно к этому началу, именно по той причине, что оно является последней и высшей инстанцией индивида, запускающей механизм решения, нельзя рассуждать по обычным законам грамматики и логики, устанавливающим связь подлежащего (субъекта) и сказуемого (объекта, действия). Когда говорится о моральном субъекте так же, как и о всяком другом (экономическом, физическом и т.д.), то это означает, что способность действовать морально рассматривается как свойство субъекта («я»), существующего до этой способности. Тогда возникает вопрос: «А кто этот «я», чьим свойством является моральная способность?». «Я» опять ускользает и мы вновь оказываемся, как говорится, без царя в голове, без того самого начала, которое мы и обозначали как нравственное.

Стремление философов ответить на вопрос о субъекте нравственности неизменно уводило их в трансцендентные сферы. Желая остаться в рамках рационально-ответственного знания, они выдвигали идею свободной воли. Ответ в этом случае заключается в том, что человек является субъектом морали, поскольку он обладает свободной волей. Но именно эта апелляция к свободной воле, которая рассматривается в качестве порождающего мораль субъекта, особенно выпукло обнажает парадоксальность морального самозаконодательства. Свободная воля, развернувшаяся в моральный закон, сковывает себя им и тем самым перестает быть свободной. Закон, вытекающий из свободной воли, лишается внутренней необходимости и тем самым перестает быть законом.

Вопрос: каким образом свободная воля подчиняет себя закону, не сковывая себя им?

5. ***Парадокс морального нигилизма.*** Суть этого парадокса состоит в том, что отрицание морали неизбежно оказывается ее утверждением, ибо оно не может осуществляться иначе как на моральных основаниях. Вообще переоценка ценностей происходит в разных случаях, два из которых наиболее типичны.

Во-первых, тогда, когда меняется способ бытия ценностей, и конкретные формы деятельности не соответствуют своему назначению, не приводят к тем целям (благам), ради которых они учреждаются. Так, например, произошло с плановой экономикой, которая не смогла поддерживать производительность труда на обещанном ею же самой более высоком, чем рыночная экономика, уровне; со знахарством, которое дискредитировало себя в прокламированных им же самим целях лечения.

Во-вторых, тогда, когда ценность подвергается критике и отрицанию с позиций более высокой и важной ценности. Так, монотеистические религии расправились с языческим многобожием, сословное разделение людей было отвергнуто во имя демократических ценностей.

Ни под один из этих способов переоценки ценностей моральный нигилизм не подходит. Мораль не замкнута на какую-то конкретную деятельность и не обещает никаких целей, которые

находятся вне нее. Кроме того, не существует ценностей, которые были бы выше и важнее моральных; во всяком случае в области целесообразной деятельности мораль сама является наиболее высокой и важной из всех ценностей. Можно отрицать другие ценности по моральным основаниям, что очень часто делалось и делается (так, Фейербах отвергает христианскую догматику во имя моральной религии, христианские богословы в свою очередь борются с атеизмом как безнравственным учением, Толстой отрицает искусство во имя морали и т.д.).

Но не существует оснований, по которым можно отрицать мораль. Самым яростным и последовательным ниспровергателем морали был Ф. Ницше. Однако главная его претензия к морали была претензией сугубо морального свойства, она состояла в том, что мораль унижает человека, увековечивает его рабство. В такой же логический круг впал другой не менее откровенный критик морали — Лев Троцкий, который отвергал ее как фальшивую, отчужденную форму сознания, препятствующую построению общества без насилия, без эксплуатации человека человеком. Моральный нигилизм как последовательный акт мысли невозможен, так как само понятие нигилизма является морально нагруженным. Это значит: мораль можно отрицать только во имя самой же морали, более высокой, чем та, которая подвергается отрицанию.

Вопрос: почему отрицание морали неизбежно оборачивается ее утверждением?

6. ***Парадокс тайного добродеяния***. С евангельских времен господствует убеждение, что добрые дела, в особенности и прежде всего самое доброе из них, которое чаще всего считается синонимом добра как такового, а именно благодеяние, милостыню, следует делать втайне. Втайне не только от других, но и от самого себя («когда творишь милостыню, пусть левая рука твоя не знает, что делает правая, чтобы милостыня твоя была втайне» — Мф. 6:3—4). Если это — доброе деяние, то оно не может быть тайным ни для того, на кого оно направлено, ибо оно есть деяние (нечто внешнее, ощутимое), ни для того, кем оно совершено, ибо в качестве доброго оно есть деяние намеренное. Словом, парадокс: или это деяние, тогда оно не может совершаться втайне, или оно совершается втайне и тогда не является деянием.

Парадокс тайного добродеяния, если можно так выразиться, еще более парадоксален, чем парадокс совершенства, который запрещает упиваться добрыми делами, но не исключает того, что человек совершает их и осознает в качестве добрых. Здесь же под сомнение ставится сама способность человека к добрым делам.

Не сами добрые дела, а способность человека быть их субъектом, словно они совершаются через него, но не им самим. Что значит «пусть левая рука не знает, что делает правая»? Кто же тогда управляет ими и ответствен за то, что они делают?

Можно предположить такое объяснение: в идеальном варианте добрые дела должны быть органичны человеку до такой степени, что он совершает их с той же естественностью, с какой дышит, ходит, смеется, и потому никак не считает своей заслугой, когда его левая рука и правая рука действуют слаженно, одна не отменяет того, что сделала другая, словом, когда человек творит милостыню обеими руками. Такое, однако, мыслимо в некой гипотетической сверхморальной перспективе, по ту сторону добра и зла, скажем, в случае обитания в христианском или мусульманском раю. Нас же интересуют добрые дела, которые учреждаются в сознательном и ответственном акте, в борьбе с противостоящими им собственными искушениями. Нас интересует милостыня, которая имеет место только в мире, где есть нищета и, творя которую, человек всегда что-то отрывает от себя.

Вопрос: что это за добрые дела, которые могут совершаться в тайне?

Парадоксы морали и негативные поступки. Парадоксы морали в целом возникают на основе стремления воплотить абсолютность духовно-практических притязаний личности в конкретных поступках, что также невозможно, как найти конец бесконечного ряда. Они могут найти разрешение, подтверждающее истинность обоих взаимоисключающих утверждений, составляющих содержание каждого из них, в том случае, если удастся мораль как исток и основание духовной практической деятельности человека замкнуть на самое себя. Иными словами, если удастся найти такую конкретность в мире поступков, которая прямо, непосредственно и в полной мере соответствовала бы абсолютистским претензиям морали на то, чтобы быть последней, высшей и самодостаточной инстанцией в иерархии человеческих целей и ценностей. Такая конкретность, состоящая из абсолютных в моральном смысле поступков, и была бы той реальностью, которая заключает в себе все выделенные выше парадоксы.

Из всего, что нам известно, такому критерию соответствуют *негативные поступки*, реализующие моральные запреты. То, что нравственные требования имеют преимущественно форму запретов, очень давно зафиксировано в нравственном опыте, отмечено теоретиками. Однако эта принципиальная и специфическая их особенность не стала до настоящего времени основой разверну-

того концептуального осмысления нравственной реальности. Негативный поступок, как уже отмечалось, есть такой поступок, для совершения которого а) у индивида есть все необходимые и достаточные основания, кроме одного — моральной санкции на его совершение; б) индивид отказывается от него (не совершает) только в силу отсутствия такой санкции, что выражается в прямом моральном запрете.

Особенность негативного поступка состоит в том, что его содержание, определяемое желаниями индивида, его эмпирическими интересами и возможностями, является сугубо безнравственным в том смысле, что оно очевидным и несомненным образом противоречит нравственному запрету, и если бы он, этот поступок, состоялся, то был бы ничем иным, как злодеянием, а его форма, совпадающая в данном случае с мотивом, в силу которого он не состоялся, является нравственной в самом высоком и чистом смысле слова, так как таким мотивом является единственно и исключительно *нравственный запрет*. Таков, например, поступок человека, который хочет убить или хочет солгать, которого и его собственные желания, и ситуация, и интересы, и просчитанные возможности, словом, все толкает, принуждает расправиться с теми, кого он считает ничтожеством — убийцей, насильником, совратителем, солгать тому, кого он считает коварным, злонамеренным, жестоким негодяем, но он не делает этого, не убивает и не лжет, следуя только нравственным нормам «не убий», «не лги» и только им, ибо у него нет никаких других оснований не делать этого.

Негативный поступок есть чистейший парадокс в том смысле, что в нем (и единственно в нем) добро и зло, нравственное и безнравственное соединены в своей несоединимости; его можно уподобить электрическому разряду, который возникает при контакте положительного и отрицательного заряда и лишь подтверждает невозможность такого контакта. Он нравствен в своей безнравственности: он состоялся в качестве негативного (несостоявшегося) поступка в силу своей безнравственности. Он безнравствен в своей нравственности: нравственное деяние индивида в форме негативного поступка свидетельствует о его способности к безнравственным поступкам.

Негативный поступок негативен в обоих смыслах: и в фактическом (это поступок, которого нет) и в ценностном (это поступок, которого нет в силу его порочности). Это — поступок, который не состоялся в фактическом смысле из-за того, что он несостоятелен в ценностном (нравственном) смысле. Негативный поступок, понимание моральных абсолютов как категорических запретов является ключом к разрешению моральных парадоксов.

Парадокс порочной добродетели. В случае негативного поступка добродетель индивида только и состоит в отрицании (блокировании) своей собственной порочности. Индивид оказывается добродетельным только в той степени, в какой он является порочным (несет порок в себе, хочет совершить действия, считающиеся по критериям морали порочными).

Парадокс намеренного зла: поскольку мораль выступает в форме запрета и соответственно негативного поступка, постольку намеренное моральное зло неизбежно оборачивается логическим противоречием, ибо оно означало бы, что человек намеренно (сознательно) делает то, что он не делает. Что касается ненамеренного зла, то оно в силу ненамеренности не соотнесено ни с каким сознательно принятым запретом и потому не имеет морального статуса. Так, правоверные мусульманин или иудей, которым запрещено есть свинину, не могут, сохраняя свои соответственно мусульманскую и иудейскую идентичности, намеренно отступить от этого запрета — нельзя же употреблять в пищу свинину, не употребляя ее. А если же люди употребляют свинину, не соотнося это с запретом, т.е. не будучи правоверными мусульманами или иудеями, то им и в голову не придет считать это морально недопустимым поступком.

Парадокс совершенства: чем больше человек совершенствуется в смысле негативных поступков, тем больше он раскрывает собственное несовершенство в форме склонности к порочным, недостойным поступкам, подобно человеку, очищающему себя от паразитов, который тем больше ужасается своему состоянию, чем больше паразитов он уничтожает.

Парадокс морального самозаконодательства: свободная воля, выступающая в форме запрета, не перестает быть свободной, поскольку запрет касается не ее самой, а области необходимых поступков, подобно тому, как охрана, выставленная у ворот замка, проверяет тех, кто входит в него, а не тех, кто выходит. Запрет, вытекающий из свободной воли, не только не перестает быть запретом, но, напротив, становится в большей мере запретом, чем все прочие запреты, так как он именно из-за своей укорененности в свободной воле приобретает абсолютный характер.

Парадокс морального нигилизма: отрицание морали, поскольку последняя имеет форму негативных поступков, неизбежно оказывается ее утверждением. Так как мораль есть единственное основание запретов, в которых она материализуется, или, говоря иначе, так как единственное предназначение морали состоит

в том, чтобы быть основанием абсолютности соответствующих запретов и поступков, то последние нельзя поставить под сомнение и отвергнуть без апелляции к самой морали. Единственная возможность отвергнуть их — показать и доказать, что они недостаточно моральны, не соответствуют тому абсолютному статусу, на который претендуют.

***Парадокс тайного добродеяния**:* негативный поступок остается втайне от других, поскольку его нет, и втайне от того, кто его совершает, ибо в своем фактическом содержании, в силу которого он только и мог бы стать явным, поступок этот является не добродеянием, а злодеянием; поэтому человека охватывает не столько гордость из-за того, что он не совершил злодеяние, сколько ужас из-за того, что он мог его совершить, подобно тому, как пешехода, который чуть не угодил под колеса мчащегося мимо автомобиля, не охватывает радость, а прошибает холодный пот.

В отличие от негативного поступка, в котором *моральная мотивация* противостоит *эмпирической мотивации*, соприкасается с последней только для того, чтобы наложить на нее запрет, в позитивном поступке они стремятся соединиться, действовать параллельно. Тут-то и обнаруживается, что эти два ряда мотивов разнородны. Их принципиальная несовместимость как раз и находит выражение в парадоксальности морального сознания, которая не только фиксирует эту несовместимость, но одновременно культивирует ее, предостерегая от сведения моральных мотивов к эмпирическим мотивам, ценностей — к целесообразности.

Моральные запреты и соответствующие негативные поступки не исчерпывают моральной жизни. Они исчерпывают ее в том, что касается практического воплощения в поступках абсолютистских притязаний морали; они задают абсолютную границу человечности, негативно очерчивая пространство, внутри которого только и может разворачиваться жизнедеятельность в ее человеческих формах. Что касается самой этой жизнедеятельности, то она не удовлетворяется полученной ранее негативной моральной санкцией и ищет поддержки со стороны морали в своих позитивных проявлениях. Человек не удовлетворяется своей деятельностью в ее конкретном и многообразном эмпирическом содержании, он хочет видеть ее также осмысленной, когда она, будучи, успешной в том, что касается предметно обусловленных целей, могла бы вместе с тем рассматриваться как выражение человеческой добродетели, долга, справедливости. Это, собственно говоря, и есть тот центр нравственного напряжения жизни разумного существа, благодаря которому сама нравственность выступает как критика ее (жизни) наличных форм.

1.6. Мораль как индивидуально-ответственное поведение

Моральная мотивация человеческого поведения не является единственной; более того, она имеет вторичный (дополнительный, надстроечный), в известном смысле избыточный характер. Наряду с ней, независимо от нее и прежде нее поведение детерминируется природными и социальными потребностями индивида, конкретными обстоятельствами его жизни, которые выражаются (фиксируются) в его психике многообразием страстей, чувств, желаний. Человеческое поведение вполне эмпирично, утилитарно, движимо склонностями; с точки зрения детерминированности оно ничем принципиально не отличается от поведения любого другого живого существа. Это *естественное начало* человеческого поведения по всем пунктам представляет собой противоположность морали, что и неудивительно, поскольку последняя и возникает как его отрицание. В отличие от морального основания поведения оно всегда привязано к особенным, частным интересам того, кто действует, преследует внешние цели, является себялюбиво, утилитарно ориентированным.

Человек как бы подключен к двум различным источникам энергии: морали и *социоприродной реальности*. Два начала человеческого бытия — моральная необходимость и социоприродная необходимость — могут функционировать только вместе, в паре. Речь идет о двух самостоятельных, не сводимых друг к другу измерениях человека. Мораль не имеет своей субъектности в том смысле, что нет и не может быть индивида, который руководствовался бы одними моральными мотивами — этого не может быть хотя бы по той причине, что сама мораль, понимаемая как критика и ограничение человеком своих собственных социоприродных склонностей, уже предполагает наличие последних. Точно так же социоприродный базис человеческого существования не исчерпывает человеческой субъектности: нет индивидов, которые были бы начисто лишены моральных способностей и руководствовались одними социоприродными склонностями; хотя иногда отдельные лица характеризуются как лишенные стыда и совести, тем не менее именно сам факт такого упрека подтверждает, что наличие стыда и совести считается необходимым признаком человеческого статуса. Моральная необходимость и социоприродная необходимость человеческого поведения не сводятся друг к другу и в то же время предполагают друг друга. Как они соединяются, соотносятся и взаимодействуют в реальной жизнедеятельности — вот вопрос, составляющий подлинную тайну человека. Вся *культура* в многообразии исторических форм есть поиск ответа на него.

Цивилизация потому называется цивилизацией и тем самым отличается от своего постоянно угрожающего антипода варварства, что признает законность обоих стремлений человека: и морального стремления, накладывающего обязанности по отношению к другим людям, и социоприродного стремления, обязывающего заботиться о собственном благополучии. Она представляет собой поле полемики, спора этих начал. Взаимоотрицание эмпирического себялюбия и морального человеколюбия составляет два вектора цивилизации, которые в одном пределе угрожают деградацией в тупик естественного состояния борьбы всех против всех, в другом — обещают блаженство вечной жизни. Если вообще цивилизация есть соединение социоприродной детерминации и моральной необходимости, то человеческая история есть поиск гармонического синтеза между ними.

Как возможен такой синтез? Этот вопрос составляет общий и основной предмет всех религиозных и философских размышлений о человеке и его назначении. Платон уподоблял человеческое благо напитку, составленному из бодрящей воды и хмельного меда. Одна вода безвкусна. Один мед ядовит. Только вместе они дают напиток жизни. Все дело в пропорции между ними: каковы эти пропорции и, самое главное, кто их определяет? Если говорить более конкретно, речь идет о двух кардинальных проблемах, которые в той или иной форме постоянно находились в фокусе моральных размышлений: 1) как в рамках стремления к осмысленной и счастливой жизни нравственная добродетель может сочетаться с жизненным успехом и 2) как нравственные обязанности, которые учреждаются свободной волей личности, могут приобретать общезначимый характер?

Нравственность обнаруживает свою безусловную *суверенность* через запреты, но не исчерпывается ими. Исключая то, что абсолютно несовместимо с нравственностью, запреты одновременно означают негласную нравственную санкцию на все остальное. Подключаясь к детерминации человеческой деятельности во всем ее многообразии, нравственность выступает как вполне позитивная сила. Ее специфическая роль в совокупности факторов, детерминирующих деятельность, состоит в том, чтобы акцентировать в сознании, осмыслить ее личностно выраженный, индивидуально-ответственный характер. Как бы то или иное конкретное действие не было необходимо, объективно, всесторонне обосновано и просчитано в своем предметном содержании, оно тем не менее остается выбором того, кто его совершает. За делом всегда стоит деятель и поэтому оно является также индивидуальным поступком.

М. М. Бахтин показал, что *поступок* развернут в две стороны — своим содержанием он включен в объективный мир вещей и является предметом специальной ответственности (зависит от знаний, умений индивида, его опыта, способностей и т.д., подлежит правовому, техническому и иному внешнему регулированию), а фактом своего существования он входит в субъективный мир личности и является предметом нравственной ответственности (зависит от выбора индивида, его решимости совершить данный поступок). Общепринятые требования любви к ближнему, честности, справедливости, добросовестности, следования долгу, золотого правила, милосердия и т.д. представляют самое нравственность в разных ее аспектах, в известном смысле тождественны ей. Они образуют высший ряд в системе ценностей, фиксируя первостепенную и универсальную значимость нравственности, а применительно к конкретным поступкам выполняют роль общей посылки, придающей им нравственное качество.

В отличие от запретов и негативных поступков, которые могут быть материализацией *автономии морали*, позитивные цели и действия индивида не зависят исключительно от его доброй воли и не могут быть вменены ему в вину с такой же, как и в случае негативных поступков, степенью категоричности: они определяются предметным содержанием (материей) поступка и непредсказуемы в своих последствиях. Человеческая деятельность в своей содержательной наполненности разворачивается в границах, негативно очерчиваемых моралью, но помимо ее непосредственного решающего воздействия. Роль моральных аргументов (мотивов, оценок, решений и т.д.) в ней является вторичной, ситуативной и амбивалентной: *вторичной*, ибо решающее значение имеют внеморальные соображения; *ситуативной*, ибо они историчны, относительны, замкнуты на определенные ситуации; *амбивалентной*, ибо могут не только прояснять смысл деятельности, но и затемнять, искажать ее.

Рассмотрим отмеченное своеобразие моральной мотивации на примере такого нравственно окрашенного феномена как патриотизм. Нравственное сознание традиционно высоко ценит готовность жертвовать собой, защищая Отечество, как это сделали Иван Сусанин, Александр Матросов и другие герои русской истории. Другим выражением моральной санкции патриотизма является убеждение, что границы Родины священны. Вместе с тем патриотизм имеет вполне земные источники; его даже можно рассматривать как форму социально-группового эгоизма. Тот факт, что люди защищают отечество, государственное пространство своей жизни так же естественно, как и поведение

животных, защищающих свою территорию. Патриотизм также связан с определенной, правда, очень длительной исторической ситуацией, которую можно определить как время существования изолированных отечеств. С переходом же к надгосударственным (сверхгосударственным) формам общества, как это происходит, в частности, в рамках европейской интеграции, чувство патриотизма и связанное с ним представление о святости рубежей Родины теряют такую мотивирующую силу, которая обладала бы несомненным нравственным достоинством.

Наконец, если говорить об амбивалентности патриотизма, то достаточно сослаться на случаи, когда к нему как высшей нравственной санкции своих действий апеллируют силы с прямо противоположными и взаимно враждебными целями, как это делали, например, царизм и большевики во время первой мировой войны, когда первый призывал воевать до победного конца, а вторые — повернуть штыки против своего правительства. Элементарная логика обязывает заключить, что в таких случаях, если не обе стороны, то по крайней мере одна из них злоупотребляет нравственно-патриотической мотивацией. Впрочем, современная история полна примерами такого рода злоупотреблений.

Особо следует подчеркнуть: нравственные предписания принципиально абстрактны, из них (и этим они отличаются от запретов) не следует строить однозначных решений. Они являются лишь вторичным и приобщенным моментом по отношению к реальным поступкам. Более того, одна и та же норма может выступать и часто используется как оправдание разных, даже противоположных поступков и линий поведения. к примеру, родительский долг может означать для одного строгую опеку над своими детьми, для другого — снисходительность по отношению к ним. Вопрос о том, как выглядит нравственное предписание, переведенное на язык реальных поступков, каким поведенческим содержанием оно наполняется, всегда решается конкретно, ситуативно (применительно к определенному обществу, сфере деятельности, социальной группе, действующим индивидам и т.д.), является предметом публичного дискурса.

Вторичность нравственных предписаний, их абстрактный и относительный характер таят в себе опасность злоупотребления ими. Нравственная демагогия — одна из самых типичных и широко практикуемых форм общественного лицемерия, человеческого обмана и самообмана. Она разнообразна в своих проявлениях, но суть ее состоит в подмене нравственности нравоучительством, морализаторством, «приватизации» права нравственного суда и селекции людей по критерию добра и зла.

Таким образом, не существует универсальных моральных рецептов, позволяющих классифицировать различные формы целесообразной деятельности по нравственному критерию, а также выделять какие-то из них в качестве имеющих безусловно нравственный смысл. Человеческая деятельность структурируется по другим основаниям, предельно обобщающей формулой и субъективным основанием которых является *благо* (счастье) ее субъекта. Моральные аргументы являются дополнительной санкцией, призванной подчеркнуть и усилить роль тех или иных моментов в рамках жизненной программы субъекта, который апеллирует к этим аргументам. Насколько универсальна и безусловна мораль в своих запретах, настолько же она контекстуальна, конкретна, субъективна в позитивных проявлениях.

Моральные решения не имеют иных оснований, кроме решимости самих действующих индивидов. Вопрос «почему?» применительно к моральному выбору является некорректным, ибо он нацелен на поиск причин, находящихся за пределами этого выбора и внешних по отношению к воле индивида, в то время как специфический признак морального выбора, в силу которого он, собственно, и считается моральным, в том и состоит, что моральный выбор уходит своими корнями в добрую волю того, кто совершает выбор.

Мораль подключается к деятельности в зазоре между целями и средствами в той мере, в какой средства недостаточны для осуществления цели, а сами воплощающие цель действия не просчитываются в своих результатах, т.е. в той мере, в какой деятельность является прыжком в неизвестность и требует от субъекта решимости, риска, самоотвержения. Мораль в своей позитивной части имеет поэтому сугубо опытный характер и существует в форме конкретных случаев, наиболее удачные из которых получают достоинство образцов.

Добровольность моральных решений и принципиальная их рискованность обнаруживаются и в случае выбора отдельных поступков, однако, наиболее полно они раскрываются при выборе линии жизни, ее сознательно культивируемого смысла. Поступков много и отдельные из них можно выправить, жизнь же у каждого человека одна, ее можно уподобить спектаклю, который ставится без репетиций. В ней в отличие от театрального спектакля люди бросаются под поезд и гибнут на дуэлях без возможности снова встать и, поправив сбившиеся волосы, поклониться публике (кстати, именно трагическая необратимость жизненного процесса нашла превращенное выражение в идее абсолютного предопределения, и, когда говорится, что всему, что произошло, было заранее предопределено произойти тогда и в такой форме, в ка-

кой оно произошло, то это означает только, что ничего из того, что произошло, уже нельзя вернуть назад). Поэтому, когда речь идет о выборе линии, направления жизни, о смысле, который придает ей сам живой индивид, вопрос о воплощающих их идеальных образах и образцах имеет решающее значение: они оказываются наиболее надежными ориентирами в этом бескрайнем бушующем океане. Очень точная мысль. Нет других форм объективации нравственности, кроме нравственных индивидов, точно так же, как нет других алгоритмов конкретных нравственных решений, кроме их опыта.

Морали, как это уже подчеркивалось и вытекает из анализа ее своеобразия, нельзя научить как учат, например, складывать и вычитать числа, или играть в теннис. Поэтому не существует учителей морали подобно учителям математики или спортивным тренерам. Мораль не является специализированной формой деятельности. Несмотря на то (а может быть, как раз благодаря тому), что нет учителей морали в профессиональном значении данного слова, каждый человек своим поведением являет пример (положительный или отрицательный) нравственного поведения и в этом смысле выступает в роли учителя по отношению к своим ближним, сам в свою очередь оказываясь (часто невольным) их учеником.

Каждый индивид самим фактом своего деятельного человеческого существования источает нравственный свет, создает вокруг себя своего рода нравственно-энергетическое поле. Свет этот, однако, в разных людях горит с разной степенью интенсивности, в одних случаях он может быть бледным, едва заметным, в других — ярким, проникающим на большие расстояния. Существенно важно подчеркнуть, что нравственное начало представлено в каждом человеке, или, выражая эту мысль по-другому, человек является человеком в той мере, в какой он несет в себе это начало. Люди не делятся на добрых и злых. Добро и зло представлены в каждом человеке, хотя и в разных пропорциях. В человеческом обществе нет лиц, которые имели бы преимущественное право говорить от имени морали, «заведовать» ею, точно также в нем нет лиц, которые были бы отлучены от нее. Мораль — это область индивидуально-ответственного существования человека.

Контрольные вопросы

1. Каково этимологическое содержание и происхождение терминов: «этика», «мораль», «нравственность»?
2. Каковы значения и соотношения этих терминов в теории и в повседневном сознании?

3. Каково место этики в структуре философии? Почему этика именуется практической философией?
4. Как изменялся предмет этики от античности до Нового времени?
5. Каковы основные аргументы марксистской и ницшеанской критики морали?
6. В чем заключается своеобразие этики как науки? Имеют ли ее утверждения нравственно обязывающий смысл?
7. Каковы специфические признаки морали, определяющие ее особый статус в жизни человека и общества?
8. Что такое золотое правило нравственности?
9. Почему моральные требования имеют по преимуществу форму запретов?
10. Кто в обществе имеет право говорить от имени морали?
11. Можно ли делить людей на добрых и злых?
12. В чем заключается парадокс морального совершенства?
13. Возможно ли намеренное зло?
14. Почему добрые дела надо делать втайне?
15. Что такое негативный поступок?
16. Существуют ли моральные абсолюты, и если да, то как они могут обрести действенность в поведении человека?
17. Какова роль моральных мотивов в системе мотивации человеческого поведения?
18. Что дает основание считать нравственность формой индивидуально-ответственного поведения?

Глава 2
АКСИОМАТИКА И МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ МОРАЛИ

Аристотель, создавая этику как особую область знания, отмечал ее независимость от метафизики. Однако мораль, составляющая предметную область этики, сама имеет метафизическое измерение. Из четырех кардинальных философских вопросов, выделенных Кантом, второй, а именно «Что я должен делать?» — непосредственно относится к моральной жизни. Такой вопрос способен задавать себе именно человек — существо *конечное*, онтологически незавершенное и вместе с тем осознающее неполноту своего бытия и свое высшее предназначение, превосходящее масштабы его ординарного существования. Возможность задаваться вопросом о *долженствовании* является отличительным признаком человека разумного и характеризует присущий ему способ существования. В отличие от человека существо бесконечное (Бог, субстанция, Абсолютный дух) не задумывается о том, что ему *должно* делать, поскольку само его бытие обладает абсолютной полнотой.

Моральная диспозиция имеет под собой вполне определенные основания — наличие некоторого *субъекта (человека)*, который *осознает свою конечность (незавершенность, ограниченность своей природы) и стремится ее преодолеть (стать совершенным)*. Эта простейшая формула нравственного бытия составляет *аксиоматический базис* морали, из которого аналитически можно вывести другие существенные компоненты моральной действительности. Конечно, одного анализа понятий для построения этической картины мира недостаточно, ее следует каждый раз наполнять конкретным содержанием в соответствии с тем реальным культурно-историческим контекстом, в котором оказывается всякий моральный субъект. Ведь человек всегда пребывает в определенной исторической ситуации, а само его существование определено границами пространства и времени, которые тоже представляют собой свидетельства *конечности* его бытия (в физическом смысле).

Пределы возможностей человека как нравственного существа не совпадают с онтологическими границами его наличного бытия. Фактичность его положения в мире не отменяет иных, присущих ему, способов самореализации. В свое время стоик Эпиктет разделил все явления на два класса — на «то, что зависит от нас» и «то, что от нас не зависит». С этого разделения, которое стало основным интеллектуальным пафосом софистов, собственно и начинается этика как особая область философии. Не зависит от нас ни внешняя действительность, ни наша физическая и психическая конституция — это объективные детерминанты человеческой жизни. Что же тогда зависит от нас?

2.1. Субъективные основания морали

Аристотель видел своеобразие *моральной практики*, отличающей ее от всех других видов человеческой активности, в том, что в данном случае человек вносит определенные трансформации в некоторый подвластный его воле материал. При этом он преображает не внешний мир, а материю своей души.

Примерно ту же особенность морального отношения к действительности выделил и Кант, который называл моральный разум *практическим* — он видел его своеобразие в том, что тот «обладает причинностью в отношении своих объектов». В отличие от теоретического разума, практический разум (человек как субъект моральной деятельности) имеет дело не с независимой от него наличной реальностью, которую он должен познать. В моральном действии он сам творит предмет своего практического интереса, создает самого себя, т.е. он выступает как *причина самого себя*. Как говорил неоплатоник Плотин, конечную цель нравственного подвига — моральное совершенство, или добродетель — можно сравнить с храмом, создаваемым человеком в своей душе. Правда, в отличие от архитектурного проекта в этической практике сам строитель храма составляет одно целое с возводимым им сооружением, т.е. в нравственном деянии продуктом морального творчества становится именно человек.

Моральный субъект преодолевает ограниченность своего метафизического статуса тем, что творит самого себя, т.е. упраздняет фактичность своего бытия и становится свободным от внешней среды, которая ему неподвластна. Говоря словами Гуссерля, он выносит мир «за скобки», но не в теоретическом смысле, а в практическом. Тем самым моральная практика преодолевает границы познания, причем не в плане расширения когнитивного пространства, а в нейтрализации познавательного интереса как

такового — ведь для достижения нравственного совершенства человеку недостаточно даже абсолютного знания, поскольку оно должно сопровождаться волевым стремлением. Важно и то, что человек как творец своего нравственного бытия усваивает одну из важных моральных добродетелей — *смирение*, или скромность. Он не бросает вызов богам, претендуя на преображение или даже творение объективной реальности (хотя исторически такие проекты многократно воспроизводились), а оставляет за собой право на индивидуальную свободу в формировании своего морального образа.

Факт признания человеком горькой истины своего несовершенства составляет только *необходимое*, но не достаточное условие его морального бытия. Осознание этого диссонанса остается всего лишь феноменом мышления и представляет собой пример *теоретического отношения* к реальности. Оно должно быть дополнено *морально-практическим отношением*, т.е. быть инкорпорированным в нравственную деятельность. Для этого требуются еще усилия *воли*. Именно союз *сознания* и *воли* представляет собой *достаточное* основание для морального бытия человека.

Воля составляет часть человеческого сознания и в то же время не тождественна его когнитивному слою (понятиям, ощущениям, чувствам). Для определения специфики воли в системе морали лучше всего будет разделить два аспекта моральной действительности — интеллектуальный и практический. Их различие можно проследить на примере критики Аристотелем этической позиции Сократа, утверждавшего, что добродетель есть *знание*. В отличие от него Аристотель настаивал на том, что моральность человека проявляется в практическом действии, т.е. в поступке. При этом поступок обладает следующими качествами: во-первых, он должен быть сознательным, во-вторых, избранным преднамеренно, в-третьих, совершенным в соответствии с устойчивым *складом* души[1]. Оказывается, для человека, стремящегося к обладанию добродетелями, «знание значит мало или вовсе ничего», в то время как упражнения в добродетельных поступках означают очень много. При этом разум ни в коей мере не исключается — добродетельный поступок представляет собой акт разума, соединенный с правильным стремлением, т.е. наряду со знанием в поступке участвует такая способность души, как *стремление*. Стремление тоже непосредственно связано с разумом, но в отличие от акта суждения, которое должно быть истинным, стремление обладает качеством *правильности*. Что имеется в виду? Аристотель вводит

[1] *Аристотель*. Никомахова этика / пер. Н. В. Брагинской // *Аристотель*. Сочинения : в 4 т. М. : Наука, 1983. Т. 4. С. 83.

важное для всей последующей истории этики понятие «сознательного выбора» (выбора, предваряющего поступок) — prohaireton. Оно замещает более близкое нам понятие *воли* (в латинской традиции, особенно у Августина, оно звучит как «свободное произволение» — liberum arbitrium). Сознательный выбор — это стремящийся ум или осмысленное стремление[1].

Таким образом, добродетель связана с *правильным стремлением*, т.е. стремлением, имеющим перед собой вполне определенную и сознательно выбранную цель — благо. Нравственный человек не просто знает, что есть благо и зло, а способен стремиться к тому или другому, он *делает выбор* в пользу блага и поступает соответствующим образом. Стремление воли предполагает ее однозначную *избирательность* — выбор в пользу добра. Важнейшее качество морального выбора — не простое избрание какого-то одного морального качества в противоположность другому, а явное или неявное утверждение безусловной и бесспорной *приоритетности* одного из них (добра) в сравнении с другим (злом). Выбор воли — это *ценностное* суждение, даже если оно осуществляется бессознательно, вне дискурсивного акта. Другими словами, воля выражает моральную позицию субъекта, его жизненные установки, поэтому она составляет часть *поступка*.

Христианская мысль персонифицирует добро и зло, поскольку их носителями становятся два неравных друг другу субъекта мировой истории — Бог и сатана. Их воля обладает абсолютной значимостью относительно соответствующих им нравственных начал,0 поэтому некоторые исследователи даже говорят о «метафизике воли», отличающей христианскую этику от античной. В этом случае фактор воли превосходит даже метафизическую реальность. Во-первых, Бог своей высшей волей творит само бытие как таковое и этим волеизъявлением создает метафизическое пространство. Во-вторых, волевой или, другими словами, моральный выбор человека также имеет своим следствием соответствующий ему способ человеческого *существования* — добродетельный или порочный, подлинный или превратный. В целом добро и зло имеют под собой как метафизические, так и волюнтативные основания. Метафизически добру соответствует понятие бытия (природы), зло же рассматривается как выражение ущерба бытия (недостатка природы); в волюнтативном плане добро есть проявление активности благой воли, а зло — порочной.

Схоластик Дунс Скотт, следуя за Августином, полагал, что ничто не находится в нашей власти в такой степени, как сама воля, и никакое наше действие не принадлежит нам настолько,

[1] *Аристотель*. Никомахова этика. С. 174.

насколько *воление воли*[1]. *Воля обладает полной свободой, точнее, воля сама есть выражение свободы морального действия. В этом смысле воля имеет превосходство над разумом, поскольку не во власти разума полагать меру своему согласию с истиной, «ибо как только явлена истинность принципов из терминов или истинность заключений из исходных посылок, тотчас же подобает соглашаться по причине отсутствия свободы»*[2]. *Воля же по отношению ко всякому акту свободна и никаким объектом не принуждается ни к чему с необходимостью. Особый, сверхчеловеческий статус воли обнаружил Декарт, утверждавший, что в формальном выражении человеческая воля (свобода выбора) не уступает божественной — «к вещам, представляемым нам интеллектом, чтобы мы утверждали их или отрицали, добивались их либо избегали, мы относимся так, что не чувствуем никакого внешнего принуждения к этим действиям». Он называл ее свободой безразличия*. Отрицательное превосходство воли над разумом заключается в том, что воля оказывается по своим притязаниям обширнее интеллекта и способна преодолевать границы истины[3].

С точки зрения Канта, воля выражает способность разума определять самого себя к совершению поступков сообразно с представлением о тех или иных законах, и такая способность может быть только у разумных существ. *Добрую волю* человека, способную свободно следовать нравственному закону, Кант считал основанием самой морали и ее высшей ценностью. Для Гегеля формальная свобода воли безгранична и разрушительна: она есть стихия чистой неопределенности, и в этом элементе воли заключено то, что человек может освободиться от всего — отказаться от всех целей, даже от самой своей жизни. В то же время позитивный аспект воли выражает способность человека к самоопределению («Философия права»).

Феномен воли свидетельствует о том, что мораль открывает для человека безграничные горизонты созидания (без нее невозможно никакое моральное действие) и разрушения (она не имеет пределов). Христианская традиция видит в свободе воли величайший дар, которым Бог наделил человека. Она отличает его от животных. В то же время свободная воля в морали — это словно мина замедленного действия: как оказывается, у человека нет естественного (запрограммированного, неотвратимого, природного) стремления к благу и совершенству, к позитивным

[1] *Блаженный Иоанн Дунс Скотт.* Избранное. М., 2001. С. 447.

[2] Там же.

[3] *Декарт Р.* Сочинения : в 2 т. М., 1994. Т. 2. С. 47—48.

ценностям морали. Поэтому по своей воле, которой он свободно владеет, человек стремится к благу, хотя тем не менее само благо люди могут понимать различно, даже противоположным образом.

Моралисты по-разному определяли характер моральных полномочий человека. Одна из наиболее авторитетных версий морального поступка представлена в этической концепции Канта. Он полагал, что в той или иной эмпирической ситуации началом нравственного деяния является решимость человека действовать, следуя нравственному закону. В этом смысле всякий моральный выбор представляет собой ту нулевую точку, от которой нужно вести отсчет морального содержания поступка. Все остальные факторы, в том числе эмпирический характер субъекта или внешние обстоятельства его жизни, утрачивают свое значение, вернее, уже не обладают этическим смыслом. Они составляют всего лишь опыт прошлого, из которого моральный субъект каждый раз вырывается в своем свободном решении. Его поступок целенаправлен и спроектирован в будущее, поскольку следует понятию морального закона, в то время как физическое действие всегда детерминировано массивом прошлого опыта (эмпирической природой человека). Можно считать, что подобные акции морального выбора становятся звездными часами человека, или, как говорил Гегель, моментами выражения его «моральной гениальности», что не исключает законосообразной формы такого рода нравственного подвига.

Позже в традиции экзистенциализма подобные состояния человеческого субъекта стали рассматриваться как экзистенциальные драмы, в которых он совершает для себя выбор между «подлинным» и «неподлинным» бытием. Правда, в отличие от Канта *экзистенциальный выбор* нужно рассматривать не как акт практического разума, а как метафизическую проекцию определенного типа человеческого бытия, в которой этическое измерение человеческого существования отождествляется с онтологическим.

Одновременно кантовская *этика долга* сталкивается с серьезной проблемой обоснования мотивов, в соответствии с которыми обычный эмпирический человек отдает предпочтение долгу перед склонностями. Ведь еще до того, как человек начнет следовать моральному закону (а он может отказаться от этого), он *должен* сделать выбор в пользу морального долга, чтобы потом ему следовать. Кант настаивает на том, что моральный субъект не должен иметь какого-либо *расположения* к той или иной форме поведения, поскольку всякая расположенность (тяготение) к че-

му-либо является качеством человеческой *природы*, а не актом свободы. Что же заставляет волю человека выбирать для себя долг, отказываясь от побуждений себялюбия? В конечном счете Кант отказывается отвечать на вопрос об *основаниях* самого морального выбора, считая это априорным, т.е. первичным свойством воли. Даже принадлежность человека к умопостигаемому миру, где коренятся начала человеческой свободы, не позволяет решить эту проблему. Иными словами, хотя человек обладает определенной, пусть и двойственной, природой (чувственной и умопостигаемой), свобода морального выбора не имеет оснований в его природе.

Знаменитый категорический императив Канта, представляющий собой практическое требование, заставляет человека в каждой конкретной ситуации выбирать такое правило поведения («максиму его воли»), которое гипотетически (в возможности) могло бы стать всеобщим законом. Таким образом, задача морального субъекта заключается в том, чтобы перед совершением любого поступка каждый раз проводить мысленный эксперимент с целью умозрительной апробации выбранного им варианта действия. Он должен придать своему *частному* решению *всеобщий* смысл, иными словами, стать творцом универсальной моральной Вселенной, в которой его личный выбор предстал бы в качестве закона, лежащего в основании этого идеального мира. Как видим, великий моралист возлагал на эмпирического человека решение чрезвычайно сложной интеллектуальной задачи —превращать казусы своей жизни в конструктивные принципы построения моральной действительности.

Другое понимание моральной практики ищет более прочную опору нравственности в устойчивых структурах человеческой личности, которые определяются как *склад души* (heksis у Аристотеля), *сущность души* (метафизический термин ousia у Плотина) или человеческая *природа* (такое представление характерно для европейской философии Нового времени). Как считал Аристотель, мы выбираем определенный склад души еще до того, как он сложился, но после его формирования действуем сообразно с ним. В этом случае сама моральная расположенность человека становится производной от некоторых поведенческих стереотипов, укорененных в человеке изначально или отложившихся в его сознании в качестве некоторой моральной матрицы возможного поведения. Есть добрые расположения души, а есть злые, и они диктуют соответствующие им формы человеческого действия.

Чаще всего нравственное самоопределение субъекта даже не нуждается в процедурах моральной рефлексии, на которой строится этика Канта. В *этике добродетелей* нравственное начало, претворившееся в устойчивую субстанцию — природную расположенность, склад души, или моральный характер, — в той или иной проблемной ситуации механически (привычно) выстраивает соразмерную ему логику поведения морального субъекта, в значительной мере освобождая его от рефлективных процедур и душевных колебаний. Этот склад души или ее сущность составляют *моральную предрасположенность* человека, на которую опирается его этический выбор, хотя сама эта структура «складывается» или на основании предваряющих ее моральных качеств естественного свойства, или благодаря нравственному опыту, упражнению и повторению.

На вопрос о том, какой мотив побуждает нас выбирать долг перед склонностями, Спиноза сказал бы, что такова природа нашей души: всеми теми совершенствами, которые кажутся нам привходящими, душа человеческая владела уже от вечности[1]. Откуда же берутся пороки? Они являются следствием искажения первоначальных благих задатков души, которые обусловлены многими эмпирическими обстоятельствами ее жизни, от нее не зависящими. На тот же вопрос Аристотель, возможно, ответил бы так: «Я следую моральному закону, потому что такова моя природа, которая сложилась во мне как склад моей души в результате воспитания и привычки. Если бы я был человеком порочным, я бы тоже однозначно действовал в соответствии с порочным складом моей души»[2].

Основательность моральной привычки превращается в добродетель, которая позволяет человеку обладать прочными моральными устоями, не подверженными колебаниям человеческой мысли. Кроме того, что эти устои формируют нравственный характер, они избавляют человека от гамлетовского комплекса «бессильной мысли», перекладывая тяжесть волевого решения на сложившийся моральный характер, или некую устойчивую сущность, и достигая своеобразного автоматизма ее реакций на вызовы, идущие из внешнего мира. В этом смысле, добродетель как привычная форма поведения в определенной мере гасит напряжение морального выбора между многообразными жизненными альтернативами и снимает с человека бремя его *свободы*. Хотя Аристотель не освобождает «добропорядочного человека» от необходимости принимать правильные решения (судить) в каждой отдельной жизненной ситуации на основании сложившегося у него *рассу-*

---

[1] *Спиноза Б.* Этика // *Спиноза Б.* Сочинения : в 2 т. СПб., 1999. Т. 1. С. 471.

[2] *Аристотель.* Никомахова этика / пер. Н. В. Брагинской // *Аристотель.* Сочинения : в 4 т. М. : Наука, 1983. Т. 4. С. 107—108.

дительного склада души, поскольку тот еще остается в этическом пространстве, где необходим моральный выбор[1].

Правда, следует отметить, что кантовская версия нравственного самоопределения как симультанной, мгновенной акции разума на ту или иную жизненную ситуацию также включает в себя представление об определенных константах этического сознания, позволяющих ему соответствовать стандарту *моральной вменяемости* — сохраняющемуся в течение времени тождеству его нравственных качеств, которые опираются на единство личности. Это позволяет нам говорить о таком человеке как о *добродетельном*.

В обеих представленных выше версиях морального самоопределения субъекта важную роль играет представление о формировании в его сознании устойчивых центров нравственной ориентации, позволяющих ему выносить однозначные ценностные суждения в соответствии с теми или иными жизненными казусами. В этической традиции эти прочные кристаллы моральной природы получили название *добродетелей*.

2.2. Объективные основания морали

Объективной составляющей моральной действительности является существование *моральных ценностей* — идеальных сущностей, обладающих высшей значимостью для этического сознания. В силу формальной неопределенности этих объективных принципов они могут называться по-разному — моральными заповедями, требованиями, максимами, императивами и др. При всем разнообразии они обладают типологическим сходством — *устойчивостью*, *нормативностью* и *императивностью* относительно эмпирической практики человека. Моральные ценности выступают в качестве некоторых общезначимых стереотипов или правил, моделирующих формы человеческого поведения и создающих своего рода законодательную базу для регулирования нравственной деятельности. Эти идеальные этические основания обладают принудительной силой по отношению к человеку, чаще всего выступая в качестве общественных *нравов* или привычных форм поведения.

Можно считать, что моральные ценности выражают *содержание* морального закона. Ценность становится законом, когда принимает форму долженствования для отдельного индивидуума, который совершает некоторый поступок. Например, запо-

[1] *Аристотель*. Никомахова этика. С. 104.

ведь «Не лги» выражает ценность правдивости и искренности в человеческих отношениях, а моральным законом становится тогда, когда человек осознает, что он *должен* следовать ей в своем поведении. В любой нравственной ценности явно (актуально) или неявно (потенциально) присутствует нормативный и императивный смысл. Нужно заметить, что в отличие от законов природы моральные законы представляют собой общезначимые требования императивного характера, обращенные исключительно к *сознанию* субъекта: он не просто *должен* их исполнять, но и *может* это сделать, что предполагает свободу его волеизъявления. В то же время это не исключает и отказа от исполнения морального закона, что в отношении естественного (природного) закона невозможно. Развивая тему метафизики нравов, Кант конституировал два типа бытия — наличное бытие (Sein) и бытие-долженствование (Sein-Sollen). Первый род бытия составляет предмет традиционной метафизики как учения о сущем, т.е. о том, что *есть*. Вторая же его разновидность представляет собой базис нравственной философии, имеющей дело с «как бы бытием», с бытием в виртуальном измерении, или в повелительном (императивном) наклонении — его «еще» нет, но оно *«должно быть»*. Это всегда осуществляемый самим субъектом идеальный проект его бытия, кристаллизацией которого является моральная ценность (моральный закон).

В отличие от морального закона *естественный закон* (природная закономерность) всегда совпадает с сущей, наличной реальностью, и последняя немыслима вне этого закона, определяющего сам характер ее существования: реализация объективных законов природы, в том числе и метафизических, от человеческого выбора не зависит. Моральная же действительность включает в себя два плана — *должного* и *сущего* бытия. Моральные ценности, представляющие сферу должного, характеризуются только *возможным* бытием; как говорят, они обладают *значимостью, но не действительностью*. Их своего рода метафизическая беспочвенность усиливается и тем обстоятельством, что создатели теории ценностей, представители Баденской школы неокантианства Риккерт и Виндельбандт, наделяли этические абсолюты трансцендентальным, т.е. запредельным по отношению к эмпирическому миру, бытием. Они полагали, что эти ценности имеют безусловную значимость для морального сознания, но не обладают реальным эмпирическим существованием, отсутствие которого, как видим, не влияет на репутацию нравственного закона. Моральная практика человека опирается исключительно на *идеальные* предпосылки, поскольку мотивирована принципами, весьма далекими от ре-

альностей повседневной жизни. Что же может придать им статус действительных в метафизическом смысле? Только моральный выбор человека.

Позитивный нравственный поступок представляет собой манифестацию морального закона (заповеди), другими словами — означает переход его из сферы возможного в сферу действительного, пусть даже мера исполнимости морального закона ограничена эмпирическими условиями человеческого существования. В свою очередь отказ человека исполнять требования, предъявляемые ему моральной заповедью, оставляет за последней статус идеальной сущности, обладающей лишь потенциальным бытием. Вот как определил своеобразие бытия ценностей немецкий метафизик Николай Гартман в своей книге «Этика»: «Ценности существуют независимо от степени их осуществленности в действительном. По сравнению с действительным они означают лишь некое требование, долженствование бытия, но не означают безусловной необходимости, реального принуждения... Нравственные принципы в этом смысле — исключительно нереализованные, или же не полностью реализованные ценности»[1].

Отсюда можно заключить, что в моральной практике человек наделяется особыми креативными полномочиями метафизического порядка — как в отношении своего собственного бытия (он способен по своему выбору обрести тот или иной нравственной образ), так и относительно высших моральных ценностей (человек имеет возможность придать им соответствующий эмпирический статус). Кроме того, своеобразие моральной деятельности заключается в том, что всякий человек, решающий нравственные задачи, сам формирует тот реальный этический контекст, в который вписывается его поступок. Моральная действительность обретает свое актуальное существование только в тот момент, когда человек принимает волевое решение, заданное определенной этической нормой, т.е. когда он действует в соответствии с присущим ему пониманием добра и зла. До этого, как уже отмечалось, моральные ценности пребывают в форме потенциального бытия, а человеческое поведение остается этически нейтральным. Следовательно, генератором моральной жизни оказываются сознание и воля человека. В сравнении с моральной сферой физический мир представляет собой пространство безличной реализации объективных законов, существование которого нисколько не зависит от волеизъявления тех отдельных объектов, из которых оно складывается, — они просто лишены возможности распоряжаться своим бытием.

[1] *Гартман Н.* Этика. СПб., 2002. С. 130.

2.3. Архетипы морального сознания

Античная мифология, которая представляет собой первичный духовной опыт европейской культуры, оказывается чрезвычайно важным этапом в формировании фундаментальных установок морального сознания. В то же время отношение мифа к привычным для нас нравственным ценностям весьма неординарно. Для нас важно проанализировать некоторые формальные элементы мифологического повествования, в которых, на наш взгляд, заложены универсальные принципы, определившие впоследствии характер самого этического дискурса.

Первое знакомство с классическими мифологическими преданиями обнаруживает парадоксальный факт определенной нечувствительности мифа к нравственному началу в жизни богов и людей. Это отдаляет миф от морали. Вместе с тем более внимательный анализ показывает, что значимость этих древних сказаний в становлении моральных понятий определяется не только их предметным содержанием, которое нередко наглядно выражает определенный этический смысл или тяготеет к моральной дидактике. Более значимым оказывается наличие в мифологическом тексте некоторых *формальных* компонентов, исторически усвоенных иными типами духовной практики человека, в частности философией и моральной теорией.

Иногда влияние мифа на формирование нравственного миропонимания было определяющим. Миф закладывал в основание теоретической картины мира некоторые универсальные смысловые схемы, моделирующие сами формы понимания человеком его места в мире и создающие качественно определенный образ реальности. Эти первичные матрицы человеческого сознания можно назвать *архетипами* культуры. Важно и то, что вместе с ними мораль унаследовала от мифа *иерархическую систему* ценностных ориентиров, получивших в нравственной жизни человека отчетливый нормативный смысл. Возможно, роль первоначального посредника между *мифологическим повествованием* и *этическим суждением* сыграла *греческая метафизика*, которая придала глубинным интуициям мифа более рациональную форму. Все эти исторические разновидности духовного опыта человечества не только хронологически следовали одна за другой, но часто сосуществовали в одном идейном пространстве, оппонируя друг другу и взаимно обогащаясь. Мы можем говорить о двух типах моделирующих систем, сыгравших определяющую роль в конструировании *нравственного отношения* человека к миру — о *мифологии* и *философии (метафизике)*. Обратимся к первой.

Будем рассматривать миф в качестве *символической* (чувственно-зримой) формы представления первичных мировоззренческих смыслов. Крупнейший русский эллинист А. Ф. Лосев полагал, что в основании всей античной культуры лежит архетип древнейшего греческого мифа о Дионисе-Загрее. Можно сказать, что он задает масштабную топологию античного космоса, в котором человек занимает подобающее ему место. Фабула мифа такова: у Зевса от дочери его Персефоны рождается сын, который получает имя Диониса-Загрея (нисколько не осуждаемый самим мифом казус кровосмешения в божественном семействе подчеркивает *моральную нейтральность* этого сюжета). Ревнивая Гера насылает на него чудовищных титанов, которые преследуют божественного младенца. Они долго не могут его поймать, наконец, обманом настигают его, разрывают на части и съедают. Разгневанный Зевс испепеляет титанов, а из их праха создает людей. Отсюда следует, что в человеческом индивидууме, созданном из смеси двух стихий, соединяются два начала — божественное (от Диониса-Загрея) и животное (от титанов); они соответствуют двум субстанциям, их которых складывается человек — душе и телу. В знаменитых дионисийских мистериях происходил обряд причащения каждого посвященного к плоти жертвенного животного: поедая воплощенную в нем сущность бога, он становился частью божества и тем самым соединялся с ним в одно целое. В культовой практике секты орфиков мистериальный опыт дионисизма получил определенное теоретическое выражение, но самое глубокое осмысление этого предания произошло значительно позже, на закате античной культуры — в комментариях неоплатоников.

Дионисийский ренессанс начался в европейской культуре с появлением работы Ницше «Рождение трагедии из духа музыки» (1871), позже он затронул и русскую философскую мысль (В. В. Иванов, А. Ф. Лосев). Последний всплеск дионисизма представляет собой творчество корифея постмодернизма Ж. Делеза («Различие и повторение» и др.). Таким образом, в истории европейской интеллектуальной и этической традиции дионисийская тема не является случайной. На ее основе выстраивается следующая система априорных смысловых различений (оппозиций) и соответствующая им ценностная иерархия морального порядка.

Божественное начало (душа) рассматривается как основание *цельности* и *единства* человеческой сущности — это аполлоническая ипостась Диониса. В то же время титаническая составляющая человеческой природы (тело) выступает как носитель *разделения* и *отчуждения*, т.е. как образ *раздробленного* или *приватного* бытия, онтологически — хаоса[1]. Телесная субстанция представляет *частную* природу субъекта, это принцип индивидуации, в то время как душа выражает момент *универсально-всеобщего* в человеческом существе: тела разделяют людей, души — соединяют.

Божественное *выше* титанического и *лучше* его.

Общее (цельное) выше и лучше частного (раздельного); тотальность доминирует над индивидуальностью.

Душа *выше* и *лучше* тела. Как полагали орфики, тело есть гробница души, и эта идея легла в основание античного *пессимизма*, о котором говорил Ницше. В самом деле, неужели пожелание Сократа накануне его казни принести петуха в жертву богу врачевания Асклепию было всего лишь шуткой? Нет, он в самом деле видел себя тогда на пороге освобождения от жизни. Как оказывается, ключевая проблема моральной теории о *смысле человеческого существования* решалась этим мифом достаточно однозначно — и не в пользу земного, эмпирического существования человека. Это звучало так: пребывание души в теле, земное существование человека есть *зло*. Моральная философия платонизма подхватила этот негативный мотив орфического предания и пронесла его через всю тысячелетнюю историю античной культуры. Эмпирическое существование человека могло быть не только объектом метафизического пренебрежения, как в платонизме, но и морального равнодушия, что мы обнаруживаем в стоицизме. Само существование человека стоики относили к числу вещей «безразличных» с нравственной точки зрения. По их мнению, естественная человеческая жизнь, одинаково присущая как мудрецу, так и профану, сама по себе никакими моральными качествами не обладает, хотя в относительном смысле может быть более «предпочтительной», чем смерть.

Душа бессмертна и вечна, а тело смертно и тленно.

Соединение с богом есть путь достижения человеком религиозного и нравственного *совершенства*, поскольку в этом случае человек обретает не только *полноту* своего бытия — становится из раздельного цельным, но и высшие *нравственные* качества, так как приобщается к наилучшему. Речь идет о религиозном спасении.

Таким образом, в мифологической традиции индивидуальное существование каждого отдельного субъекта предстает как

---

[1] «Дионис разрывается на части Титанами, а соединяется Аполлоном... Поэтому он сводится воедино и собирается, т.е. возрождается от титанической жизни к единовидной» (см.: *Олимпиадор.* Комментарий к «Федону» // Фрагменты ранних греческих философов / изд. подг. А. В. Лебедев. М., 1989. Ч. 1. С. 58—59).

следствие и результат первичной бытийной катастрофы — расщепления первоначального единства божественной субстанции на множество элементов. Из них складывается система мироздания, частью которой становится отдельный человеческий индивидуум. О том же повествует и священная книга ариев «Ригведа», где саморазделение единого божества Пуруши оценивается как первичная жертва, приносимая им ради творения многообразного мира. В логико-метафизическом контексте это обозначает *жертву всеобщего в пользу частного*, а в ценностной иерархии универсума акт расщепления единого субстрата бытия представляет собой переход мира от лучшего состояния к худшему. Поскольку целью всякого морального стремления является достижение блага (наилучшего), то высшим религиозно-нравственным мотивом стремлений каждого индивидуума становится соединение его со своей исконной божественной сущностью, общей для всех людей. Поэтому данный акт будет представлять собой *жертву частного ради всеобщего*. В нравственном законе, составляющем исходную *нормативную* базу всякой моральной практики и облеченном в форму общезначимости и всеобщности, можно видеть своеобразное превращенное выражение первичной *тотальности* мифологического субстрата, которой подчиняется *единичная* природа каждого отдельного индивидуума.

Наряду с мифологической парадигмой существует также и *метафизическая парадигма морали*. Классическая метафизика исследует первичные причины и начала всего сущего. Это наука о «бытии как таковом» (Аристотель). Но, как оказывается, она не просто говорит о бытии, а разделяет его на два уровня, каждый из которых наделяется специфическими характеристиками, представляющими присущий им способ существования. Высший слой бытия определяется как *истинно сущее* бытие (to ontos on), постигаемое умом, низший — как бытие эмпирическое, мнимое, доступное чувствам. Впервые это различение осуществил Парменид. Для нас важно, что оба уровня реальности разделялись в соответствии с *ценностной* градацией бытия, где истинно сущее представляло высшую степень *совершенства* во всех отношениях, в том числе и в моральном. Верхний слой реальности — *наилучший* из всех возможных и являет собой объект всех человеческих стремлений. Аристотель доказывал, что истинной целью стремлений каждой отдельной вещи, в том числе и человека, является достижение соразмерного ему блага, и определил в качестве общей цели некое высшее Благо как предмет интеллектуального созерцания. Платон, который вслед за Парменидом осуществил

дихотомию бытия, пошел еще дальше — в своем желании найти самое прочное основание для всего сущего он попытался выйти за границы самой метафизики: идея Блага оказалась за пределами бытия. Платон первым высказал мысль о несовпадении границ этики и метафизики.

В платоновской метафизике действительность обрела такие очертания, которые во многом определили картину мира на протяжении всех последующих эпох. Какие же значимые положения этой доктрины внаиболльшей мере повлияли на моральную философию в целом?

1. Универсум выстраивается как иерархия реальностей — от высших к низшим и наоборот. Метафизическая иерархия выступает в единстве с ценностной, действительность наделяется не только смысловыми, но и ценностными приоритетами, иными словами, мир наполняется нравственным смыслом. Стремление низших слоев реальности к достижению совершенства становится движущей силой универсума.

2. Истинно сущее бытие выступает в качестве модели и образца (платоники говорят об архетипе и парадигме) для всего остального мира. Между ними устанавливается отношение причастия, подражания, уподобления. Способ существования, отличающий истинно сущее бытие, становится *нормативным* для эмпирической реальности.

3. Истинно сущему свойственна абсолютная полнота бытия, а его единичные подражания только причастны к существованию. Правда, в аксиологии Баденской школы неокантианства высшие ценности лишаются полноценного метафизического статуса и наделяются виртуальным существованием, что не лишает их нормативного характера. Эмпирический человек у Платона наделен *конечным* бытием.

4. Категории истинно сущего представляют собой логический *вид* бытия и обладают некоторой универсальной природой, поэтому всякая *индивидуальность* рассматривается как ущерб первичной цельности эйдоса. Принципом индивидуации отдельного сущего чаще всего оказывается материя.

Платоновский идеализм представляет собой преимущественно апологию тотальности перед единичностью, где отдельный индивидуум не имеет надежных оснований в бытии. Положение частного субъекта в логическом и метафизическом универсуме изменилось только в поздней античной и в христианской философии, где каждая единичность обрела для себя исключительные основания в высшей сфере — собственную вечную идею в умопостигаемом мире или замысел о себе в божественном уме.

Всегда ли метафизическая шкала бытия совпадала с ценностной? Нет, у Аристотеля среди его высших категорий, которые определяют бытие как таковое, нет ни одной, имеющей отношение к моральным (ценностным) определениям действительности. Видимо, Аристотель допускал возможность суждения о сущем, которое могло быть аксиологически нейтральным.

Таким образом, оппозиция единичного и всеобщего, представленная в форме коллизии универсального закона и частных свойств индивидуума, обнаруживается в самих основаниях морали. Заметим, что традиционные этические концепции расценивают многообразные проявления индивидуальной человеческой природы в качестве склонностей (слабостей) единичного субъекта, которые следует преодолевать, ориентируясь на этические универсалии. В традициях классической моралистики любое «лица необщее выражение» будет выглядеть как отклонение от *нормы* нравственного бытия.

Объективный моральный код культуры. Культурная среда, в которой существует моральный субъект, усваивает первичные оппозиции части и целого, единого и множественного, цельности и раздельности, актуализированные в мифологическом и метафизическом дискурсе, и адаптирует их применительно к уровню ординарного сознания. Они складываются в первичный культурный код, который определяет фундаментальные измерения морального бытия человека в мире и маркирует само этическое пространство. В этом смысле мораль можно рассматривать как знаковую систему, где каждый символ, несущий некое моральное содержание, соотносится со своим специфическим архетипом из сферы первичных оснований культуры и семантически связан с ним. Определения морального добра и зла соизмеряются с некоторыми ценностными ориентирами в культурном пространстве, им также соответствуют известные универсалии культуры. Перед нами как бы два измерения морального термина — его эмпирическая поверхность и парадигмальная глубина, этическая форма и первичный культурный смысл.

2.4. Стратегия морального сознания

В пространстве нравственной жизни нас подстерегают две опасности — *абсолютизма универсального закона*, когда упраздняется индивидуальное своеобразие морального выбора человеческого субъекта, и *произвола субъективной воли*, которая уже не нуждается в объективном моральном законе. В первом случае теряется носитель морального начала — субъективная воля человека, во втором — моральное сознание утрачивает необходимые ему ориентиры нравственной жизни. Отсюда вытекает важная задача морального сознания — сохранить в моральном поступке его нормативное содержание, не подавляя при этом личности субъекта морального действия. Здесь можно говорить о двух определяющих стратегиях морального сознания — *тоталитарной* и *персональной*.

В основе понимания морального закона как формально всеобщего принципа всякого практического действия лежат не столько соображения социальной прагматики, адаптирующей всякое частное действие индивидуума к потребностям коллектива (хотя в тех или иных случаях их тоже нельзя исключать), сколько описанный выше мифологический архетип тождества и цельности первичного начала бытия. Важно то, что в данную схему порождения мира и человека была вписана совершенно определенная ценностная иерархия, в которой изначальным состоянием всего сущего объявлялась единичность и тождество его исходного субстрата. Он един и обладает абсолютной первичностью в космической эволюции. Его важнейшим и существенным свойством является цельность, т.е. неразделимость (нераздельность). Таким образом, в архаическом сознании мы имеем дело со своеобразной *метафизикой целомудрия*, аналогом которой становится моральная *добродетель* (*греч.* sophrosune — целомудрие —означает, кроме того, духовное здоровье).

В мифе первый акт космической эволюции представляет собой опыт *энтропии* — трагедию расчленения божественной плоти на профаническое (титаническое) множество единичностей, или индивидуальностей. Метафизика говорит несколько поиному — об утрате цельности и единства первичной субстанции и о последующих метаморфозах отдельных ее элементов. В свою очередь на языке морали, неявно звучащем в мифологическом и метафизическом дискурсе, это означает утрату *целомудрия*. Христианская традиция также утверждает, что моральный опыт человечества дается ценой потери человеком своей первоначальной невинности в обмен на знание добра и зла. Повествование Книги Бытия о грехопадении прародителей рода человеческого представляет собой еще один пример влияния религиозной парадигмы на формирование нравственных идей.

Очевидно, что в такой обратной перспективе, встроенной в логику мифа, метафизики и морали, всякое *вторичное* образование (в нашем случае это единичная индивидуальность) оказывается всегда в худшем статусе по сравнению с исходным ори-

гиналом. Еще одна аксиома, лежащая в основании архаического сознания и античной метафизики, гласит, что причина существует не только *раньше* следствия, но оказывается всегда *выше, лучше* и *совершеннее* его. Поэтому творение множества вещей из единого субстрата выступает как *утрата* во всех смыслах, в том числе и ценностном. Неотъемлемой чертой такого опыта становится экзистенциальная *ностальгия* — желание вернуться в первичное цельное лоно бытия для обретения утраченного совершенства, или комплекс «потерянного рая». Другими словами, часто *небытие* индивидуальности, являющееся следствием разрушения субстанциального тождества, оказывается более предпочтительным, чем ее *бытие*. При этом в соответствии с ретроспективной логикой мифа ординарные представления о конструктивных и деструктивных ценностях жизни оказываются перевернутыми с ног на голову. Например, уже в Новейшее время З. Фрейд обнаруживает тягу (влечение) к смерти и разрушению индивидуальности во всех рожденных существах («По ту сторону принципа удовольствия»), что выражается у него в концепте Танатоса, заимствованного им из античной мифологии и из доктрины Эмпедокла. Иногда физическая смерть может мыслиться не просто как возвращение, но и как символ нового рождения[1].

Из постулата о первичном единстве, лежащем в основании всего сущего, следуют важные выводы экзистенциального и этического порядка. Появившись на свет в результате распада субстанциального тождества первоначала, отдельный человек несет на себе *вину* своего частного существования, или *бремя своей индивидуальности*, от которого он стремится избавиться ради обретения высшего смысла своего бытия в субстанциальном тождестве Абсолюта. Особенно отчетливо опыт самоупразднения частного бытия представлен в традиции мистического познания у Плотина, где высшие состояния души мыслятся в терминах «опрощения» (haplosis) — стирания ее специфических родо-видовых и индивидуальных признаков, «единства» души и первоначала (henosis) и их «тождества» (tautotes) (Плотин. Эннеады. VI. 9 и др.).

[1] Поразительной иллюстрацией этой идеи может служить эпизод гибели старого машиниста в результате несчастного случая, описанный в повести Андрея Платонова «Происхождение мастера»: «Машинист-наставник закрыл глаза и подержал их в нежной тьме; никакой смерти он не чувствовал — прежняя теплота тела была с ним, только раньше он ее никогда не ощущал, а теперь будто купался в горячих обнаженных соках своих внутренностей. Все это уже случалось с ним, но очень давно, и где — нельзя вспомнить... Наставник вспомнил, где он видел эту тихую горячую тьму: это просто теснота внутри его матери, и он снова всовывается меж ее расставленных костей, но не может пролезть от своего слишком большого старого роста...».

Мистическая традиция Православия (Ареопагитики, Максим Исповедник) даже терминологически во многом воспроизводит эту модель, которая характеризуется тем, что в ней религиозный, метафизический и этический аспекты сливаются воедино. Она обладает актуальным звучанием и в наши дни[1]. Правда, здесь речь идет не просто об объективном моральном законодательстве самом по себе, а о реализации в нем воли Верховного Подателя морального закона — Бога. С ней сливается воля частного субъекта нравственного деяния — человека, при этом человеческая воля полностью утрачивает свою «субъективность», т.е. свою специфическую энергию и отличительные свойства. Она целиком выражает себя в законе и сама становится законом, но только потому, что полностью претворяется в нем.

Именно против такого понимания возможностей ординарного субъекта нравственной жизни и выступал Кант — он допускал тождество морального закона и максимы человеческой воли только относительно *святой* воли, которая, по его мнению, не присуща человеку как моральному субъекту. «Слабость» человека, ограниченность его воли, т.е. *конечность* человеческого существа остается его метафизическим свойством, отличающим его от Верховного Законодателя. Не случайно М. Хайдеггер в своем комментарии к Канту подчеркивал, что способность задаваться вопросом о долженствовании является не просто отличительным признаком человеческого существа. По его словам, сокровенный интерес человеческого разума заключается не в том, чтобы устранить эту конечность морального субъекта, а в том, чтобы ее сохранить[2]. Этика Канта удерживает бытие единичного субъекта морального действия тем, что не дает его частной воле раствориться в универсальной стихии морального императива, хотя тождество этой воли и морального закона рассматривается им как высшая,

[1] Об этом свидетельствует следующий фрагмент из современного исследования по моральной философии, где описан нормативный опыт религиозного (православного) сознания в области морали: «Здесь раскрывается религиозная глубина практического духа, где действует наша воля и святая чистая верховно-законодательная воля, где наша воля *есть* чистая, а верховная воля существует как наша, где в нашей самости не остается ничего внешнего, инозаконного, субъективно-чувственного и случайного, где избрание нашей воли само непосредственно есть добро воления субстанциального... где субъективности в отличие от чистой воли к нравственному добру уже более нет: максима воли прямо есть закон и живет законом» (*Судаков А. К.* Абсолютная нравственность: этика автономии и безусловный закон. М., 1998. С. 232).

[2] *Хайдеггер М.* Кант и проблема метафизики. М., 1997. С. 126.

хотя и недостижимая, цель нравственной деятельности человека (идеал человеческой добродетели — когда максимы человеческой воли станут всеобщими законами).

Эта охраняемая этической теорией зона напряжения между *должным* (моральным законом) и *сущим* (конечной эмпирической природой человека) позволяет уберечь от разрушения один из постулатов морального бытия, о котором говорилось выше, — отношение *долженствования,* открывающее перед человеком перспективу нравственного совершенствования. Характерно, что Кант, желая отстоять своеобразие морали, различал два типа нравственных действий, одни из них совершаются *сообразно долгу* (pflichtgemäß), другие — *по долгу* (aus Pflicht). По его мнению, только второй тип может считаться действительно моральным, поскольку в нем человек действует исключительно из уважения к моральному закону, т.е. осознает дистанцию между собой как эмпирическим существом и высшей нравственной ценностью, которая служит для него образцом (отношение долженствования). В случае же действий, исполняемых *сообразно долгу* (легальных), поступок обладает лишь *видимостью* морального, поскольку может совершаться и по склонности[1]. При этом законосообразность поступка как бы сливается с иными, неморальными мотивами совершаемого действия, и человек теряет представление о законе, который он должен исполнять (сущее в какой-то мере отождествляется с должным). Дистанция между человеком и обращенным к нему моральным требованием исчезает. Отсюда становится понятным смысл почти анекдотического неприятия Кантом возможности *моральных чувств* — они заставляют этического субъекта забыть о границах своей *конечной* природы, наделяя ее нравственным содержанием (чувства представляют собой естественные, т.е. эмпирические склонности субъекта). С точки зрения Канта нельзя *любить* моральный закон, поскольку любовь соединяет человека с законом, его можно только *уважать*, так как чувство *уважения* всегда оставляет дистанцию между ними. Кант просто хочет в моральной жизни сохранить за человеком частный статус его бытия как морального субъекта.

Очевидно, что всякое тяготение к отождествлению нормативных и эмпирических компонентов моральной жизни, другими словами, максим индивидуальной воли и требований нравственного закона, подрывает суверенность и автономию нравственного

[1] Так же рассуждает и Аристотель, когда говорит, что добродетель есть склад души не только *согласный* с верным суждением, но и *причастный* к нему (*Аристотель.* Никомахова этика. С. 189).

опыта человека и лишает морального субъекта его собственного лица. Чтобы сохранить его, он должен следовать постулатам своего морального бытия, т.е. настаивать на различии, существующем между индивидуальной человеческой природой и субстанцией нравственного закона. Можно сказать, что моральный индивидуум остается неделимым атомом первичной этической диспозиции, который не может самоупразднится в тотальной стихии верховного закона. Здесь раскрывается одна из фундаментальных характеристик морального бытия человека, которую можно считать формой выражения *персональной* значимости человека как субъекта нравственной жизни. Моральное самоопределение предполагает определенную форму *отношения* человеческой личности к нравственному *закону*, который она должна исполнять. Любая попытка преодоления этико-метафизической дистанции между этими двумя необходимыми элементами системы моральных отношений приведет к их исчезновению, а значит, к опустошению этического пространства.

В этом заключается известный *парадокс морального перфекционизма* когда достижение нравственного совершенства, являющегося целью стремлений всякого нравственного существа, приводит к смысловому коллапсу самого субъекта моральной жизни — ему не к чему будет больше стремиться. Апологеты универсализма и общезначимости моральных заповедей зачастую преуменьшают значимость того факта, что нравственный поступок предполагает участие в нем личной воли человека, которая является выражением глубинных основ индивидуальной жизни каждого участника морального действия. Другими словами, в моральном акте участвуют два актера — человек и закон, но только один из них (человек) наделен персональными качествами, которые выражают неповторимый и частный опыт его внутренней жизни. А ведь именно такой опыт и лежит в основании всякого морального выбора, который является продуктом *решимости* моральной воли субъекта. Таким образом, всякий нравственный поступок выступает как подвижное *равновесие* между императивностью безличного универсального закона и решениями личной воли отдельного индивидуума.

Экзистенциализм, который отвергает всякую объективацию человеческого существования и настаивает на уникальности и неповторимости всякой единичной экзистенции, не принимает самой идеи морального закона, навязывающей человеку усредненные, клишированные формы бытия. Поэтому мысль о всякого рода моральных универсалиях и тотальностях глубоко чужда ему. У Сартра речь идет о полной свободе человека от всех определен-

ностей прошлого и настоящего, а единственное определение его существования — тот проект, который он каждый раз на себя «набрасывает», чтобы в следующей жизненной (экзистенциальной) ситуации иметь возможность от него отказаться[1]. Экзистенциализм отказывается от традиционного представления о моральном законе как объективном нормативном принципе и модели человеческого поведения, имеющей общезначимый и необходимый характер для каждого человеческого существа. На первый взгляд, это разрушает само понятие морали как законосообразной практики.

Экзистенциализм дает основания для подозрения в определенной нигилистичности его этических установок, поскольку отрицает принудительный характер существующих моральных ценностей в ситуации человеческого выбора. Однако, если он и отвергает приоритеты *объективной* составляющей морального бытия (общезначимый моральный закон), то не утрачивает интереса к *субъекту* моральной деятельности — человеку, который оказывается в центре его интеллектуальных поисков, которые все еще осуществляются в моральном поле.

Во-первых, потому, что каждый персональный проект свободы налагает определенную *ответственность* на его создателя. Хотя он не может претендовать на универсальность принятого им решения, тем не менее, если человек начинает действовать как моральное существо, он обязан желать вместе со своей свободой также и свободы других людей. В этом случае можно говорить о *доброй воле* этого человека и его чистой совести (Ж.-П. Сартр: «Экзистенциализм — это гуманизм»). Во-вторых, в экзистенциализме сохраняется такая моральная константа, как личная свобода нравственного субъекта. В-третьих, тяготение экзистенции к абсолютной самости вовсе не означает отсутствия у нее каких-либо ценностных приоритетов, или, другими словами, моральной ответственности. Эта воля тоже выбирает из двух возможностей — быть самой собой в соответствии с ее онтологическим статусом или предать забвению свою свободу в обмен на соблазны публичного признания.

Важнейшую роль начинает играть метафизическое различение «подлинного» и «неподлинного» бытия человека — об этом идет речь в экзистенциальной концепции К. Ясперса и у М. Хайдеггера («Бытии и время», 1927). Соответственно, здесь присутствует важный для любой моральной доктрины нормативный элемент —

[1] Известны и другие, даже более «экстремальные» версии человеческой свободы, в частности в дзэн-буддизме, где человек должен отречься от всяких привязанностей вообще, в том числе и от интереса к собственным проектам.

представление о том, что человек должен соответствовать своему истинному предназначению. Хайдеггер даже говорит о его «долге» (Schuld) перед «своей собственной способностью быть»: единичное сущее обязано себя сохранять.

В качестве своеобразного рефлекса экзистенциальной метафизики морали, содержащей в себе также некоторые постмодернистские идеи, выступает программа «философии поступка» М. М. Бахтина, который утверждает бытийное или жизненное тождество морального *поступка*, преодолевающего разрыв между отвлеченной моральной нормой и живой активностью морального субъекта. Это позволяет говорить о *цельности* его нравственного деяния. Для обозначения неотъемлемой вовлеченности субъекта в свое собственное бытие, его *причастности* к нему Бахтин вводит в философский обиход такое замечательное понятие, как *«не-алиби в бытии»*. Оно лежит в основании метафизики поступка: «только не-алиби в бытии превращает пустую возможность в ответственный действительный поступок». О какой ответственности идет речь? Об ответственности человека быть самим собой: «Я-для-себя — центр исхождения поступка и активности утверждения и признания всякой ценности, ибо это единственная точка, где я ответственно причастен единственному бытию»[1]. *Единственность бытия* каждого нравственного существа становится у Бахтина своеобразным моральным императивом, и отказ от него выступает как свидетельство пассивности субъекта и неподлинности нравственного статуса личности. Пафос неприятия Бахтиным объективирующих моделей нравственной жизни, в частности социальных ценностей, во многом обусловлен у него, как и у Кьеркегора, религиозными приоритетами. Идеал морального подвига для него — это жизнь Христа.

Несомненно, что *ценностное различение* разных уровней бытия (подлинного и неподлинного) представляет собой ту особенность, которую европейский модернизм, в частности экзистенциальная философия, унаследовал от традиционной (платоновской) метафизики. Это отличает его от постмодернистской установки, которая почти полностью отказывается от такого рода «платонизма» и тем самым в значительной мере нивелирует моральное пространство.

Центральной задачей постмодернистского проекта, как его сформулировал Ж. Делёз в своем эссе («Платон и симулякр»), стало «низвержение платонизма». Он касается в первую очередь платоновской иерархии бытия и соответствующей ей моделирую-

[1] См.: *Бахтин М. М.* К философии поступка // Философия и социология науки и техники : ежегодник. 1984—1985. М., 1986. С. 80—160.

щей схематики всего сущего, о которой мы говорили выше. Делёз, а вместе с ним Бодрийар и многие другие представители нового миропонимания переворачивают или переиначивают привычную ценностную шкалу, осуществляя завет Ницше по «переоценке всех ценностей». Правда, этот философский тренд нашего времени не является инородным для европейской культуры, или, другими словами, его нельзя считать «англичанином в Нью-Йорке», поскольку он представляет собой своеобразный, но закономерный и высокоинтеллектуальный продукт — извод некоторой исходной классической модели. Можно даже видеть в нем выражение «темной стороны» европейской метафизики, или детище того древнего хаоса, который составлял важнейший элемент античного космоса.

Определяющую роль в этом виртуальном универсуме начинает играть не *подобное,* стремящееся к подражанию первичной сущности или верховной ценности (на нем, как мы знаем, строилась традиционная этика), а его антипод — *неподобное*, или *симулякр*, который уже ничему не подражает и начинает жить своей несубстанциальной жизнью, теряет связь со своим прообразом и уже в нем не нуждается. Если метафизическое первоначало бытия традиционно рассматривалось в качестве матрицы блага и нормы добродетели, то симулякр, не желающий уподобляться благу, неминуемо должен нести в себе черты зла, от чего он и не отказывается. Правда, его нейтральная, знаковая природа (у Бодрийара симулякр все-таки что-то означает, даже отрекаясь от подобия и играя на этом) часто позволяет ему избегать ценностной определенности и надевать на себя маску морального безразличия. В этом можно видеть не столько сатанинский вызов христианской теодицее, сколько горечь утраты первичных начал бытия, разрушения его устойчивых метафизических опор, когда реальность исчерпывается ее подобиями. Платон сказал бы, что симулякр есть третье подобие, Бодрийар же утверждает, что это двойник «агонизирующей реальности», которая сама утратила связь со своим первообразом.

Вместе с тем господство видимостей в публичной сфере стало диагнозом нашего времени. Не случайно многие выдающиеся мыслители XX века — философы, политологи, социологи, психологи — рассматривали в качестве одной из угроз для существования морали ее превращение в инструментарий различных политтехнологий, или поглощение ее медийными двойниками.

Морально-религиозные поиски мыслителей XX в. открыли перед этической теорией особую сферу моральных отношений, в основании которых лежит идея диалога между двумя персо-

нальными носителями нравственного начала. Эту доктрину можно рассматривать в качестве оппозиции кантовскому представлению об отдельном индивидууме (трансцендентальном субъекте) как истоке и смысловом центре нравственной деятельности. В диалогической этике Мартина Бубера в качестве *первичного* события моральной жизни рассматривается встреча отдельного человеческого «Я» с его высочайшим оппонентом, обозначаемым как «Ты». Их взаимоотношение приобретает личностную перспективу, особую проникновенность и непосредственность. Последнее качество имеет особое значение, поскольку контакт этих двух персонажей моральной драмы осуществляется напрямую, в обход объективности морального закона. В данном случае конечный субъект моральной жизни осознает полноту своего призвания не в реализации безличной моральной директивы, а в императиве личного служения Высшему субъекту, что соответствует авраамической религиозной традиции[1].

Э. Левинас противопоставляет тотальности безличного закона уникальный опыт отдельного человека как самотождественного субъекта моральной жизни. Этическое переживание выстраивается для него в пространстве отношения человеческого «Я» к образу «Другого» как его морального оппонента, без которого невозможно само моральное отношение. «Другой» представляет собой цель и предмет Желания (волевого стремления) морального субъекта. Само это желание не только мотивировано традиционными этическими расположениями моральной личности, но в большей мере опирается на метафизические (как стремление к запредельному) и религиозные основания (этика есть богоявленность лица). В то же время Левинас пытается избежать или преодолеть опыт «насилия» — он понимает его как утрату бесконечной значимости «Другого» в «тотальности» теоретического отношения или в своеволии индивидуальной свободы. Основания насилия он видит в традиционном для западной философии приоритете общего понятия (тотальности) *бытия* над единичностью и исключительностью отдельного *сущего*. Это приводит его к пониманию моральности как *непосредственного* опыта общения «лицом-к-лицу» человека с его «Другим» — моральным судьей, владыкой и одновременно объектом жалости. Он может быть представлен только как бесконечный.

---

[1] В христианском богословии именно такой построенный по религиозным образцам тип отношений обретает образ морального бытия. Понятие религиозного здесь традиционно рассматривается как синоним нравственного, и в религиозной среде моральная проблематика становится предметом курса «Нравственное богословие».

Таким образом, этическое стремление человека, обращенное к Бесконечному, не может быть опосредовано никаким законом, который воплощал бы в себе некое безличное моральное требование. Ограничивать себя и обуздывать свою спонтанность может только сам моральный субъект, осознающий высоту своего призвания перед ликом «Другого». Носителем морального начала оказываются два субъекта морали, неравные друг другу, при этом само моральное отношение творится ими каждый раз заново в момент их встречи — как акт веры Авраама перед явлением Бога. Не случайно Ж. Деррида говорил о такой ситуации как «этике по ту сторону этики».

Действительно, религиозный опыт, предполагающий особый, неповторимый и не поддающийся объективации характер отношений между человеком и Абсолютом, существенно расширяет границы морали и ведет за ее пределы. Важно то, что при этом человек, взыскующий нравственных начал, оказывается в ситуации риска и неопределенности, поскольку он имеет дело не с устойчивым механизмом закона, доступным его пониманию, а с произволением Высшего Субъекта, воля которого для него неисповедима. Их отношения фундаментально несимметричны, а это обстоятельство сводит на нет саму идею морального закона, которая лежит в основании обычной этической практики. Нравственное требование должно быть общезначимым, а значит, распространяться на всех участников морального действия, и необходимым, т.е. иметь значение для каждого. Бог же находится по ту сторону морального закона, поскольку сам творит его и ему неподвластен. Он не ровня моральному субъекту.

Коллизии, возникающие между оппонирующими друг другу субъектами морального отношения (онтологически они определяются как «для-себя-бытие» и «в-себе-бытие»), стали предметом скрупулезного анализа в концепции Сартра («Бытие и ничто»). В ней единичный субъект («Я») стремится восполнить свое конечное бытие фактом существования «Другого». Только в отличие от Бубера и Левинаса встреча «одного» и «иного» в феноменологической онтологии Сартра обнаруживает исконную несостоятельность и полный крах самого диалогического проекта. Существование «Другого» становится непреодолимой преградой для самоопределяющегося субъекта и нейтрализует все его притязания. Взаимоотношение человека с его инобытием в другой личности предполагает *объективацию* их отношений, что означает их взаимное отрицание. Отсюда берет свое начало почти хрестоматийный тезис одной из пьес Сартра: «Ад — это другие». Священная для Бубера и Левинаса фигура

«Другого» предстает для Сартра как «смерть моих возможностей».

В контексте феноменологической онтологии («Бытие и ничто») происходит развенчание события встречи человеческого «Я» с его идеальным партнером по диалогу. Это является следствием десакрализации статуса любого нашего морального оппонента — он становится нашим антиподом. Таким образом, продуктивность существования «Другого» для каждого человеческого «Я» заключается только в его отрицательности, очерчивающей пространство их самоопределения и взаимного отчуждения.

Конструкция Сартра в определенной мере перекликается с картиной человеческого существования, еще раньше нарисованной М. Хайдеггером в книге «Бытие и время». В ней бытие отдельного человека (Dasein) изначально вовлечено в отношение с другими (Mitsein). Однако это соседство лишает человека каких-либо перспектив. Будучи неотъемлемой частью его собственного бытия и выражая его первоначальную расположенность к миру, присущее ему со-бытие с «Другими» оказывается неподлинным и неплодотворным, поскольку тяготеет к безличности и объективации. Оно погружает его в сферу публичной жизни, повседневности, выраженную в концепте das Man. Позитивный зов своего *собственного, неповторимого* и *несообщаемого* бытия человек может услышать только в полном отчуждении от всего *иного себе,* т.е. в уникальном событии его единичного существования — в переживании страха и смерти. Показательно, что прообразом этой экзистенциальной драмы для Хайдеггера послужила повесть Льва Толстого «Смерть Ивана Ильича».

2.5. Границы моральной действительности

Стремление морального субъекта к самоопределению сталкивает его с традиционно более «статусными» практиками духовной жизни — метафизической и религиозной. Обе эти диспозиции сознания концептуально оппонируют понятию морали, поскольку выводят нас за ее смысловые границы. Вследствие этого они по своему практическому содержанию, так или иначе, покидают пределы добра и зла.

Опыт запредельного, или экстатическая устремленность, заложены в самой этической диспозиции человеческого существа. Это выражается в том, что человек есть такое *сущее*, которое стремится преодолеть границы сущего: он хочет утвердиться в *должном*. Сущее и должное занимают разное место в метафизическом пространстве — они различаются не только по модально-

сти, но и по онтологическому и ценностному статусу. Как всегда, здесь можно говорить о существовании двух традиций в решении вопроса о соотношении метафизики и этики — платоновской и аристотелевской.

В концепции Платона, где Благо оказывается выше бытия, или «по ту сторону сущего» (epekeina tes ousias в «Государстве», IV, 509b), оно выходит за границы ординарного существования и обретает соразмерное себе пространство — сферу должного бытия, являющегося не только высшей целью *нравственного* стремления (как идея *Блага*), но и воплощением абсолютной *метафизической* полноты (как *идея* Блага). Кроме того, в платонизме этические определения настолько прочно вплетаются в саму ткань реальности, что становятся почти неотличимыми от ее онтологических атрибутов. Поэтому ценностная иерархия бытия, составляющая каркас универсума, представляет собой в первую очередь иерархию благ — нисходящую градацию совершенств, идущую от идеи Блага до самой периферии космоса. Можно сказать, что Платон, и особенно неоплатоники, построили своеобразную онтологию благ, которая впоследствии сыграла определяющую роль в конструировании христианской теодицеи.

Другую точку зрения представляет Аристотель. Для него выше бытия нет ничего, поэтому моральные квалификации действительности являются уже *вторичными* по отношению к ее метафизическим характеристикам. Характерно, что в перипатетической метафизике *первичные* категориальные различения бытия (высказывания о бытии) не включают в себя ценностных реквизитов. Можно сказать, что Аристотель первый сознательно отделил метафизику от этики — в его классификации наук метафизика («первая философия») относится к числу теоретических дисциплин, а то время как этика причисляется к практическим. Это служит основанием проведенного им разделения добродетелей на этические и дианоэтические. Этика имеет дело с низшими частями души, связанными с телом и страстями, а также предполагает наличие поступков; метафизика же, будучи теоретическим отношением к действительности, не нуждается ни в том, ни в другом. Поэтому деятельность высшей части души — ума, который привходит к человеку извне, оказывается за пределами обычных человеческих возможностей и сродни божественной практике. Именно добродетель созерцающей души (дианоэтическая) дает человеку высшее счастье (эвдемонию)[1]. Высшая эвдемония в понимании Аристотеля практически приближается к созерцанию

[1] *Аристотель*. Никомахова этика / пер. Н. В. Брагинской // *Аристотель*. Сочинения : в 4 т. М. : Наука, 1983. Т. 4. С. 173 —174; 284.

причин и начал бытия, т.е. к чистому умозрению (theoresai), которое в действительности является скорее делом метафизики, а не этики.

Еще один важный мотив, который составляет своеобразие всей античной этики, связан с пониманием Аристотелем самой идеи *добродетели*: добродетель доводит до совершенства то, добродетелью чего она является, и придает совершенство выполняемому делу. Это и есть благо: каждое дело делается хорошо, когда его исполняют согласно присущей ему добродетели[1]. Греческий термин arete, переводимый как *добродетель*, на самом деле выражает не только и не столько *этическое* (в нашем понимании) содержание вещи или поступка, сколько их *бытийное* совершенство или *функциональное соответствие*. В русском языке наиболее близким к нему будет понятие «добротность». В этом случае добродетелью вещи является ее способность быть самой собой, т.е. соответствовать своей сущности, своему предназначению (для человека — его призванию как разумного существа) или своему понятию. Такое весьма традиционное, даже архаическое представление об этическом в чем-то близко современным идеям, лежащим в основании прикладной, профессиональной и корпоративной этики, где воплощается модель функционального совершенства, соответствующего тому или иному виду человеческой деятельности. Протестантская идея мирского призвания человека совпадает с таким представлением о добродетели только по форме, но имеет под собой принципиально иную, а именно религиозную, мотивацию человеческой практики, поскольку осуществляется в соответствии с божественными установлениями.

Концепция морали, представляющая добродетель как добротность, отличается от более близких к нашему времени этических доктрин по нескольким основаниям. Во-первых, она чрезмерно расширяет пространство этического, включая в него и метафизические объекты, которые подчиняются собственному онтологическому императиву — соответствия вещей их понятию (как у Гегеля) или их идее (здесь можно видеть рефлекс платонизма). В этом случае носителями подобного рода «этических» добродетелей становятся не только люди (что соответствовало бы нашему пониманию морали), но и любые объекты, в той или иной мере причастные к бытию. Во-вторых, взятый сам по себе метафизический дискурс, включенный в этический контекст, в значительной мере нейтрализует ценностную иерархию универсума, поскольку все его персонажи *в равной мере* оказываются озабоченными своим онтологическим статусом.

[1] *Аристотель*. Указ. соч. С. 64—65.

Хотя Аристотель и мыслил добродетель в качестве *естественной* принадлежности всех вещей, тем не менее в его системе присущие всем вещам добродетели различаются по степени своей ценностной значимости в иерархии бытия. Как он полагал, среди свойственных человеку добродетелей одни можно считать ординарными, а другие — наиболее полными, наилучшими, а потому *совершенными*. *Совершенная* добродетель человека как существа разумного состоит в реализации им своего высшего, существенного предназначения — действия в соответствии с разумом (дианоэтические добродетели[1]). Мы можем разделить убежденность Аристотеля в том, что в своей моральной практике человек проводит ценностные различения относительно достигаемых им целей, поскольку не все человеческие проекты выстраиваются в единой плоскости: есть более высокое призвание человека, а есть более скромное.

Примером нечувствительности метафизики к моральным различениям является стоическая концепция безразличного (adiaphoron). Продолжая некоторые идеи софистики, стоики видят в моральных атрибутах реальности только некую проекцию фантомов человеческого ума на предметную среду, которая *сама по себе* как объект метафизики (для стоиков — физики) такими качествами не обладает. Человек как бы набрасывает на морально безразличный мир сеть этических реквизитов, которые представляют собой продукты его сознания, но привычно воспринимаются нами как качества самого бытия. При более внимательном рассмотрении эти видимости рассеиваются, и мы обнаруживаем чистую реальность — бытие самих вещей[2]. Здесь на поверхность выступает первичная основа всего сущего — природа, безразличная к продуктам человеческого воображения, в том числе и к ценностным различениям. Одновременно стоическая адиафория предвосхищает процедуру дефетишизации предметной реальности, о которой говорил К. Маркс[3] в «Капитале». Правда, стоики, в отличие от Маркса, настаивали на значимости прежде всего *естественного* компонента человеческого мира в противоположность социальному (ценностному).

Еще более красноречиво об этом аксиологически нейтральном аспекте человеческого существования высказался А. Камю в «Мифе о Сизифе»: «Люди сами источают из себя нечто нечеловеческое». Он имел в виду исключительно предметный, мимический компонент человеческого поведения, очищенный от того идеального смысла, который он выражает, т.е. от всего человеческого. В моральном плане это происходит тогда, когда мы «не слышим», что говорит нам другой человек.

[1] *Аристотель*. Никомахова этика. С. 64.

[2] *Марк Аврелий Антонин*. Размышления. VI. 13. СПб., 1993, С. 30.

[3] *Маркс К.* Капитал. Кн. 1. Гл. 1. Разд. 4 «Товарный фетишизм и его тайна». М., 1960.

Религиозная мораль укореняется в началах более высокого порядка, чем это доступно метафизике. Если в античной философии бытие «естественно» пребывает в вещах, то в христианской традиции Бог является творцом (подателем) и самого бытия. Совершенство и всемогущество Бога превосходят все земные различения, в том числе и моральные. Его любовь и милость распространяются на всех людей без различия: Бог «повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных» (Мф. 5:45). Христианская философская мысль развивает эту тему в определении «безразличия» Бога к сотворенному им миру: никакие основания, в том числе и моральные, не могли служить побудительной причиной для решений Бога, касающихся характера творения: «основание блага зависит от того, что Бог пожелал сотворить вещи такими»[1]. Почему христианин должен следовать заповедям Господним и считать правдивость добром, а ложь — злом? В данном случае мы имеем дело не с моральной *природой* такого рода человеческих поступков (*сами по себе* они никаким *объективным* моральным содержанием не обладают), а с установлениями божественной воли, которая определила, что правдивость есть добро, а ложь — зло. На каком основании? Самое важное состоит в том, что основания этих моральных норм лежат за пределами морали и имеют под собой вовсе не нравственную мотивацию. Божественная воля человеческой морали неподотчетна.

Поиск последних оснований нравственности неизбежно выводит нас за пределы морали. В этом, на наш взгляд, и состоит невозможность рационального обоснования *теодицеи*, которая часто формулируется как оправдание Бога перед злом, допускаемым Им в сотворенном мире. Существует множество достаточно убедительных рациональных истолкований присутствия зла в мире. Может быть, самая радикальная из них — идея «левой руки» Бога, или представление от том, что зло напрямую исходит от Творца, поскольку Он Сам «причиняет раны, и Сам обвязывает их» (Иов 5:18). Тем не менее уже в самой постановке вопроса о необходимости морального оправдания Бога (теодицеи) заклю-

[1] *Декарт Р.* Сочинения : в 2 т. М., 1989. Т. 2. С. 319—320. В христианском богословии это качество творения соответствует решению *воли* Бога, а не свойству Его *природы* (*Прот. Иоанн Мейендорф*. Византийское богословие. Минск, 2007. С. 188).

чено внутреннее противоречие, делающее эту задачу неразрешимой: она основана на стремлении применить моральные критерии к сверхморальному плану божественной воли. Одна из особенностей теономного обоснования нравственности, т.е. представления о сверхъестественном ее происхождении, заключается в том, что богословие не допускает возможности обратной связи — применения морального закона к его Создателю. Это отличает религиозное понимание нравственности от традиционной этики, где моральная норма, обретая объективную значимость, необходимо должна обладать принудительной силой также и по отношению к ее творцам и носителям — человеческому сообществу или отдельному индивиду. Добро и зло заключаются не столько в самом нравственном законе, сколько в сознательном следовании ему субъекта или отклонении от него.

Свойственное классической, прежде всего платонической, метафизике различение двух ценностно несоизмеримых уровней бытия — *сущности* и *существования* — транслируется и в этическое пространство. Серьезным вызовом нравственному идеалу является такой способ человеческого существования, в котором происходит своего рода профанация человеческой сущности, другими словами, утрата ее идеального смысла. Речь идет о той среде, где происходит истощение онтологических ресурсов души — это быт и повседневность. Рутинный порядок обыденной жизни описан А. Камю: «Подъем, трамвай, четыре часа в конторе или на заводе, обед, трамвай, четыре часа работы, ужин, сон; понедельник, вторник, среда... Но однажды встает вопрос “зачем?”». Автоматизм (безотчетность) банальной практики жизни лишает человека представления о высшей цели, подчиняя ее целям временным (*проектам* Сартра), из которых складывается зыбкая ткань повседневности. Символом такого рода жизненных уловок или стремления обмануть реальность служил в европейской культуре образ Пенелопы, по видимости, ткущей свою ткань, но на самом деле только тянущей время в ожидании своего мужа — странствующего Одиссея. Бутафория рутинного действия скрывала от внешних наблюдателей лежащую в его основании идею.

Метафора пробуждения человека из жизненного сна путем внешнего воздействия остается неизменной на протяжении тысячелетней истории европейской культуры. Философским аналогом сюжета из «Одиссеи» может служить представление Платона о забвении человеком истинно сущего бытия и подмене его идолами (eidola) профанического сознания. Что может вернуть человеческой душе память о первичном, высшем опыте ее жизни? Пробуждение начинается с припоминания небесного света, отраженного в красоте смертных существ: зрелище красоты ошеломляет человека («Федр»).

Американская писательница Фланнери О’Коннор полагала, что для отрезвления ума человеку необходима персональная драма, сильный удар, разрушающий монолит обыденности. Правда, с точки зрения морали эта экзистенциальная шокотерапия представляется бесчеловечной.

Хайдеггер на языке метафизики также говорит о возможности «забвения» человеком своего собственного (eigene), аутентичного бытия. Это происходит в структуре «повседневности» (Alltaglichkeit). В ней человек предстает как сущий среди других сущих, или как вещь среди вещей. Что же отличает его от них? Способность задаваться вопросом о способе своего бытия, «быть озабоченным» тем, кем является *он сам*. Его экзистенциальная исключительность очерчивается только силой *ничто*, которое напоминает человеку о конечности его бытия через состояния *страха* и *трепета*. Трепет (Erzittern) экзистенции вырывает ее из застывшей вещественной среды, тревога (Angst) «за себя» лишает привычной поглощенности стихией тождества. В своем поиске ответа на вопрос, в чем смысл человеческого бытия, Хайдеггер обращается к эффективному этическому инструментарию — совести (Gewissen)[1]. Если повседневное существование *скрывает* самость человека, то совесть *открывает* в нем собственное содержание его бытия. Голос совести всегда звучит исключительно в модусе молчания (это онтологический феномен), и поэтому не всякий способен его услышать. Совесть «взывает» в человеке к его *действительному* и одновременно — к *возможному* бытию: «Будь тем, кто ты есть!» и «Стань тем, кем ты должен быть!». Как эти два модуса бытия совмещаются друг с другом? Их объединяет то, что оба они выступают в *повелительном* наклонении — не столько как метафизические расположения, сколько как моральные императивы. Здесь Хайдеггер, будучи ярчайшим выразителем радикальных посылок европейского философского модерна, воспроизводит одну из глубоких идей традиционной метафизики —мысль о тождестве определений должного и истинного (подлинного) бытия. Подлинное (eigentlich) бытие человека всегда обладает актуальным статусом (объективно оно всегда *есть*), но для конечного человеческого субъекта оно еще *должно* стать фактом его сознания и претвориться в способ его существования. Поэтому для человека

[1] *Heidegger M.* Sein und Zeit. § 56. Tuebingen : Max Niemeyer Verlag, 1977. S. 272.

всякий акт *понимания* (открытия в себе истинно сущего бытия) выступает в форме *припоминания* того, что всегда было с ним. Одновременно это выходит за границы познания и становится экзистенциальной задачей или жизненной целью человеческого существа. Очевидно, что описанный онтологический императив, обращенный к ординарному, т.е. к онтологически забывчивому субъекту, обладает ярко выраженным *нормативным* смыслом, поскольку требует от него морального свершения — стать тем, кем он является *в действительности*.

Вместе с тем пошлость быта не исчерпывает всего многообразия повседневного бытия. Парадокс обыденной жизни заключается именно в том, что она не просто составляет тот банальный фон, который оттеняет сияние моральной добродетели, но являет собой реальную почву *нравственности* как эмпирически воплощенного способа существования человека — она создает живую среду для актуальной манифестации его моральной сущности. На языке метафизики это означает, что действительность морали необходимо предполагает наличие двух уровней бытия, оппонирующих друг другу и питающих один другой — сущности и существования. Мораль воспроизводит их в понятиях должного и сущего, в то же время не допуская их тождества. Как ни странно, два несовместимых взгляда на природу нравственности — моральный перфекционизм и постмодернистский проект — обнаруживают в этом смысле удивительное сходство. Каждый из них отождествляет две стороны вышеприведенной диалектической пары в ущерб одной их них: совершенство морального идеала упраздняет эмпирический аспект нравственности — существование морально несовершенного субъекта, а концепт симулякра практически растворяет в себе ценностное содержание морали, ее нормативную сущность, лишая ее онтологической исключительности.

Теоретики моральной философии давно указывали на некоторую метафизическую зыбкость и относительность моральных определений действительности. Для придания этике бытийной опоры была сделана попытка наделить нравственность некоторыми устойчивыми бытийными гарантиями. Другими словами, этика должна была заговорить языком метафизики. Речь идет о так называемой *онтологии добра и зла*. Ее истоки восходят к платоновской доктрине, а фундаментальную значимость она получила в христианском нравственном богословии, где сохраняет свое влияние и в наше время (здесь, конечно, нельзя преуменьшать значимость психологических, или волевых факторов в формировании моральных начал). Христианская онтология добра и зла

отождествляет *добро* с *бытием* и лишь ему оставляет право на реальное существование, т.е. она наделяет добро субстанциальной природой, позволяющей говорить, что оно *есть*. В чем же тогда природа зла? В небытии, еще точнее, в ущербе, недостатке, отсутствии бытия. Зло оказывается всегда вторичным по отношению к добру и не обладает метафизической реальностью, питаясь только остатками бытия[1].

Между античной метафизикой и христианским богословием существуют серьезные разногласия в понимании бытийных оснований добра и зла. В этом вопросе античная философская традиция оказывается метафизически и логически более последовательной, поскольку наделяет оба моральных абсолюта — добро и зло — соразмерными им онтологическими субстанциями — бытием и небытием (ничто). Правда, она приближается в этом к доктрине манихеев (гностиков), совершенно неприемлемой для христиан. Как мы уже отмечали, в христианской этике при истолковании происхождения зла в человеческой жизни превалирующим становится фактор воли. Тем не менее метафизический дискурс остается для христианского нравственного богословия очень значимым. Однако, как нам представляется, осуществляемый им в метафизике добра и зла синтез онтологии и морали выглядит неубедительным. Во-первых, при таком допущении зло, по–видимости, лишается реальной (метафизической) опоры и выглядит совершенно беспочвенным, в то время как добро прочно укореняется в бытии. Августин даже предлагал отличать «действенные причины» (causae efficientes) благих деяний от «умаляющих причин» (causae deficientes), ведущих к порочным следствиям. В этом случае зло предстает в качестве чего-то «не-сущего», и не только по его бытийным основаниям (его *как бы* нет), но также по его активности и действенности. А это противоречит повседневному опыту нашей жизни, демонстрирующему очень деятельную и изобретательную природу зла. Во-вторых, как говорится, изгнанное через дверь зло возвращается к нам через окно: отсутствие у зла субстанциальной опоры приводит к тому, что оно, ища себе основания, логически и метафизически обретает свой приют в бытии, становясь его прямым порождением. Иначе откуда ему взяться

[1] Концепт «лишенности» (steresis) встречается у Аристотеля и Плотина. Он выражает меру несходства двух уровней реальности — идеи и ее материального подобия. Образцовые для христианского мыслителя тезисы о природе добра и зла сформулировал Блаженный Августин: любое сущее, обладающее той или иной природой, есть благо, злом же нужно считать лишенность, ущерб бытия, «порок природы» или умаление добра (Confessiones, III, 7, 12) (Patrologiae Cursus Completus. Series latina. P., 1844—1855, T. 32). Зло всегда вторично в порядке вещей, существует привходящим образом и не может иметь сущности.

в реальности? Этот парадокс онтологической интерпретации понятий добра и зла говорит о том, что философская этика должна опираться на свои собственные понятийные ресурсы, не полагаясь полностью на метафизику.

Контрольные вопросы

1.
2.
3.

Глава 3
КАТЕГОРИИ МОРАЛИ И ЭТИКИ

В языке существует целый ряд понятий, которые твердо ассоциируются с моральной стороной (сферой) человеческого существования. Они выступают как своего рода маркеры, по которым мы опознаем этическое рассуждение и моральную оценку. Некоторые из них указывают на частные стороны нравственного самоопределения человека. Другие фиксируют фундаментальные для него ценностно-нормативные или духовно-психологические явления. Именно их с полным основанием можно назвать категориями. Так как они присутствуют в живом, нетеоретическом языке, активно употребляются моральными субъектами в ходе межличностной коммуникации, а также во внутренней речи, то их следует рассматривать как категории самой морали. Одновременно они выступают в качестве базовых понятий этической теории. Это не случайно, поскольку этическая теория не может занимать внешнюю по отношению к моральному опыту позицию. Ее задача не только анализировать этот опыт, но и корректировать его (еще Аристотель заметил, что этика нужна не для того, чтобы «знать, что такое добродетель, а чтобы стать добродетельными, иначе от этой [науки] не было бы никакого проку»)[1].

В данной главе будут охарактеризованы десять нравственных категорий: добро, зло, милосердная любовь (с примыкающими к ней заботой и благотворительностью), прощение, справедливость, долг, ответственность, добродетель (и, соответственно, порок), совесть, стыд. Они имеют разное назначение в языке морали, т.е. фиксируют разные составляющие моральной нормативности, разные аспекты нравственного самосовершенствования. Категории добра (и его противоположности — зла), милосердной любви, прощения и справедливости ориентированы преимущественно на выражение ценностно-нормативного содержания морали. Их употребление в этике и живом моральном опыте пред-

[1] *Аристотель.* Никомахова этика // Аристотель. Соч. : в 4 т. М. : Мысль, 1984. Т. 4. С. 79.

полагает указание на более или менее конкретные, дополняющие друг друга требования, обращенные к человеку. Категории долга, ответственности и добродетели, каждая по-своему, отражают способы индивидуальной (в некоторых случаях коллективной) и ситуативной конкретизации нравственных требований: долг — применительно к вмененному к совершению поступку, ответственность — к обязывающему отношению с другим, добродетель — к совершенству личности (характера). Наконец совесть и стыд указывают на духовно-психологические механизмы нравственного обязывания, на те способы, которыми в моральной сфере осуществляется регулирование поведения и преобразование личности.

Приведенная характеристика функционала моральных категорий является в значительной мере условной. Во-первых, в целях достижения аналитической строгости она выносит за скобки их взаимную переплетенность и смысловое единство. Моральные категории характеризуют целостный процесс нравственного совершенствования и в силу этого в некоторых языковых контекстах могут выступать как синонимы (например, добро и выполнение долга или достижение добродетели, зов совести и требование долга и т.д.) Однако иные языковые контексты демонстрируют специфичность каждой из них. Во-вторых, эта характеристика не учитывает тот факт, что различные этические теории и нравственные доктрины имеют тенденцию концентрировать свое внимание на какой-то одной из категорий и превращать ее в смысловой центр морального сознания. В этом случае описанное выше распределение ролей между категориями оказывается нарушенным. На основе центральной категории, приобретающей монопольный статус, осуществляется критика тех теорий и доктрин, которые сосредоточены на чем-то другом. Этика любви критикует этику справедливости, этика ответственности и этика добродетели — этику долга, этика ответственности — этику любви. В следующем далее анализе категорий предпринята попытка принять во внимание такие процессы и определить их значение для этической мысли.

За пределами выстроенного в учебнике категориального ряда остались несколько понятий, которые часто входят в соответствующие разделы пособий по этике. Таковы прежде всего понятия идеала, свободы и счастья. Что касается понятия «идеал», то причина его отсутствия в том, что оно является скорее категорией этики, чем морали. Если подразумевать под идеалом постоянно ускользающий горизонт нравственного совершенства, то перед нами специальный теоретический концепт, которому нет прямого аналога в живом языке; если всего лишь образец для подражания — то этот термин теряет статус категории.

Свобода представляет собой многоаспектное понятие, находящееся на границах морали и играющее важную роль в рамках нескольких значимых для морали проблем. Однако это не моральная ценность в том смысле, в каком являются моральными ценностями милосердная любовь или справедливость. К примеру, свобода является одним из благ, наполняющих смыслом человеческую жизнь. Отсутствие выбора, опирающегося на наличие реальных альтернатив, делает жизнь бедной, пустой и никчемной. Моральные принципы и нормы регулируют наше стремление к благу свободы: они требуют от человека ограничения собственного произвола для того, чтобы другой обрел сферу для беспрепятственного практического самоопределения, и позволяют каждому защищать собственное пространство свободы. Однако эти взаимные ограничения обеспечиваются не столько за счет правильного понимания самого концепта «свобода», сколько в порядке воплощения другого нормативного понятия — «справедливость», выступающего как полноценная моральная категория. Вместе с тем свобода может выступать как отправная точка для объяснения морали как таковой (мораль часто понимается в качестве выражения подлинной свободы). Однако это лишь отдельная теоретическая позиция, осуществляющая апологию морали и имеющая многочисленных конкурентов.

Схожая ситуация складывается с понятием счастья. Или мораль в виде принципов, связанных с категориями милосердной любви и справедливости, регулирует наше собственное стремление к счастью и требует определенного отношения к счастью других, или счастье выступает как своего рода высший объяснительный принцип для морального долга (как в новоевропейской этике разумного эгоизма) и нравственной добродетели (как в целом ряде концепций античной моральной философии).

3.1. Добро

Значение понятия «добро». Категория добра является предельной аксиологической универсалией. С помощью термина «добро» обозначается совокупность положительно оцениваемых явлений при допущении, что такая оценка носит не субъективный и относительный, а объективный и универсальный характер. Существует устойчивая тенденция рассматривать понятие добра как указатель на логические границы морали. Последняя часто определяется именно как совокупность представлений о добре и зле.

Однако в этом случае используется лишь одно — узкое — значение понятия «добро». Оно фиксирует параметры совершенного поведения и совершенного характера человека преимущественно по отношению к взаимодействию с другими людьми. Живое нравственное сознание оперирует понятием добра только на высоких уровнях саморефлексии, смыкающихся с философским рассуждением. Вне стремления обобщить мировоззренческие установки, в непосредственной практике моральной оценки используются оценочные характеристики меньшей степени общности, такие как «справедливый» («честный»), «достойный», «сострадательный», «заботливый» и т.д. В русском языке понятие «добрый» на этом уровне его употребления коррелирует не с общим знаменателем всех положительных оценок, а с такими частными характеристиками, как «сострадательный», «не способный к жестокости», «щедрый» (ср.: «добрый человек», «доброе дело»). Оно отсылает нас не столько к понятию «добро», сколько к понятию «доброта».

Широкое значение категории «добро», упомянутое в начале этого параграфа, выходит далеко за пределы морали. Оно подразумевает реализацию всего ряда положительных ценностей, ориентирующих человека в мире. Добро в широком смысле слова сочетает в себе воплощение в человеческом существовании нравственного совершенства, красоты, истинного знания о природе, человеке и обществе, религиозной веры, благочестивой жизни и итогового спасения. Так, с точки зрения В. С. Соловьева, добро истина и красота «живут только своим союзом». «Добро, отделенное от истины и красоты, есть только неопределенное чувство, бессильный порыв, истина отвлеченная есть пустое слово, а красота без добра и истины есть кумир... Это три неразлучные вида одной безусловной идеи. Открывшаяся в Христе бесконечность человеческой души, способной вместить в себя всю бесконечность божества, — эта идея есть вместе и величайшее добро, и высочайшая истина, и совершеннейшая красота»[1]. Н. О. Лосский, учитывающий потенциальную авторитарность, репрессивность идеи добра по отношению к богатству и многообразию человеческого существования, дополняет ряд, состоящий из объективных и универсальных стандартов («нравственного добра, общеобязательной единой истины, объективной красоты»), ценностью, отражающей неповторимость и уникальность каждой человеческой личности — «полнотой жизни, не стесняющей другие существа, а, наоборот, всем идущей на пользу»[2].

[1] *Соловьев В. С.* Три речи в память Достоевского // Соловьев В. С. Соч. : в 2 т. М. : Мысль, 1988. Т. 2. С. 305.

[2] *Лосский Н. О.* Бог и мировое зло. М. : Республика, 1994. С. 86.

При допущении итогового совпадения ценностных абсолютов, примиряющего их потенциальные конфликты, существует возможность интерпретировать нравственное или моральное добро (добро в узком смысле слова) как вторичное выражение иных абсолютных ценностей. В философской мысли нравственное добро часто характеризуется в познавательных или в эстетических категориях. Для античной интеллектуальной традиции была характерна тенденция к параллельному применению двух этих приемов. Идеи нравственной красоты и нравственной истины легко уживались между собой. Сократовская мысль о тождестве добродетели и знания, добродетели и точного измерения (диалог «Протагор») вполне сочеталась с тезисами о том, что «справедливое всегда прекрасно, поскольку оно справедливо», и что «безобразнее всего несправедливость и вообще испорченность души» (диалог «Горгий»)[1]. В платоновском «Пире» любовь к прекрасным душам выступает как одна из ступеней философского постижения истины мира. В новоевропейской философии, напротив, эстетизация нравственного добра и его эпистемологизация часто оказывались противостоящими позициями, как это произошло в случае спора английских сентименталистов и рационалистов XVII—XVIII вв. Для кембриджских платоников путь человека к добру был подобен математическому познанию. Отрицать «то, что я должен сохранить жизнь невиновного человека, находящегося в моей власти, или спасти его от неминуемой угрозы» есть то же самое, что отрицать «очевидные... пропорции линий и чисел»[2]. Для Шефтсбери и некоторых наследующих ему мыслителей этот путь сродни развитию эстетического вкуса. Моральное чувство «состоит в действительной антипатии и отвращении к несправедливому и неправильному, в действительной любви к справедливому и правильному ради них самих и на основе их естественной красоты и ценности... Душа... обнаруживает красоту и уродство в действиях, расположениях духа, характерах, так же, как в очертаниях, звуках, цветах»[3]. Причиной того, что эстетическое и эпистемологическое понимания нравственного добра перестали выступать в качестве взаимодополняющих подходов, можно считать обособление и противопоставление научно-познавательной и художественной практики, произошедшее в новоевропейской культуре.

[1] См.: *Платон.* Протагор // Платон. Сочинения : в 4 т. СПб. : Изд-во С.-Петерб. гос. ун-та, 2006.. Т. 1. С. 253—254; *Платон.* Горгий // Указ. соч. С. 307.

[2] *Clarke S.* Discourse Upon Natural Religion // British Moralists/ed. by L. A. Shelby-Bigge. Vol. 2. Oxford : Clarendon press, 1897. P. 5—6.

[3] Anthony Ashley Cooper (the third Earl of Shaftesbury) : Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times. N.Y. : Cambridge univ. press, 2000. P. 178.

В философском и в меньшей степени в обыденном словоупотреблении наряду с понятием «добро» присутствует близкое ему по значению, но имеющее ряд дополнительных смыслов понятие «благо». В русском языке семантическая специфика понятия «благо» выражается двумя разнонаправленными тенденциями. Первая связана с религиозно-теологическим контекстом первоначального употребления («благой», «благий» — характеристика Бога и всей полноты его творения). Как заметил В. В. Бибихин, «если в синонимичном понятии добра доминирует мотив абсолютного нравственного долга и волевого выбора, то понятие блага более онтологично и принадлежит космическому контексту»[1]. Благо указывает не столько на нормативный стандарт, сколько на нечто уже реализованное, воплощенное в мире и вызывающее позитивную оценку со стороны человека. Иногда эта воплощенность бывает не понята или не принята человеком в своем позитивном значении. И в этом случае тот оказывается оторван от блага, непричастен ему. У П. А. Флоренского мы находим такую примечательную характеристику миросозерцания Ф. Тютчева: «Для индивида уничтожение есть страдание и зло. В общем же строе мира, т.е. вне человеческой оценки, это ни добро, ни зло, а благо, ибо таков закон жизни»[2]. Кроме того, понятие «благо» синонимично добру лишь в его широком значении, соотнесенном с моральными, эстетическими, познавательными и религиозными ценностями вместе взятыми. Оно часто используется для того, чтобы подчеркнуть границы нравственной оценки или недостаточность возникающего на основе морали представления о целях человеческой жизни. Например, у С. Л. Франка: «Человеческая душа ведает некое благо, или томится по некому благу, высшему, чем моральное добро: это есть благо, спасающее душу»[3]. В крайнем случае, как у И. Канта, понятие блага в составе словосочетания «высшее благо» может использоваться для демонстрации того, что предметом совершенного воления разумного существа является не только моральная добродетель, но соразмерное ей счастье[4].

Однако существует и другая тенденция, получившая в русском языке преобладание в последние два столетия. Она состоит

[1] *Бибихин В. В.* Благо // Этика : энциклопедический словарь. М. : Гардарики, 2001. С. 41.

[2] *Флоренский П. А.* Соч. : в 4 т. М. : Мысль, 1998. Т 4. Письма с Дальнего Востока и Соловков. С. 181.

[3] *Франк С.* С нами Бог. М. : АСТ, 2003. С. 582—583.

[4] *Кант И.* Критика практического разума // Кант И. Соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994. Т. 4. С. 505—506.

в том, что понятие блага понимается как «хорошее для кого-либо» (хорошее в каком-то очень глубоком, не сиюминутном, может быть, даже окончательном смысле, но применительно к определенному субъекту)[1]. Этот смысл использовал В. С. Соловьев в своем «Оправдании добра». С его точки зрения, артикуляция нравственных проблем не в категориях добра, а в категориях блага или благополучия является результатом понимания мыслителями того, что нравственные императивы обладают малой практической действенностью. Стремясь придать им подлинную всеобщность и необходимость, философия пытается выявить такое «практическое начало», которое представляло бы собою нечто «не только должное, но и в высшей степени желательное само по себе и для всякого»[2]. Этот способ осмысления морали отделяет «благо и благополучие от их действительных чисто нравственных условий» и порождает такие тупиковые, с его точки зрения, этические учения как «гедонизм», «эвдемонизм благоразумия», «утилитаризм».

Беспокоившее В. С. Соловьева отделение долга (добра) от блага преодолевается в этике на основе рассуждений, структурно соответствующих аристотелевскому пониманию «высшего блага». Определяя благо именно как предмет стремления (цель), Аристотель вел речь о существовании такой цели, которая «желанна нам сама по себе» и отсутствие которой делает стремление ко всем другим целям «бессмысленным и тщетным»[3]. Без завершения индивидуальной пирамиды целей и средств ни один человек не может организовать деятельность по успешному преследованию собственного блага. И если существует убедительное обоснование содержательной общезначимости этого завершения, то потенциальное расхождение долга (добра) и блага не реализуется. В. С. Соловьев также полагал, что его можно избежать: «Нравственное добро по самому существу своему есть способ действительного достижения настоящего блага, или блаженства, т.е. такого, которое может дать человеку устойчивое и окончательное удовлетворение. Благо (и блаженство) в этом смысле есть только другая сторона добра, или другая точка зрения на него... Долж-

[1] Ср.: «Добро признается таковым по сути своей, а не относительно того или иного человека: невозможно добро для него, его добро... Благо же, напротив, всегда кому-то адресовано» (*Левонтина И. Б.* Добро, благо // Новый объяснительный словарь синонимов русского языка. М. : Языки славянской культуры, 2003. С. 281).

[2] *Соловьев В. С.* Оправдание добра // Соловьев В. С. Соч. : в 2 т. М. : Мысль, 1988. Т. 1. С. 204.

[3] *Аристотель.* Никомахова этика // Аристотель. Соч. : в 4 т. М. : Мысль, 1984. Т. 4. С. 54—55.

но желать добра для него самого, но эта чистая воля нисколько не нарушается от нашего сознания, что само добро непременно есть и благо для исполняющего его требования. С другой стороны, естественно желать себе всякого блага, но это нисколько не мешает нам понимать и принимать к сведению тот факт опыта, что всякое благо, чтобы не оказаться мнимым, или призрачным, должно быть обусловлено добром, т.е. исполнением нравственных требований». Однако русский философ считал, что сам человек «бессилен... сделать свое добро настоящим благом». Лишь соединяясь добрыми стремлениями с Богом, он может успешно решить эту задачу[1].

Попытки сформулировать строгое философское определение добра наталкиваются на существенные проблемы, известные уже в античности, но точно артикулированные в XX в. британским этиком Дж. Э. Муром. Вторя сократовскому разоблачению попыток отвечать на вопрос о прекрасном самом по себе с помощью указаний на «нечто такое, что... прекрасно ничуть не больше, чем безобразно»[2], Дж. Э. Мур разработал систематическую критику отождествления добра с естественными качествами (предметами). Среди последних — удовольствие, объекты желаний, здоровье, нормальное состояние, место в порядке эволюции. Такое отождествление он обозначил с помощью термина «натуралистическая ошибка». В действительности отождествляемые с добром естественные качества лишь сопутствуют добру: либо постоянно (как волны определенной длины сопутствуют восприятию определенного цвета), либо ситуативно. Однако ни в одном, ни в другом случае они не тождественны ему. Так, на тезис о тождестве добра и «нормального состояния», Дж. Э. Мур откликался следующими вопросами: «Разве гений Сократа или Шекспира был нормальным явлением? Не было ли это скорее ненормальным, экстраординарным явлением?». «Особое совершенство, — продолжает он, — так же, как особая порочность, должны, очевидно, быть чем-то ненормальным»[3]. Отсюда следует вывод, что ситуативную связь нормального состояния с добром необходимо доказывать на основе опыта и для каждой конкретного случая. Подобным образом следует доказывать и связь добра со здоровьем, которая возможно имеет более устойчивый характер. Даже метафизическая этика, которая по определению разрывает связь между добром и природой, не избегает, по мнению Дж. Э. Мура,

[1] *Соловьев В. С.* Оправдание добра. С. 236—237.

[2] *Платон.* Гиппий Больший // Платон. Соч. : в 4 т. СПб. : Изд-во С.-Петерб. гос. ун-та, 2006. Т. 1. С. 168.

[3] *Мур Дж. Э.* Принципы этики. М. : Прогресс, 1984. С. 105.

«натуралистической ошибки». Для нее «быть добром» означает обладать «некоторыми сверхчувственными чертами» например, проистекать из самой природы воли или желания. Дж. Э. Мур полагал, что обойти «натуралистическую ошибку» можно лишь постулировав, что добро «само по себе» является первичным, простым, неразложимым, не поддающимся определению понятием, которое постигается с помощью интуиции.

Менее пессимистичная картина в отношении определения добра складывается в том случае, если процесс приписывания таких характеристик как «хороший» и «плохой» понимается функционалистски. Так, американский философ А. Макинтайр утверждает, что «исходный аргумент» образцовой и единственно жизнеспособной этики, этики аристотелевского образца, «предполагает, что названное позднее Муром “натуралистической ошибкой” вообще не является ошибкой и что утверждения о том, что есть добро... представляют именно фактические утверждения некоторого рода»[1]. Они связаны с допущением, что любой предмет, в том числе человек, имеет специфическую цель или функцию, качество исполнения которой можно зафиксировать в виде фактического утверждения. Любое действие может быть названо «хорошим», если доказано, что именно его в данных условиях должен был совершить хороший, отвечающей своей функции человек. Общее определение добра в таком случае вполне возможно. Оно строится как описание человеческого предназначения. По А. Макинтайру, такое описание обязательно относится к какой-то отдельной моральной традиции, однако для других философов морали имеет универсальную значимость.

Онтологический статус добра. С онтологической точки зрения добро может восприниматься исключительно как характеристика человеческой деятельности, ориентированной на воплощение определенных ценностей. Например, для Н. Гартмана «добро и зло... суть противоположности направлений на линии этических координат долженствования бытия». Движение из каждой точки реального в сторону «ценности» представляет собой добро, в сторону «неценности» — зло. Добром также является отречение человека «от ценностей, занимающих более низкое положение, и предпочтение более высоких»[2]. Онтологический статус самих ценностей может получать в этике различную интерпретацию: 1) ценности существуют в качестве сугубо субъективных фено-

[1] *Макинтайр А.* После добродетели: Исследования теории морали. М. : Академический проект; Екатеринбург : Деловая книга, 2000. С. 202.

[2] *Гартман Н.* Этика. СПб. : Изд-во «Владимир Даль», 2002. С. 220.

менов, 2) ценности имеют объективную значимость, но не существование, 3) ценности существуют в виде особого идеального царства и т.д. Однако добро может рассматриваться и в качестве такого явления, которое присутствует в мире независимо от связки человеческой деятельности и ее нормативно-ценностных ориентиров. Исходным, полностью реализованным, вне- и надчеловеческим добром может считаться начало мира — истинное бытие или Бог монотеистических религий. Человеческое стремление к добру в этом случае превращается в стремление приобщиться к полноте божественного бытия или вместить ее в себя. Н. Гартман рассматривал такую онтологию добра как извращение этического. Этика «целиком и полностью настроена посюсторонне. Материи всех нравственных ценностей касаются конкретного поведения человека в этом мире по отношению к человеку этого мира. В этом мире место даже самых серьезных нравственных идеалов. Потусторонняя тенденция с этической точки зрения так же контрценна, как посюсторонняя — с религиозной. Она есть растрачивание и отвлечение нравственных сил от истинных ценностей и их осуществления, а потому неморальна»[1]. Однако для религиозной нравственной философии это понимание добра является чрезвычайно характерным.

Как замечает Н. О. Лосский, «Бог открывается в религиозном опыте не только как абсолютная полнота бытия, но еще и как высшая абсолютно совершенная ценность, как само Добро во всех смыслах этого слова, именно как сама Красота, Нравственное Добро (Любовь), Истина, абсолютная жизнь»[2]. Единство добра и божественного бытия может выступать не просто как обстоятельство, открываемое в религиозном опыте, но и как утверждение, опирающееся на применение философского мышления: «...всеединое добро ни что иное, как всеединое бытие, а всеединое бытие ни что иное, как всеединое добро»[3]. В христианском богословии процесс приобщения к абсолютному добру часто осмысляется в категориях «обожения» — участия человеческой личности (души) в божественном бытии. Человек на основе совершения духовных усилий имеет возможность «получить от Бога во взаимности любви — по благодати — все, чем Бог обладает по природе»[4].

[1] *Гартман Н.* Этика. СПб. : Изд-во «Владимир Даль», 2002. С. 220.

[2] *Лосский Н. О.* Условия абсолютного добра. М. : Политиздат, 1991. С. 51.

[3] *Карсавин Л. П.* Добро и зло // *Карсавин Л. П.* Малые сочинения. СПб. : Алетейя, 1994. С. 257.

[4] *Лосский В.* Догматическое богословие // Мистическое богословие. Киев : Путь к истине, 1991. С. 30.

Вместе с тем тождество добра и Бога не является единственным способом осмысления феномена добра в монотеистической традиции. Отклонения могут быть связаны с трудностями, которые создает для теологии так называемая «дилемма Евтифрона». В платоновском диалоге «Евтифрон» Сократ задается вопросом: «...благочестивое любимо богами потому, что оно благочестиво, или оно благочестиво потому, что его любят боги?»[1] В рамках теологической мысли (христианской, мусульманской, иудейской) этот вопрос трансформировался в вопрос о том, является ли добро высшей ценностью и принципом жизни человека исключительно в силу того, что оно предписано Богом, или же Бог предписывает его, поскольку оно имеет независимую от его воли ценность. Обе стороны дилеммы чреваты итоговой нетождественностью Бога и добра. В одном случае добро не тождественно Богу, поскольку Бог связан его нормативным содержанием. Эта мысль прослеживается от утверждения Фомы Аквинского о том, что даже Бог не мог бы изменить содержание десяти заповедей, до тезиса о независимом существовании моральных идей у кембриджских платоников. Даже декартовский Бог, способный сделать радиусы одной и той же окружности неравными, в конечном счете оказывается связан нравственной нормой «Не лги». В другом случае добро не тождественно Божеству, поскольку является его свободным творением, наряду со всем остальным в этом мире. Эта волюнтаристская традиция ведет от У. Оккама, который предположил, что Бог может предписать даже ненависть к самому себе, к духовным лидерам европейской реформации.

В средневековой моральной теологии возникла и попытка найти некую усредненную позицию. Иоанн Дунс Скот разделил естественный закон на два вида: в узком и в широком смысле слова. Естественный закон в узком смысле включает нормы, которые имеют основание в логическом законе непротиворечия. Действия в соответствии с ними предписаны Богом, поскольку они хороши, т.е. являются добром или благом сами по себе. Другие нормы, напротив, не могут быть выведены из понятий и процедур разума, они хороши, поскольку предписаны свободной волей Богатворца. На этой основе Иоанн Дунс Скот рассек нормативный комплекс Десятисловия на две части. Те нормы, которые характеризуют отношение человека и Бога, он рассматривает как естественный закон в узком или собственном смысле. Таковы любовь к Богу, поклонение ему, а в выводном порядке — ложь под присягой. Те же нормы, которые обычно рассматриваются как квинтэссенция нравственного добра, т.е. запреты, связанные с убий-

[1] *Платон.* Евтифрон // Платон. Диалоги. М. : Мысль, 1986. С. 260.

ством, обыкновенной ложью, прелюбодеянием, кражей, относятся к естественному закону в широком смысле. Они не только продукт свободного произволения Бога, но и могут произвольно им приостанавливаться, что подтверждают сюжеты, подобные жертвоприношению Авраама, или отменяться, что подтверждает изменение библейских правил, касающихся брака. Любовь к ближнему при этом оказывается парадоксальным образом в числе норм естественного закона в узком смысле (поскольку она есть функция от любви к Богу)[1].

Разотождествление Бога и добра может происходить и на иной основе, не связанной с дилеммой Евтифрона. Бог может мыслиться как начало, которое находится по ту сторону добра и зла, но при этом не творит их по своему произволению. Подобная позиция свойственна «трагической этике» А. Н. Бердяева, утверждавшего, что «Бог есть не добро, а сверх-добро, так как к Нему категория добра неприменима». Коррелятивные понятия добра и зла возникают, по мнению русского философа, в связи противодействием Богу изначальной, несотворенной, меонической свободы, которая не смогла достичь просветления. В отношении к высшему началу они носят символический характер, указывают на него «гадательно» и «отраженно»[2].

Нормативно-ценностное содержание морального (нравственного) добра. Нормативно-ценностное содержание морального (нравственного) добра определяется особой установкой по отношению к любому представителю человеческого рода. Эта установка заключается в придании благу человека самостоятельной (внутренней) ценности. Одним из самых удачных выражений этой установки служит вторая формулировка кантовского категорического императива: «...поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого так же как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству»[3]. Если речь идет о другом человеке, то отношение к человечеству как к цели требует не лишать его счастья и способствовать его достижению. Если речь идет о себе самом, то такое отношение требует развивать естественные даровании, не покушаться на собственную жизнь и не опускаться ниже человеческого достоинства (до «скотского состояния»). Кантовская

[1] См.: *Блаженный Иоанн Дунс Скот*. Избранное. М. : Изд-во Францисканцев, 2001. С. 513—526.

[2] *Бердяев Н. А.* О назначении человека. М. : Республика, 1993. С. 34; 53.

[3] *Кант И.* Основоположения метафизики нравов // *Кант И.* Сочинения : в 8 т. М. : Чоро, 1994. Т. 6. С. 205.

формулировка о «человечестве — самостоятельной цели» порождает несколько проблем.

Во-первых, действительно ли в сферу нравственного добра входит не только определенное отношение человека к другому, но и к себе самому? При расширенном понимании морали, господствовавшем в европейской культуре до последних двух столетий, обязанности не обеднять собственную жизнь и не причинять себе ущерба рассматривались как сами собой разумеющиеся. И. Кант довольно точно отразил эту длительную традицию в своей системе обязанностей. Однако в рамках резко увеличившего свое влияние узкого понимании морали требования к самому себе, касающиеся развития дарований или недопустимости опускаться до «скотского состояния», оказываются под вопросом в качестве непременной составляющей нравственного добра. Уже Дж. С. Милль замечает, что «выражение “обязанности к самому себе” означает обыкновенно не что иное, как только благоразумие», а некоторые современные философы, солидарные с мнением Дж. С. Милля, полагают, что обогащение моральных требований, ограничивающих причинение вреда другим людям, за счет иных запретов и предписаний является результатом неправомерного смешения моральной и религиозной нормативности[1]. В качестве компромиссного варианта, сохраняющего нормативную значимость некоторых обязанностей перед самим собой, но в корне изменяющего их статус, выступает позиция, в соответствии с которой обязанности перед самим собой являются косвенной формой выполнения обязанностей перед другими людьми (обществом, человечеством)[2]. Однако тенденция к содержательному сужению нравственного добра подчас рассматривается в этике как необъяснимая идиосинкразия современного человека — своего рода теоретический и практический тупик. Многие специалисты по теории морали стремятся показать, что нравственное добро неизбежно объемлет и уважение к другому (в виде долга соблюдения его автономии и долга уменьшения его страданий), и достижение объективно хорошей, т.е. полной и достойной, жизни[3].

[1] *Милль Дж. С.* О свободе // О Свободе. Антология мировой либеральной мысли (II половины XIX века). М. : Прогресс-Традиция, 2000. С. 350; *Gert B.* Morality: Its Nature and Justification. N.Y. : Oxford University Press, 2005. У Б. Герта обоснованию этого тезиса служат разграничения «моральных» и «личных» добродетелей, «моральных суждений» и «неморальных суждений по морально значимым вопросам».

[2] См.: *Singer M. G.* Generalization in Ethics: An Essay in the Logic of Ethics, with the Rudiments of a System of Moral Philosophy. N.Y. : Knopf, 1961. P. 311—317.

[3] См., напр.: *Taylor Ch.* Sources of the Self: The Making of the Modern Identity. Cambridge : Harvard univ. press, 1989. P. 11—19.

Во-вторых, включает ли нравственное добро стремление способствовать не только счастью, но и совершенству другого человека? Известно, что стремление усовершенствовать другого всегда чревато деспотизмом, лишающим его права на свободное самовыражение и возможности отвечать за собственный выбор. Поэтому такое стремление в кантовской логике не может быть предписано нравственному человеку. Однако следует учитывать то обстоятельство, что содействие счастью другого является долгом далеко не во всех случаях, когда существует возможность удовлетворить его желания. Другой человек достоин поддержки только в тогда, когда его счастье находится в пределах моральных требований и стандартов, сопряжено с сохранением его собственного достоинства и соблюдением неприкосновенности окружающих его людей. Это обстоятельство сближает стремление к его счастью и к его совершенству.

В-третьих, все ли поступки, получающие негативную оценку в свете представления о нравственном добре, могут быть охарактеризованы как инструментализация другого, как отношение к нему в качестве средства? В каком-то самом общем, почти метафорическом смысле это так. Однако во многих случаях терминология цели и средства оказывается далекой от действительного содержания нравственно значимой ситуации. Если вспомнить евангельскую притчу о добром самарянине и попытаться описать действия иудеев, проходивших мимо своего находящегося в беде соплеменника и единоверца, используя при этом категории из кантовской формулировки, то мы сразу почувствуем определенное языковое неудобство. Оно связано с тем, что действительное нравственное содержание их поступка состоит не столько в использовании другого, сколько в пренебрежении им. К нему отнеслись не как к средству, а как к «вещи» или к «пустому месту»[1].

В-четвертых, в какой мере другой должен быть для нас целью и в какой мере он может превращаться в средство? Кантовская формулировка очевидным образом предлагает этот вопрос, вводя запрет не на само по себе инструментальное отношение к другому, а на неограниченное господство такого отношения. Ведь ценность интересов другого человека может быть самостоятельной, внутренней, неинструментальной, но при этом не очень высокой. В середине 30-х гг. XX в. у китайских речных разбойников существовал кодекс чести, который не позволял им отбирать у своих жертв больше, чем половину их имущества[2]. В этом случае интерес другого человека выступает как категорическое ограничение жизненных планов и действий грабителя, но это ограничение не распространяется на сам факт грабежа. Более подробно эта проблема будет обсуждаться в разделе о нравственном долге.

1 См.: *Parfit D.* On What Matters. N.Y. : Oxford univ. press, 2011. P. 226—227.

2 Пример использует Д. Парфит (см.: ibid. P. 215).

Конкретизация морального отношения к другому человеку предполагает разные типы практических стратегий, которые требуются от морального субъекта. Российский этик Р. Г. Апресян предполагает, что необходимо вести речь о четырех таких стратегиях, связанных с требованиями «Не вреди», «Уважай других», «Помогай другим», «Относись к другим дружественно и заботливо (любовно)». Они, с его точки зрения, представляют собой последовательность, в которой степень императивности требований возрастает от «невреждения» к заботе, а нравственная ценность, связанных с ними действий — в обратном порядке[1]. Необходимо заметить, однако, что «уважение» не имеет столь же самостоятельного статуса, как «невреждение», помощь и забота. Существует узкий смысла понятия «уважение», который рассматривает И. Кант в «Метафизике нравов». Он связан с недопустимостью злословия, умаления чести другого человека и публичного осмеяния его недостатков[2]. Такое уважение есть одно из частных проявлений «невреждения». Существует и широкий смысл этого понятия, который делает его синонимом морального отношения к другому человеку как такового. Требование уважать человеческую личность, ее достоинство практически может выразиться как в «невреждении», так и в помощи или заботе. Отсюда следует необходимость сократить число фундаментальных требований, конкретизирующих понятие нравственного добра, до трех. Более подробный анализ форм нормативной конкретизации нравственного добра дан в параграфах 3.3. «Милосердная любовь, забота, благотворительность» и 3.4. «Справедливость».

3.2. Зло. Значение понятия «зло»

Под злом подразумевается противоположность добру — совокупность явлений, получающих отрицательную оценку на объективной и универсальной основе. Если за точку отсчета принимать понятие абсолютного, всеединого добра, то злом будут отклонения от всех ценностей, соединяющихся в нем: истины, красоты,

1 *Апресян Р. Г.* Общественная мораль: развитие понятия // Общественная мораль: философские, нормативно-этические и прикладные проблемы / под ред. проф. Р. Г. Апресяна. М. : Альфа-М., 2009. С. 467.

2 *Кант И.* Основоположения метафизики нравов // Кант И. Сочинения : в 8 т. М. : Чоро, 1994. Т. 6. С. 509—515.

нравственного совершенства, подлинной веры и благочестия и т.д. По замечанию В. С. Соловьева, «в широком смысле... термин [зло] относится ко всему, что получает от нас отрицательную оценку, или порицается нами с какой-нибудь стороны; в этом смысле и ложь, и безобразие подходят под понятие зла. В более тесном смысле зло обозначает страдания живых существ и нарушения ими нравственного порядка»[1]. Различная широта понятия отражена в чрезвычайно распространенной тройственной классификации видов зла, которая в кратком изложении, принадлежащем Г. В. Лейбницу, выглядит следующим образом: «Зло можно понимать метафизически, физически и морально. Метафизическое зло состоит в простом несовершенстве, физическое зло — в страдании, а моральное — в грехе». Несовершенство, упоминаемое Г. В. Лейбницем, касается в том числе сферы страдания и греха, но охватывает и многое другое (его примерами Г. В. Лейбниц считает «чудовищ и другие ненормальные явления»)[2].

Хотя Г. В. Лейбниц однозначно отождествил физическое зло со страданием, а моральное зло с грехом, его подход к наполнению содержанием этих терминов не является единственно возможным. В качестве принципа разграничения двух типов зла может выступать не только характер самих негативно оцениваемых явлений, но и способ их возникновения. Для некоторых теологов моральное зло — это не только порочный характер и злая воля человека, но и все следствия их практической реализации (в том числе вызванные ими страдания). Зло физическое в таком случае ограничивается страданием, которое причинено нечеловеческими факторами (стихийными бедствиями, болезнями, несчастными случаями и т.д.). По тому же принципу оказывается разделен и феномен смерти: в сфере физического зла остается смерть от болезней, несчастных случаев, естественного процесса старения, в сфере морального — насильственная смерть и смерть в результате неоказания помощи[3]. Существует еще один параметр, варьирующий содержание и объем понятия «моральное зло». Он связан с тем, что слово «зло» используется по преимуществу для выражения крайне интенсивного осуждения. Некоторые из философов не учитывают это лингвистическое обстоятельство. Они используют понятие «моральное зло» по отношению к любому

[1] *Соловьев В. С.* Зло // Энциклопедический словарь. СПб. : Изд. Ф. Брокгауз, И. А. Ефрон, 1894. С. 605.

[2] *Лейбниц Г. В.* Опыты теодицеи о благости Божией, свободе человека и начале зла // *Лейбниц Г. В.* Сочинения : в 4 т. М. : Мысль, 1989. Т. 4. С. 144; 297.

[3] См., напр.: *Plantinga A.* God and Other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God. L. : Cornell University Press, 1967. P. 131—132.

нарушающему нравственную норму действию, к любому мотиву, расходящемуся с уважением к человеческой личности и т.д. Для других теоретиков, пытающихся учесть оттенки живого словоупотребления, это понятие не тождественно безнравственности в целом. Они понимают под злом либо наиболее устойчивые и осознанные безнравственные установки, либо наиболее тяжелые по своим последствиям безнравственные деяния в противоположность установками и действиям, которые являются всего лишь «неподобающими» с моральной точки зрения («нравственно предосудительными»)[1].

На основе традиционной тройственной типологии зла в этической мысли постоянно возникают модифицированные классификации видов этого явления. Например, И. Кант, принимая лейбницево разграничение морального и физического зла (в виде первых двух видов «нецелесообразности» мира) увенчивает их третьей — «нецелесообразностью», касающейся связи «беды и страдания (как возмездия) со злом (как преступлением)»[2]. А современный философ морали Дж. Мэки обсуждает, наряду с добром и, соответственно, злом «первого порядка» (страдание и удовольствие) не только добро и зло «второго порядка» (добродетель и порок, злодейство и благодеяние), но также добро и зло «третьего порядка», которые состоят в наличии или отсутствии в мире свободы[3].

Отдельным типом зла можно считать так называемое «социальное зло», которое возникает вследствие человеческой деятельности, но далеко не всегда может быть редуцировано к злой воле и порочному характеру отдельных людей. Социальное зло состоит в почти неизбежной нравственной деградации и в незаслуженных страданиях множества людей внутри системы общественных институтов, которая не может быть изменена индивидуально-ответственными поступками отдельного человека. Совершение такого зла вменяется всем представителям общества и вместе с тем никому в отдельности. Это и задает его специфику, которую точно охарактеризовал стоявший у истоков осознания феномена социального зла Дж. С. Милль: «За те проявления морального и физического зла, которые могли бы быть исправлены, если бы все члены общества поступали как должно, самым очевидным об-

[1] См., напр.: *Card C.* The Atrocity Paradigm: a Theory of Evil. N.Y. : Oxford univ. press, 2002. P. 3—5.

[2] *Кант И.* О неудаче всех философских попыток теодицеи // *Кант И.* Трактаты и письма. М. : Наука, 1980. С. 62.

[3] См.: *Mackie J.* Evil and Omnipotence // The Problem of Evil / ed. by M. McCord Adams and R. Adams. N.Y. : Oxford univ. press, 1991. P. 25—37.

разом отвечает состояние того общества, которое их допускает. Эти проявления зла сохраняют статус действенных аргументов [против подобного состояния], пока не доказано, что любое другое состояние общества предполагает одинаковое или большее их количество»[1]. В современной религиозно-философской мысли вопрос о существовании социального зла превращается даже в отдельную тему богооправдания.

Онтологический статус зла. Существует несколько вариантов понимания онтологического статуса зла, т.е. ответов на вопросы о его существовании или несуществании, способе существования и месте в структуре мироздания. Одним из подходов к определению статуса зла является *дуализм*. В дуалистической онтологии добро и зло наделяются одинаковой степенью реальности, они выступают как два противостоящих *безличных начала* или как две противоборствующих *личных силы* — два противника, нацеленных на окончательную победу друг над другом. Парадигмальным выражением первого подхода можно считать содержащееся в платоновской философской традиции отождествление зла с материей. Именно она, как неподатливый, но единственно доступный творцу-демиургу материал, лишает воплощенные идеи совершенства. В случае морального зла — привязанность души к ее материальному носителю порождает порочность. Впрочем, дуализм античных платоников часто оказывается условным: многие фигуры мысли, свойственные монистической онтологии добра и зла, в особенности тезис о паразитарном способе существования зла, появляются именно у них. Парадигмальным выражением второго подхода являлось религиозно-нравственное учение зороастризма, в котором добро и зло связаны с одинаково вечными и несотворенными личными божественными силами (Ахурамаздой и Ангро-майнью). В синкретической доктрине манихейства обе эти модели совмещены: присутствует как противостояние правителей царства Света и царства Тьмы, так и отождествление зла с материальным началом (тьмой), а добра — с поглощенным материей духом (светом).

Дуализму противостоит *монистическая онтология* добра и зла. Она предполагает, что самостоятельно, субстанционально существует лишь добро, а зло обладает неким вторичным и подчиненным онтологическим статусом. Именно это утверждение позволяет задать вопрос о том, зачем вообще существует такое явление, как зло, который с неизбежностью преобразуется в традиционные

[1] *Mill J. S.* Chapters on Socialism // Mill J. S. The Collected Works. Vol. 5. L. : Routledge and Kegan Paul, 1967. P. 712.

вопросы космо- и теодицеи: почему у субстанционального добра во Вселенной возникает противоположная ему акциденция, почему всемогущий и благой Бог создает зло, допускает его или мирится с ним?

Первый ответ на эти вопросы предполагает наделение зла статусом иллюзии (внешней видимости). То, что воспринимается как зло, представляет собой неопознанную людьми часть мирового добра. При этом сама мысль об иллюзорности зла обосновывается напрямую и исключительно с помощью ссылки на благость Творца или совершенство мирового целого. Античные стоики вводили такое рассуждение в отношении физического зла, именовавшегося ими злом лишь условно. «Все направленное, на первый взгляд, к твоему ущербу, служит сохранению Вселенной... что угодно богу, то пусть будет угодно и человеку»[1]. Создательница учения «Христианской науки» М. Б. Эдди использовала подобную логику в отношении всех форм зла («Так как Бог благ и является источником всякого бытия, то он не производил морального или физического уродства, значит такое уродство не реально, оно есть иллюзия и мираж»)[2]. Подобный подход не столько дает приемлемое для монизма описание места зла в мире, сколько создает наклонную поверхность в сторону устранения всякой значимости разграничений между добром и злом, проводимых человеком. На его фоне теряется связь между человеческим добром, противопоставленным злу, и добром божественным, не имеющим такого противопоставления.

Второй ответ на вопрос состоит в том, что зло возникает в мире как условие существования или возрастания добра и в качестве такого условия получает благоприятное для Творца объяснение. Человеческие ценностные разграничения при этом сохраняются, но оказываются вторичными и выводными. В общем виде этот ответ формулирует Фома Аквинский: «Сколько бы многих добрых вещей не стало, если бы Бог не попустил хоть какому-нибудь злу, ведь огонь не горит без того, чтобы разрушился воздух, и лев издохнет, если не съест осла. Исчезни несправедливость, не будет ни отмщения правосудия, ни достохвального смирения жертвы»[3]. Важным разграничением внутри подобного подхода к пониманию зла выступает разграничение между абсо-

[1] *Сенека Люций Анней.* Нравственные письма к Луцилию. М. : Наука, 1977. С. 140

[2] *Eddy M. B.* Science and Health: with Key to the Scriptures. N.Y. : Forgotten Books, 2007. P. 207.

[3] *Фома Аквинский.* Сумма теологии. Киев : Эльга, 2003. Ч. 1. Т. 2. Вопросы: 44—74. С. 57.

лютным и относительным характером взаимной обусловленности добра и зла. В одном случае добро и зло присутствуют в мире в качестве неразрывной пары. В другом случае существование или всего лишь возможность возникновения зла создают шанс для возникновения, сохранения или преумножения добра. Этот шанс может быть реализован или не реализован в зависимости от привходящих обстоятельств.

К абсолютистскому пониманию взаимной обусловленности добра и зла тяготеют формально-логические и эстетические варианты теодицеи. В первом случае имеет место рассуждение о том, что зло требуется для существования добра в качестве его логической противоположности. По замечанию Хрисиппа, «появление зла не бесполезно для мирового Целого, ибо в противном случае не было бы и блага... Тело здорово, если ни один из его членов не болен, добродетель же, однако, такова, что не может возникнуть без порока»[1]. Во втором случае ключевая мысль состоит в том, что те явления, которые определяются людьми в качестве зла, служат неотъемлемой частью общей гармоничной картины мира. Без них наличная, уже реализованная мировая гармония разрушилась бы или потеряла в своем качестве. Так, Г. В. Лейбниц утверждает в своей «Теодицее»: «Тени усиливают цвета, и даже диссонанс, появляющийся в должном месте, рельефнее представляет гармонию... И не требуется ли в большинстве случаев немного скорби для того, чтобы сильнее ощущать благо, т.е. осознавать его более великим?»[2] На основе эстетических аналогий создается очень сложная, двойная перспектива видения добра и зла, хорошо выраженная Блаженным Августином. В ней зло выступает как часть прекрасного и одновременно как его противоположность: «Как картина с черным цветом, положенным на надлежащем месте, так и совокупность вещей, если кто сможет окинуть ее взором, представляется прекрасной даже с грешниками, хотя безобразие их, когда они рассматриваются сами по себе, делает их гнусными»[3].

Этический вариант теодицеи тяготеет к относительному пониманию взаимной обусловленности добра и зла. Он предполагает, что возможность появления зла необходима для того, чтобы в сотворенном Богом мире возникли и продолжали свое существование высшие формы нравственного совершенства. Ее сторонники рассматривают зло как результат злоупотребления свободой, т.е.

[1] *Плутарх*. Об общих понятиях. Против стоиков // Плутарх. Сочинения. СПб., 2008. С. 242—243.

[2] *Лейбниц Г. В.* Опыты теодицеи о благости Божией, свободе человека и начале зла. С. 137—138.

[3] *Августин Блаженный*. О Граде Божием. М. : АСТ, 2000. С. 544.

отклонения свободного выбора человека, или нечеловеческих личностных сущностей, от божественного блага. Не наделив некоторые свои создания свободой, Творец не мог реализовать в них наивысшую степень совершенства, доступную сотворенному. «Цель свободы в том, чтобы добро действительно принадлежало тому, кто его избирает. Бог не хочет оставаться собственником созданного им добра. Он ждет от человека большего, чем чисто природной слепой причастности. Он хочет, чтобы человек сознательно воспринял свою природу, чтобы он владел ею — как добром — свободно, чтобы он с благодарностью принимал жизнь и вселенную как дары Божественной любви»[1].

Роль отклонения сотворенной Богом свободной воли от воли ее Создателя выглядит по-разному в перспективе двух идеальных моделей этической теодицеи, которые были довольно условно обозначены современным теологом Дж. Хиком «иринеевой» и «августиновой»[2]. В первом случае возникновение зла в мире и следующая за ним история его совершения и претерпевания людьми выступают как необходимый момент в их собственном совершенствовании. Можно сказать, что совершение и претерпевание зла вписаны в продолжающуюся реализацию шанса, предоставленного Богом человеку. Во втором случае, они предстают исключительно как негативные последствия уклонения свободной воли человека от высшего блага, т.е. как результат неудачной реализации шанса и как наказание за неспособность его реализовать.

Эти виды теодицеи тяготеют к разным интерпретациям морального зла, поскольку исходят из разных пониманий состояния человека после творения, а также разной степени поврежденности человеческой воли в результате ее первичного отклонения (грехопадения). В рамках «августиновой» теодицеи воля человека повреждена безнадежно, в рамках «иринеевой» — лишь ослаблена. Необходимость физического зла при этом также объясняется по-разному. В рамках «августиновой» теодицеи физическое зло есть результат первичного морального зла, неотъемлемая черта мира в его падшем состоянии. В рамках «иринеевой» — оно представляет собой результат создания Богом такого пространства, в котором свободные существа могли бы успешно использовать свою свободу («созидать собственную душу»). Наличие в мире причинных цепочек, которые ведут к страданиям, необходимо для того, чтобы свободный выбор был подлинным, т.е. ведущим

[1] *Лосский В.* Догматическое богословие // Мистическое богословие. Киев : Путь к истине, 1991. С. 298.

[2] *Hick J.* Evil and the God of Love. N.Y. : Palgrave Macmillan, 2010. С. 236—237.

к реальным последствиям. Так, страдание жертв злодеяний необходимо для того, чтобы у людей сохранялась возможность совершать злодейские поступки или воздерживаться от них. Страдание от природных факторов также неразрывно связано с сохранением возможностей для выбора. Например, разрушительные землетрясения необходимы для того, чтобы у людей был выбор между тем, чтобы строить или не строить города в сейсмоопасной зоне. Кроме того, наличие физического зла может рассматриваться как фактор, существенно увеличивающий вероятность предпочтения людьми морального добра, как важное звено в системе божественных вызовов, уроков и предупреждений.

Концепция взаимной обусловленности добра и зла приобретает дополнительную убедительность за счет тезиса о том, что порок и злодеяние, с одной стороны, и невинное страдание, с другой, скомпенсированы системой божественного воздаяния, которое осуществляется как в этом, так и в потустороннем мире. В «августиновой» теодицее осуществление Богом ретрибутивных функций в отношении грешников и праведников дополняет представление о падении и его последствиях, в «иринеевой» — вписано в педагогическую деятельность Создателя.

Третий ответ на вопросы космо- и теодицеи состоит в придании злу статуса недостатка или ущемления добра. Он нашел свое ярке выражение в схоластической доктрине privatio boni, являющейся развитием категориального аппарата аристотелевской философии. Зло не существует самостоятельно, оно лишь паразитирует на добре, так же как болезнь не существует и не может существовать вне тела, поскольку болезнь состоит в недолжном функционировании его органов и систем (пример Фомы Аквинского — слепота, которая существует лишь как определенное состояние глаза)[1]. При этом не любое отсутствие блага есть зло, в противном случае, все творение было бы злом в сравнении с божественным совершенством, а каждый вид творения — злом по отношению к любому другому виду. Злом является отсутствие того блага, которое должно было бы присутствовать в определенном объекте. Физическое зло — страдание — «приативно» по определению. «Приативный» характер морального зла связан с тем, что недолжное желание всегда есть желание некоего объективного блага. Однако это желание неуместное, ущемляющее какое-то более важное из благ.

Концепция privatio boni может рассматриваться как более или менее самостоятельный способ теодицеи. Так, Фома Аквинский, принимая тезис о том, что лишь благо может быть причиной, а значит, именно оно является причиной зла, демонстрирует специфику порождения зла благом, которая снимает с Бога-творца ответственность за наличие зла в мире. Благо, по его мнению, не может быть формальной и целевой причиной зла (зло, будучи недостатком блага, вообще лишено этих причин, поскольку не имеет «формы» и «упорядоченности к цели»). В качестве материальной причины зла благо выступает лишь в силу своей способности к ущемлению. Наконец, в качестве «причины [зла] со стороны действователя» благо выступает «не сущностно, но акцидентно». Да, это именно Бог обусловливает «порчу и недостаточность» вещей, но лишь тем, что производит «подверженную порче и недостаточности форму»[1]. Следует заметить, что такая аргументация не обеспечивает полноценного богооправдания, поскольку не отвечает на вопрос о том, почему Богом не могло быть создано такое добро, которое вообще не было бы затронуто недостатком или ущемлением. Бог в этом случае находится под подозрением в качестве создателя условий для возникновения в мире зла, даже если само оно имеет сугубо негативную («приативную») природу[2]. Тем самым концепция privatio boni неизбежно возвращает мыслителей к рассмотренному выше второму ответу на вопрос теодицеи, но в его специфической, обогащенной содержанием трактовке. В этом случае адвокат Бога начинает утверждать, что не «сотворение», а «допущение» зла является условием существования добра (блага).

Наконец, *четвертый ответ* на вопросы космо- и теодицеи предполагает принципиальный отказ от выяснения божественного замысла в отношении зла в целях оправдания Бога (или космического смысла зла в целях оправдания Вселенной). Зло признается реальностью, но противоречие между присутствием зла в мире и признанием всеблагости и всемогущества Божества (вселенской гармонии) не проблематизируется. И. Кант рассматривал такой ответ, как проявление единственно возможной в вопросах богооправдания «негативной мудрости»: «В подобных вещах не так много значит мудрствование, как искреннее признание бессилия нашего разума, как честность, не позволяющая человеку искажать свои мысли в ложном высказывании, сколь бы благочестивыми ни были намерения»[3].

[1] *Фома Аквинский.* Сумма теологии. Ч. 1. Т. 2. Вопросы: 44—74. С. 56.

[1] Там же. С. 67, 69.

[2] Такова была позиция раннего Г. В. Лейбница (см.: *Sleigh R. C.* Remarks on Leibniz's Treatment of the Problem of Evil // The Problem of Evil in Early Modern Philosophy / ed. by E. J. Kremer and L. J. Latzer. Toronto : Toronto univ. press, 2001. P. 169—170).

[3] *Кант И.* О неудаче всех философских попыток теодицеи. С. 73.

Разные трактовки онтологического статуса зла принято анализировать в связи с их возможным влиянием на устойчивость моральных убеждений и на нравственную практику. Дуалистическая онтология считается стимулирующей активистскую жизненную позицию. Однако в ней добро находится в приниженном состоянии, она заражена духом вражды, способствует черно-белому видению мира. Кроме того, независимое и самостоятельное зло легко превращается в предмет романтизации и даже поклонения. Тезис о зле как иллюзии попросту разрушает логику духовно-практического совершенствования. Опираясь на него, сложно понять, в силу каких причин приобщение к божественному благу должно происходить через доступные человеку представления о добре и зле. Сочетание тезиса «зло как условие добра» и «привативной» концепции зла позволяет избежать одностороннего понимания нравственной практики, представляющего ее в виде «войны со злом», переключает внимание морального субъекта на культивирование собственной добродетели и последовательное восхождение от одного блага к другому. Кроме того, это ведет к восприятию зла как чего-то внутреннее пустого, ничтожного и, в силу этого, лишенного привлекательности. Однако и у такого подхода есть свои недостатки. Среди них — недооценка активного и наступательного характера зла, а также недооценка его укорененности в человеческой душе.

Источники морального зла. При обсуждении морального зла, т.е. совокупности всех случаев нарушения требований «не вредить», «помогать» и «заботиться», ключевым этическим вопросом является вопрос о факторах, ведущих к нарушениям. Их можно обозначить с помощью понятия «источники нравственного зла». Здесь будет представлен последовательный анализ подобных источников. Почти все они, кроме последнего, представляют собой такие импульсы человеческого поведения, которые могут быть приведены в согласие с нравственным добром (этически скорректированы). Однако вне такой коррекции они ведут к совершению нравственно предосудительных поступков.

Гедонистический источник. К нарушению нравственной нормы может вести неконтролируемое стремление к достижению приятных состояний и к уклонению от неприятных. Оно очень часто реализуется в пренебрежении желаниями и потребностями другого человека. Если провести разграничение между удовольствием как спонтанным импульсом удовлетворения витальных потребностей и наслаждением, которое предполагает рефлексивное отношение к удовольствию и культивирование удовольствия

на основе рефлексии, то с наслаждением связаны и другие, более глубокие источники морального зла. Жизненная стратегия, ориентированная на культивирование удовольствия, сталкивается с тем, что повторяющиеся приятные ощущения неизбежно теряют свою силу и яркость. Гедонист всегда находится в поиске нового, еще неиспытанного, для него интересны те действия, которых он еще не совершал, те положения, в которых он еще не находился. Морально предосудительное поведение в силу того, что оно запрещено, и в силу того, что этот запрет поддерживается многочисленными социальными регуляторами, в какой-то момент неизбежно оказывается тем самым «новым» и «неиспытанным», к которому стремится гедонист. По замечанию российского этика Р. Г. Апресяна, «гедонистическая личность использует разные формы приостановки социальных регуляторов поведения», и тем самым совершает моральное зло[1].

Утилитарно-прагматический источник. Под пользой принято понимать успешность и эффективность определенного действия в отношении к избранной цели, которая чаще всего связана с достижением удовольствия. Утилитарная логика позволяет осуществлять выбор между доступными, но исключающими друг друга удовольствиями на основе соотнесения их интенсивности и устойчивости. Определение относительного веса доступных удовольствий осуществляется по отношению к длительным промежуткам времени и учитывает необходимость для их получения различных форм межчеловеческого взаимодействия (взаимного использования людьми сил и способностей друг друга). Стремление к собственной пользе часто заставляет человека причинять вред другому или отказывать ему в помощи и заботе. В этом случае нарушение нормы носит гораздо более осознанный (расчетливый) характер в сравнении со злом, возникающим на сугубо гедонистической основе. Специфическими проявлениями утилитарно-прагматического источника морального зла является отсутствие взаимности в рамках кооперативных отношений (безбилетничество) и пренебрежение интересами тех, кто не может дать ничего взамен.

Социально-конформистский источник. Еще одним источником морального зла является воспроизведение поведенческих стандартов определенного сообщества, если такие стандарты предполагают причинение вреда, неоказание помощи и незаботливое отношение к другим людям. Положительная оценка определенного поведения со стороны окружающих или общее убеждение

[1] *Апресян Р. Г.* Идея морали и базовые нормативно-этические программы. М. : ИФ РАН, 1995. С. 184.

в том, что такое поведение необходимо для существования (усиления) сообщества, создают у воспроизводящего поведенческий стандарт человека непоколебимую уверенность в том, что именно эти действия представляют собой нравственное добро. Таким образом притупляется его нравственное чувство и блокируется моральное мышление.

Для теоретического осмысления данной тенденции Х. Арендт предложила специальное понятие — «банальное зло». Оно указывает на процесс, в ходе которого «средний человек преодолевает прирожденное отвращение к преступлению», а также на результаты этого процесса. Иллюстрацией банального зла для Х. Арендт послужила фигура нацистского преступника А. Эйхманна, отвечавшего за техническое обеспечение «окончательного решения еврейского вопроса». С точки зрения Х. Арендт, А. Эйхманн не был садистом и нравственным монстром — он был «ужасно и ужасающе нормальным» человеком, однако, при этом в избытке наделенным свойством «бездумия». А. Эйхманном управляла не демоническая злоба, а претерпевшая злокачественные изменения совесть, поддерживаемая суждениями и оценками окружающих его людей. Однако, несмотря на свои «банальные» истоки, зло, воплотившееся в личности и биографии А. Эйхманна, не менее ужасно, чем зло Нерона или Калигулы: нормальность добропорядочного и добросовестного палача гораздо хуже, чем «все зверства вместе взятые»[1].

Политико-философские наблюдения Х. Арендт подтверждаются исследованиями социальной психологии. В известном эксперименте С. Милгрэма испытуемым поручалась роль ассистента психолога, исследующего связь процесса научения и наказания. По предписанию своего руководителя они должны были подавать все более и более высокое напряжение на кожу решающего задачи ученика в виде наказания за каждый неправильный ответ. До 2/3 испытуемых продолжали повышать уровень напряжения, несмотря на безошибочные признаки увеличивающегося страдания жертвы[2]. Похожая зависимость присутствует и в случаях оказания помощи. В эксперименте Дж. М. Дарли и Ч. Д. Бетсона студентам, задействованным в психологическом тесте, было поручено быстро перейти в другое здание, где их ожидают для продолжения тестирования. На пути они наталкивались на упавшего человека, находящегося без сознания. Только 10% испытуемых, торопившихся на встречу с психологом и добросовестно выполнявших свои обязанности участников тестирования, задерживались для того, чтобы помочь человеку, оказавшемуся в беде[1]. Наиболее яркой страницей исследований такого рода стал эксперимент Ф. Зимбардо, в ходе которого имитация системы тюремного заключения закончилась молниеносно развивающейся моральной деградацией испытуемых, по жребию оказавшихся в роли охранников, и даже самого руководителя эксперимента[2].

[1] *Арендт Х.* Банальность зла. Эйхман в Иерусалиме. М. : Европа, 2008. С. 411—412.

[2] *Milgram S.* Obedience to Authority: an Experimental View. L. : Tavistock, 1974. P. 5.

Перфекционистский источник. В качестве причины совершения морально предосудительных действий может выступать стремление к достижению внеморальных форм человеческого совершенства. Речь идет о религиозном, эстетическом, познавательном совершенствовании. С одной стороны, такое совершенствование может вести к полному и безраздельному погружению в религиозную (мистическую либо ритуальную), художественную, познавательную практику, которое не оставляет места для помощи другому человеку и заботы о нем. Всепоглощающее внимание к достижению собственного внеморального совершенства легко оборачивается безразличием к ближнему. С другой стороны, в некоторых экстремальных случаях внеморальное совершенствование может сопровождаться и прямым причинением вреда. Об этом знаменитое пушкинское рассуждение о «гении» и «злодействе», спроецированное на ситуацию, в которой «злодейство» выступает как часть деятельности по созданию гениального художественного творения. Той же структурой обладают примеры, в которых познавательная практика несет угрозу значительному количеству людей (опасные научные эксперименты) или стремление к религиозному спасению выражается в применении насилия (библейский случай с Авраамом, религиозные войны и т.д.)

Человеческая деструктивность. Последним источником морального зла можно считать независимый деструктивный импульс человеческой психики, имеющий центростремительную и центробежную направленность (саморазрушение и разрушение другого человека). Его описание является заслугой психоаналитической интеллектуальной традиции XX в. и тесно связано с исследованием таких феноменов, как садизм и мазохизм. Для

[1] См.: *Darley J. M., Batson C. D.* "From Jerusalem to Jericho": A Study of Situational and Dispositional Variables in Helping Behavior // Readings in Social Psychology: General, Classic, and Contemporary Selections / ed. by A. W. Lesko. N.Y. : Allyn & Bacon, 2006. P. 275—285.

[2] См.: *Zimbardo P.* The Lucifer Effect: Understanding How Good People Turn Evil. N.Y. : Random House, 2007. Ch. 2—11.

исходного варианта фрейдовского психоанализа, ориентированного на принцип удовольствия, мазохизм представлял собой загадочное явление. В перспективе принципа удовольствия наименее противоречивым его объяснением является гипотеза, в соответствии с которой страдание мазохиста является своего рода предварительным наказанием, за которым следует возможность удовлетворения запретного желания. Однако при этом оказываются необъясненными несексуальные формы мазохизма («моральный мазохизм» у З. Фрейда, «социальный мазохизм» у Т. Рейка). В том варианте психоанализа, который опирается на диалектику Эроса и Танатоса такие феномены объяснить гораздо проще. Мазохизм логично предстает в качестве прямого проявления танатального импульса. Но в свете задач философии морали психоаналитическое объяснение мазохистской деструктивности проливает свет только на ту часть морального зла, которая связана с нарушением обязанностей перед самим собой (суицидальное и аддиктивное поведение).

Более широкие перспективы открывает психоаналитическое объяснение садистского поведения и связанных с ним нарушений долга перед другими людьми. В психологической механике садизма центростремительный разрушительный импульс, грозящий существованию человека, канализируется вовне в виде агрессии и других форм причинения страдания. Отсюда следует, что основной движущей силой садизма является не стремлению к удовольствию, которое игнорирует интересы и потребности другого человека. Удовольствие как таковое, в том числе сексуальное, в садизме вторично. Не случайно, Ж. Делез описывает генезис садизма в категориях «десексуализации», порождающей «холодность», и следующей за ней внезапной «извращенной ресексуализации» человеческой психики[1]. Он же обнаруживает корни садистского поведения не в Оно, а в Сверх-Я, т.е. там, где в норме должны пребывать интериоризированные моральные требования — совесть. Репрессивная функция Сверх-Я по Ж. Делезу направляется не на собственное Я садиста, а на других людей, которые выступают как субститут этого Я[2]. Именно поэтому разрушение другого может выступать в рефлексивном самоосмыслении садиста как безличный, универсальный долг, а удовольствие садиста по своим истокам сродни удовольствию нравственного человека от исполнения долга.

[1] *Делез Ж.* Представление Захер-Мазоха (холодное и жестокое) // Венера в мехах : Л. фон Захер-Мазох. Венера в мехах. Ж. Делез. Представление Захер-Мазоха. З. Фрейд. Работы о мазохизме. М. : РИК Культура, 1992. С. 297—298.

[2] Там же. С. 303.

3.3. Милосердная любовь, забота, благотворительность

Нормативное ядро морали, охарактеризованное в параграфе 3.1. «Добро», раскрывается через частные императивы и правила, относящиеся к двум большим и нестрого разграниченным группам. Одна из них маркируется с помощью понятий «справедливость» и «честность», другая — с помощью гораздо более широкого ряда терминов, в котором присутствуют такие понятия, как «любовь», «милосердие», «забота», «благожелательность», «благотворительность». Их можно условно обозначить как этика справедливости и этика любви. Эти группы нравственных требований находятся в состоянии чрезвычайно сложного и внутренне противоречивого взаимодополнения. Их единство является диалектическим и парадоксальным.

Специфика этих составляющих нормативного содержания морали определяется двумя различиями. Одно из них удачно схвачено в терминологической оппозиции, введенной современным французским философом П. Рикером в работе «Любовь и справедливость»: «логика эквивалентности (соответствия)» (équivalence) и «логика избытка» (surabondance)[1]. В сфере логики эквивалентности (соответствия) всегда присутствует большая или меньшая определенность того, что требуется от человека в виде исполнения обязанности. Определенность поддерживается с помощью целой системы критериев-эквивалентов: воздаяние и компенсация соответствуют причиненному вреду, исполнение обещания — его исходному содержанию, вознаграждение — заслуге, благодарность — благодеянию, помощь — характеру нужды или бедствия и т.д. «Логика избытка», напротив, ориентирует человека на постоянное превышение планки, заданной этими критериями, в направлении большего самоограничения, больших жертв ради другого человека. Первая из логик задает самую общую рамку требований, относящихся к этике справедливости, вторая играет ту же саму роль для этики любви.

Второе различие касается того, как конкретизируется в нравственных требованиях независимая (неинструментальная) ценность другого человека. Потребности и интересы другого могут рассматриваться исключительно как граница для действий и притязаний морального субъекта. В этом случае мораль требует от каждого человека избегать использования нравственно необоснованных средств продвижения собственного интереса. Однако другой может восприниматься не только как граница,

[1] *Ricoeur P.* Love and Justice // *Ricoeur P.* The Hermeneutics of Action. L. : Sage Publications, 1996. P. 34—36.

но и как позитивная цель, как объект приложения усилий и вложения духовной энергии. В этом случае мораль вменяет каждому стремление всемерно улучшать жизнь другого человека либо исключительно в свете критериев, по которым тот сам оценивает ее качество, либо в свете каких-то более объективных, общезначимых параметров. В целом это разграничение отвечает кантовской мысли о двунаправленности выводов из второй формулировки категорического императива: из идеи «человечества как цели самой по себе», по И. Канту, следуют требования ничего не отнимать у счастья других и способствовать этому счастью[1]. Этика справедливости рассматривает другого в основном в качестве границы и лишь в отдельных случаях в качестве позитивной цели. Например, когда действия, не способствующие счастью другого, в силу своих тяжелых последствий оказываются близки по своему нравственному смыслу к действиям, отнимающим его. Этика любви рассматривает другого в основном в качестве позитивной цели, а отношение к нему в качестве границы играет роль указания на нормативный минимум — на те действия, которые заведомо не выражают должного отношения к другому.

Милосердная любовь. Самый яркий пример сочетания логики избытка и приоритета позитивной ценности другого человека представляет собой милосердная любовь, характерные особенности которой ярко запечатлелись в евангельской моральной доктрине. Центральная заповедь этики Евангелия — заповедь любви — имеет двуединый характер, соединяя между собой отношение к ближнему и отношение к Богу: «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим и всею душею твоею и всем разумением твоим: сия есть первая и наибольшая заповедь; вторая же подобная ей: возлюби ближнего твоего, как самого себя; на сих двух заповедях утверждается весь закон и пророки» (Мф. 22:37—40).

Предметом христианской любви на уровне межчеловеческих отношений, или «ближним», является каждый представитель человеческого рода. Об этом ярко свидетельствует евангельское переосмысление ветхозаветного словоупотребления. В контексте Ветхого завета оно означало «товарищ», «друг» или «близкий человек», а в Христианстве — лишается своего избирательного и разделяющего смысла. Оно воспринимается в духе уравнивающего всех людей утверждения, что «Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужеского пола, ни женского...» (Гал. 3:28). Ответом Христа на вопрос законника: «А кто

[1] *Кант И.* Основоположения к метафизике нравов // *Кант И.* Сочинения : в 8 т. М. : Чоро, 1994. Т. 6. С. 207.

мой ближний?» становится притча о добром самарянине, который оказывает помощь и осуществляет заботу вопреки тому, что нуждающийся в них отделен от него принадлежностью к иной, отчасти враждебной общине (Лк. 10:25—37). Российский этик Р. Г. Апресян предлагает следующее определение евангельского «ближнего» — это «чужой, которого надо принять как близкого [человека]»[1].

Однако дело не только в том, что любовь устраняет различия между людьми, определяющиеся культурной, социальной, территориальной близостью или удаленностью. Она устраняет и те различия, которые касаются качества личности ближних, их образов жизни, их поступков в отношении к любящему. Выстраивая свою линию поведения, христианин не может опираться на эквиваленты взаимности. Следование им вообще не является для него подлинным критерием разграничения совершенных и несовершенных, или грешных и праведных, людей. «И если любите любящих вас, какая вам за то благодарность? ибо и грешники любящих их любят. И если делаете добро тем, которые вам делают добро, какая вам за то благодарность? ибо и грешники то же делают. И если взаймы даете тем, от которых надеетесь получить обратно, какая вам за то благодарность? ибо и грешники дают взаймы грешникам, чтобы получить обратно столько же» (Лк. 6:32—34). Нравственное совершенство для адепта евангельской этики состоит в уподоблении Небесному Отцу, который «повелевает солнцу Своему восходить над злыми и добрыми и посылает дождь на праведных и неправедных» (Мф. 5:45).

Наконец, милосердная любовь аннулирует не только эквиваленты взаимности, но и эквиваленты достаточности. Она требует способствовать благу «ближнего» с полной физической и духовной отдачей, требует отдавать ему «все свое» и «всего себя». В этом смысле показательна рекомендация Христа молодому человеку, с юности соблюдавшему заповеди Десятисловия, но сомневавшемуся в том, что этого достаточно для «жизни вечной»: «все, что имеешь, продай и раздай нищим, и будешь иметь сокровище на небесах; и приходи, последуй за Мною, взяв крест» (Мк. 10:21).

Нравственная практика, порожденная милосердной любовью к ближнему, включает в себя следующие элементы:

1. *Категорический отказ от применения силы по отношению к другому человеку* («непротивление злому»). Непротивление практикуется христианином в любых условиях, в том числе в ус-

[1] *Апресян Р. Г.* Идея морали и базовые нормативно-этические программы. М. : ИФ РАН, 1995. С. 336.

ловиях, когда кто-то инициативно применяет силу против невинных людей. Использование силы табуируется вне зависимости от того, является ли она индивидуальным ответным действием или же результатом юридической процедуры, которая обеспечивает беспристрастность решений. Отказ от применения силы является, по сути, отказом от любых форм истребования справедливости и защиты собственного права.

2. *Служение другим людям*, или безвозмездное стремление к тому, чтобы были удовлетворены их общечеловеческие потребности и индивидуализированные интересы. «Кто хочет быть бо льшим между вами, да будем вам слугою», — провозглашает Христос (Мк. 10:43). Милосердное служение предполагает как избавление ближнего от опасности и смягчение его лишений в ситуации бедствия, так и предупредительное улучшение условий его существования в неэкстремальных условиях. Пример первого рода — деяния, которые Христос заповедует по отношению к «меньшим» (накормить, напоить, принять под кров, излечить, посетить в темнице), а также действия доброго самарянина из упоминавшейся выше евангельской притчи. Пример второго рода — омовение ног Христом своим ученикам. Степень самопожертвования, предписанная долгом служения ближнему, варьируется в зависимости от конкретных случаев, но в конечном счете никак не ограничивается. Полное принесение себя в жертву оказывается более чем вероятным итогом милосердного служения и даже представляет собой его кульминацию: «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин. 15:13). Строгость соответствия между деятельными проявлениями служения и действительными потребностями ближнего в евангельской этике не заповедана: они могут превосходить их как в ответ на просьбу («всякому, просящему у тебя, давай, и от взявшего твое не требуй назад» (Лк. 6:30)), так и по собственной инициативе любящего («кто захочет судиться с тобою и взять у тебя рубашку, отдай ему и верхнюю одежду» (Мф. 5:40)).

3. *Прощение грехов и злодеяний, совершенных другими людьми*. «Если не будете прощать людям согрешения их, — предупреждает своих последователей Христос, — то и Отец ваш не простит вам согрешений ваших» (Мф. 6:15). В отличие от ненасилия и служения ближнему прощение представляет собой не просто действие, а сложный духовный акт, сопровождающийся и удостоверяющийся определенными действиями. Оно состоит в преодолении естественного импульса мстительности и обиды, в восстановлении в своих глазах ценности обидчика в качестве «ближнего». Обязанность прощения — это, по сути, обязанность сохранения

любви в психологически наиболее неблагоприятных для нее условиях. Деятельными проявлениями прощения являются отказ от мести, готовность к общению и взаимодействию с обидчиком (примирение с ним), готовность совершать по отношению к нему благодеяния. Прощение присутствует в Евангелиях в двух контекстах: в контексте принятия принесенных извинений или покаяния со стороны обидчика («Если же согрешит против тебя брат твой, выговори ему; и если покается, прости ему» (Лк. 17:3)) и в контексте сохранения обидчиком безразличия или ожесточенности по отношению к жертве («прощайте, и прощены будете» (Лк. 6:37)). Необходимость прощать даже во втором случае подчеркивает глубочайшую укорененность в евангельской этике рикеровской логики избытка[1].

Милосердная любовь является внутренне противоречивым и парадоксальным явлением. Ее первые два противоречия связаны с вопросом о том, какие из свойств ближнего являются ее основой. Анализ евангельской этики показывает, что милосердная любовь часто сохраняется и осуществляется вопреки наличному духовному состоянию и характеру поступков ее предмета. Можно сказать, что в рамках этики, ориентированной на милосердную любовь, от морального субъекта требуется последовательно аннулировать значение тех качеств другого человека, которые способны внушать как ненависть и презрение, так и уважение и привязанность. Враг, хам, опустившийся человек — вот предметы любви, демонстрирующие наиболее ярко ее специфику в качестве неэквивалентного императива. В этой связи возникает закономерный вопрос: что обнаруживается в пределе аннулирования качеств ближнего, вызывающих в рамках логики эквивалентности одобрение и осуждение? Протестантский теолог XX в. А. Нигрен в своей работе «Эрос и Агапе» предположил, что не остается ничего, что любовь не отвечает на заложенную в ее объекте ценность, а наделяет ею объект любви, являвшийся до этого момента своего рода аксиологическим нулем. А. Нигрен придал милосердной любви черты абсолютной «немотивированности», «безразличия к ценности» объекта, и был вынужден признать ее в этой связи исключительно божественным свойством[2]. Если снять теологическое содержание позиции А. Нигрена и оставить сугубо этическое, то любовь к ближнему возникает исключительно как ответ на внутреннюю потребность любящего выплеснуть вовне

---

[1] Подробному анализу категории «прощение» посвящен следующий параграф этой главы.

[2] См.: *Nygren A.* Eros and Agape. N.Y. : Harper and Row, 1969. P. 75—81; 95—102.

избыток духовных и физических сил. Однако при этом теряется некоторый исходный и универсальный смысл слова «любовь». Любовь предполагает, что любимый стал таковым не случайно, что это именно он «притягивает» любящего, что он сам выступает как источник привязанности и основа для возникновения озабоченности его существованием. Таким образом, рассуждение А. Нигрена показывает, что милосердная любовь парадоксально соединяет в себе безразличие к ценности ближнего и придание ему высочайшей ценности.

Предположение о том, что абсолютно «немотивированная» любовь в духе А. Нигрена вообще не является любовью, привело других теологов и христианских этиков к определению милосердной любви как «равного внимания» к ближним, порожденного признанием «равного достоинства» каждого из них[1]. В каждом человеке есть искра Божья, каждый есть творение и дитя Создателя, каждый несет в себе в связи с этим неуничтожимую потенцию совершенства. Значение всего прочего аннулируется. В этом случае любящего, без сомнения, мотивирует нечто присутствующее в самом любимом. Однако это «нечто» в наименьшей степени связано с его специфичностью, с его личностной уникальностью. Любовь возникает не на основе того, что делает данного человека данным человеком. И это еще одно искажение смысла слова «любовь». Таким образом, попытки снять первое противоречие лишь заостряют второе: милосердная любовь парадоксально требует проявлять одинаково бесконечную пристрастность к каждому человеку, т.е. быть связанным избирательными (*исключительными*) отношениями со всеми *без исключения*.

Третье противоречие возникает в связи с тем, что милосердная любовь покоится на взаимной зависимости, существующей между отношением к ближнему и отношением к Богу. Невидимый Бог может стать объектом деятельной любви (а любовь не может быть исключительно пассивной) только через свою репрезентацию в этом мире — через ближнего. И наоборот, ближний любим в свете его причастности к Божеству: сыновства или способности к обожению. Именно это позволяет любить грешника и ненавидеть грех, любить злодея, но ненавидеть его злодеяние. Отсюда возникает вопрос: является ли такая любовь любовью именно к ближнему? Ведь любовь — это стремление к благу любимого ради него самого, а не использование отношений с ним в качестве инструмента осуществления иных целей, в том числе цели единения с Богом. Решением парадокса можно было бы считать автоматическое, непреднамеренное, неопознанное присутствие любви к Богу в каждом проявлении любви к конкретному ближнему. На это решение указывает евангельский фрагмент, в котором слова Сына Человеческого, обращенные к праведникам на страшном суде, о том, что их служение «меньшим братьям» было на самом деле служением ему самому, вызывают у праведников искреннее недоумение (Мф. 25:40). Однако для человека, который хорошо знаком с евангельской проповедью (в том числе с данной притчей), такая связь очевидна заранее. Таким образом, милосердная любовь парадоксально требует любить ближнего ради него самого и ради Бога, т.е. постоянно помнить и не помнить о том, что два этих вида любви переплетены между собой.

Четвертое противоречие определяется тем, что любовь представляет собой интенсивное чувство, направленное на другого человека, и одновременно — заповеданное отношение к нему, т.е. долг. Евангельская этика недвусмысленно утверждает, что сами по себе действия, которые выражают любовь на практике, не имеют ценности без соответствующего им духовного коррелята. «И если я раздам все имение мое и отдам тело мое на сожжение, а любви не имею, нет мне в том никакой пользы» (1 Кор. 13:3). Однако состояния души не являются сферой непосредственного контроля индивида, нельзя заставить себя любить другого из желания любить, а тем более из обязанности это делать. Вместо искреннего сильного переживания при этом легко получить лицемерную симуляцию любви, бессмысленную и разрушительную ложь самому себе. В рамках этики, ориентированной на милосердную любовь, присутствуют определенные рекомендации по обретению должной психологической установки по отношению к ближнему. Можно попытаться уловить в себе притяжение того образа жизни, который построен на основе любви, вникая в жизненные нарративы тех людей, которым удалось выразить это переживание в слове и в поступках (как предлагает А. Бергсон)[1]. Можно вовлечься в служение ближнему, уповая и надеясь на то, что чувство любви захватит твою личность и превратится из упования в подлинный двигатель дальнейших поступков (как предлагает Ф. М. Достоевский)[2]. Однако все подобные рецепты не дают никаких гарантий исполнения долга, а значит, заповедь любви остается в конечном итоге противоречивым требованием невозможного.

Пятое противоречие порождено тем, что милосердная любовь требует безраздельной сосредоточенности на другом человеке, на улучшении его жизни и облегчении его страданий. Это,

[1] См.: *Outka G.* Agape. New Haven : Yale univ. press, 1976. P. 11—13.

[1] *Бергсон А.* Два источника морали и религии. М. : Канон, 1994. С. 35.

[2] *Достоевский Ф. М.* Братья Карамазовы // *Достоевский Ф. М.* Собрание сочинений в 15 т. Л. : Наука, 1991. Т. 9. С. 60—68.

по крайней мере внешне и на первый взгляд, ведет морального субъекта к небрежению собой, к утрате самого себя, к расточению своего собственного экзистенциального потенциала и забвению собственного человеческого достоинства. При этом милосердная любовь может рассматриваться не только и не столько в качестве неправильного направления совершенствования, сколько в качестве одного из средств маскировки (поверхностной рационализации) психологических установок, свойственных слабой и импотентной личности (словами М. Шелера: в качестве «небрежения собой, выданного за любовь к другим»)[1]. В этом направлении указывают два известных тезиса Ф. Ницше: о христианской любви как порождении ресентимента и о ее бессмысленности для людей, которые не научились по-настоящему любить самих себя. В качестве возражения можно, следуя за М. Шелером, предположить, во-первых, что милосердная любовь требует в качестве основы совершенно специфической любви к самому себе, не имеющей ничего общего с эгоизмом и также выступающей как сознательно обретаемое свойство, и, во-вторых, что она является выражением такого «избытка силы и величия», такой «полнокровной, плещущей через край жизни», для которой самоотдача является еще одной (высшей) формой самоутверждения[2]. Однако подобный способ снятия противоречия выглядит не достаточно убедительно, поскольку обретение высших форм экзистенциальной полноты еще труднее рассматривать как предмет требования, чем простое альтруистическое переживание.

Забота. Выделение заботы в качестве самостоятельного нравственного феномена произошло в этической мысли довольно поздно. Если антитеза «любовь и справедливость» пронизывает западноевропейскую этику со времен столкновения и соединения античной и иудео-христианской нравственных традиций, то антитеза «справедливость и забота» оказалась в центре внимания моральной философии лишь во второй половине XX в. и в связи с попытками осмыслить результаты психологических исследований, касающихся возрастной динамики морального сознания.

Один из первых исследователей морального развития личности Ж. Пиаже использовал в качестве отправной точки и основного материала для анализа формирование способности ребенка полноценно участвовать в состязательных играх по правилам. Для него уровень развития определялся тем, в каком качестве осознаются и как

[1] *Шелер М.* Ресентимент в структуре моралей. СПб. : Наука ; Университетская книга, 1999. С. 91.

[2] Там же. С. 91—92; 125.

применяются правила игры[1]. Эта установка была связана с пониманием морали исключительно в перспективе логики эквивалентности и отношения к другому человеку как к границе притязаний. Американский психолог Л. Кольберг своими исследованиями способствовал закреплению данной тенденции. Опираясь на анализ тех способов аргументации, которые испытуемые разного возраста применяют при решении моральных дилемм, он разработал схему морального развития, предполагающую прохождение ребенком шести стадий, распределяющихся по трем основным уровням: преконвенциональному, конвенциональному, постконвенциональному.

В качестве итоговой точки развития (шестой стадии постконвенционального уровня) Л. Кольберг рассматривал тот тип морального сознания, который соответствует кантианской этике, более точно — теории справедливости Дж. Ролза. Предыдущие уровни кореллируют с другими теориями морали, но все они ориентированы на приложение правил к конкретным случаям. Так, известная «дилемма Хайнца», в которой муж больной раком женщины, не имеющий достаточно денег на покупку нового препарата у его изобретателя, решает вопрос о допустимости совершить кражу, обсуждается на разных стадиях следующим образом: 1-я стадия — на основе апелляции к требованиям авторитетной инстанции, определяющей наказания и награды; 2-я стадия — анализа выгод и затрат, связанных с нарушением или соблюдением таких требований; 3-я стадия — стремления поддержать систему норм, регулирующих жизнь малого межличностного сообщества, и стремления выглядеть как достойный его представитель; 4-я стадия — стремления поддержать систему норм, регулирующих жизнь общества в целом и стремления отдать ему свой долг; 5-я стадия — иерархии ценностей (в данном случае таких, как человеческая жизнь и собственность), не зависящей от межиндивидуальных связей и привязанностей; 6-я стадия — на основе принципов универсализуемости и обратимости, на которые в конечном счете опирается иерархия ценностей или прав. Решение «дилеммы Хайнца» на высших стадиях морального развития подобно решению математической задачи, в которой необходимо определить, интерес какой из конфликтующих сторон поддерживается ценностью или правом большей силы[2].

Исследования Ж. Пиаже и Л. Кольберга основывались на исходном убеждении в том, что высшие формы морали связаны преимущественно с концептами «равенство» и «справедливость», и на ис-

[1] См.: *Пиаже Ж.* Моральное суждение у ребенка. М. : Академический проект, 2006.

[2] *Kohlberg L.* Essays on Moral Development. Vol. 1. The Philosophy of Moral Development: Moral Stages and the Idea of Justice. N.Y. : Harper and Row, 1981.

пользовании в качестве эмпирического материала анкетных данных, связанных с поведением и моральным рассуждением мальчиков — юношей — мужчин. Привлечение эмпирического материала, связанного с женским нравственным опытом поставило под вопрос исходное теоретическое убеждение кольбергианской психологии развития. Ученица Л. Кольберга, американский психолог К. Гиллиган обратила внимание на тот факт, что ответы девочек — девушек — женщин на вопросы, связанные с кольберговскими дилеммами, заставляют исследователя приписывать им конвенциональный или даже преконвенциональный уровень развития. Они постоянно требуют дополнительной информации о людях и обстоятельствах, пытаясь расширить ряд поведенческих альтернатив, не выдерживают систематичность логики рассуждения о правах и обязанностях, отталкиваются от индивидуальной значимости малых межличностных сообществ и т.д. Так, в ответах на вопросы по «дилемме Хайнца» важную роль приобретают обсуждение судьбы жены Хайнца в том случае, если тот попадет в тюрьму, а препарат не приведет к ее излечению, обсуждение возможностей воздействовать на позицию изобретателя препарата с помощью переговоров и т.д. К. Гиллиган предположила, что это свидетельствует не о хронической моральной «недоразвитости» женщин, а о том, что их нравственный опыт выражает иную «моральную ориентацию».

В центре этой ориентации находится не вопрос «Что было бы справедливо сделать?», а вопрос «Как отозваться на ощущаемую потребность другого?» Ее отправной посылкой являются отношения взаимной зависимости и привязанности, существующие между конкретными людьми. Эти отношения могут оказываться под угрозой, что требует специальных действий по их сохранению. Однако такие действия не должны разрушать саму возможность для продолжения отношений (отсюда внимание к положению жены Хайнца при всех возможных сценариях развития ситуации), а лучшим способом устранения угрозы отношениям служит актуализация взаимной зависимости и ответственности каждого из участников взаимодействия (отсюда стремление изменить позицию изобретателя в ходе общения с ним). К. Гилиган не считает, что ценности этики заботы воплощены исключительно в моральном опыте женщин, однако в нем они получают существенный перевес над ценностями этики справедливости[1].

[1] См.: *Гиллиган К.* Иным голосом: психологическая теория и развитие женщин [фрагменты] // Этическая мысль: Научн.-публицист. чтения. 1991 / под общ. ред. А. А. Гусейнова. М. : Политиздат, 1992. С. 352—371; *Gilligan C.* In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development. Cambridge : Harvard univ. press, 1982. P. 24—64.

Отталкиваясь от результатов психологических исследований и их интерпретации в современной философии морали можно предложить следующую характеристику феномена заботы. Забота не тождественна простой «озабоченности» чьим-то положением, порождающей отдельные акты помощи (благодеяния). Она предполагает систематическую практику многосторонней поддержки другого человека, включающую создание условий для переживания им жизненного благополучия и его полноценной самореализации. Заботящийся о ком-то человек ориентирован на выявление потребностей индивидуализированного Другого и отвечает на них не просто действиями, которые удовлетворяют эти потребности, но и таким взаимодействием с ним, которое ведет к переживанию глубокой взаимной связи и единства. Поэтому забота является ответом не только на выраженные и невыраженные ситуативные потребности ее объекта, но и на его специфическую комплексную потребность «*быть вместе*». Осуществление заботы всегда связано с глубоким знанием психологии конкретного другого, с эмпатическим вчувствованием в мир его переживаний. Оно предполагает более или менее длительный опыт общения с опекаемым человеком и сосредоточенное внимание к его жизни (поглощенность ею). Однако, несмотря на это, забота ненавязчива, поскольку ее нельзя представить без постоянного разграничения случаев, где требуется разного рода поддерживающее вмешательство и где должна иметь место самостоятельная активность объекта заботы.

В своем противостоянии логике эквивалентности забота имеет много общего с милосердным служением другим людям. Это сходство осознается сторонниками современной этики заботы. Однако между этикой милосердной любви и этикой заботы существуют и значительные различия, на которые указала классик этики заботы Н. Ноддингс. Во-первых, «агапическая любовь» и забота существенно отличаются по своей эмоциональной ауре: быть чувствительным к переживаниям другого и отзывчивым в отношении его потребностей не означает обязательно любить его. Во-вторых, если этика милосердной любви требовала от морального субъекта пристрастного внимания к личности и потребностям каждого человека, то этика заботы исходит из невозможности осуществления такой нормативной программы. Требуемая этикой заботы сосредоточенность на другом человеке не может проявляться по отношению ко всем: в этом случае подлинная забота о другом замещается «разговорами о заботе» или «абстрактным решением проблем» другого. Конечно, забота может и должна расширять свой круг, но это расширение имеет свои пределы:

«Когда расширение разрушает или радикально уменьшает возможности заботы, она отступает и восстанавливает непосредственный контакт с теми, кто обращается за ней»[1].

Однако дело не только в невозможности бесконечного расширения круга субъектов заботы. Этот круг остается замкнутым еще и в силу того, что этика заботы предполагает морально оправданную избирательность в исполнении долга и косвенную связь с взаимностью, что задает ее третье отличие от этики милосердной любви. Например, забота невозможна, когда движение навстречу другому вызывает лишь «отвращение». В этой ситуации смещение мотивации в сторону его личности оказывается попросту «немыслимым». Отсутствие взаимности со стороны другого также может влиять на характер и масштаб осуществляемой заботы. По мнению Н. Ноддингс, столкнувшись с неблагодарностью объекта заботы и, понимая, что это влечет за собой проявления раздражения или жалости к себе, лицо, осуществляющее заботу, может освободить себя от части своего бремени для того, чтобы остаться «минимально, но реально заботливым человеком». Наконец, этика заботы не абсолютизирует негативное отношение к применению силы. Непосредственная угроза жизни предмета заботы делает допустимым даже убийство покушающегося на нее человека, хотя такое деяние в перспективе этики заботы нельзя оправдывать отвлеченными принципами, делающими убийство в данной ситуации морально оправданным деянием[2].

Благотворительность. В языке морали есть целый ряд нормативных понятий, в которых сочетание логики избытка и отношения к благу другого человека как к позитивной цели выражаются в приглушенных и условных формах. Таковы «благожелательность (если она понимается не как основа морали, а как частный нравственный концепт, противопоставленный справедливости), «благотворительность» (если она не отождествляется исключительно с практикой материальной помощи нуждающимся), «щедрость», «дружелюбие», «доброта». Эти понятия фиксируют долг непосредственного деятельного отклика на нужду и потребность другого человека даже в тех случаях, когда отсутствие действий по их удовлетворению не может быть квалифицировано как причинение ущерба. Данное обстоятельство подмечено А. Смитом: «неблаготворительный человек... никому не делает положительного зла; он отказывается только

[1] *Noddings N.* Caring, a Feminine Approach to Ethics and Moral Education. Los Angeles : California univ. press, 1984. P. 89.

[2] См.: *Noddings N.* Op. cit. P. 17; 89—100; 101.

от доброго дела»[1]. Помощь другому человеку, подразумевающаяся перечисленными нормативными понятиями, мотивирована исключительно желанием улучшить его положение, а не стремлением вознаградить его заслуги или выделить причитающуюся по другим критериям честную долю благ. Действия, связанные с ними, выражают логику избытка, но лишь в том смысле, что они несколько превышают тот минимум содействия благу другого, который зафиксирован в требованиях справедливости. Среди подобных действий: безвозмездная передача благ или безвозмездное оказание услуг (в современной этике часто обозначается как «самаритянство»), а также отказ от справедливых требований, ухудшающих положение другого человека (например, богатый человек может не настаивать на компенсации ненамеренного ущерба его имуществу, на выплате денежного займа нуждающимся человеком, на получении от него полной рыночной цены за товар и т.д.) В дальнейшем, следуя за словоупотреблением А. Смита, мы будем использовать в качестве основного термина, указывающего на эту часть нравственного долга, понятие «благотворительность».

Специфика долга благотворительности, в сравнении с долгом милосердного служения ближнему, состоит в том, что требование улучшать положение другого человека ограничено в этом случае не только физической невозможностью одновременно способствовать благу всех нуждающихся в помощи или заботе, но и другими обстоятельствами. Во-первых, благодеяния не должны вести к истощению сил благодетеля и его имущества. По замечанию И. Канта, нельзя жертвовать столько, чтобы самому потом нуждаться в помощи благотворителей [2]. Во-вторых, долг благотворительности формулируется с учетом психологической трудности принесения значительных жертв. Он не требует расставаться с тем, что создает возможности достойного или даже комфортного существования. Его требования касаются в основном избытка ресурсов, времени, сил. В-третьих, долг благотворительности отличается от заповеди любви тем, что он не требует от морального субъекта действовать в каждом случае, когда у него есть возможность способствовать благу другого человека. Выбор между получателями помощи или ситуациями ее оказания остается во многом за самим благотворителем: тот может накормить голодного или построить общественный колодец, материально поддержать нуждающихся соседей или людей, терпящих нужду на другом

[1] *Смит А.* Теория нравственных чувств. М. : Республика, 1997. С. 94.

[2] *Кант И.* Метафизика нравов // *Кант И.* Сочинения : в 8 т. М. : Чоро, 1994. Т. 6. С. 499.

конце земного шара. Неисполнение такого долга имеет место лишь тогда, когда человек вовсе не откликается на потребности других людей, не имеющих морального права требовать от него содействия. Или же делает это крайне редко.

Тенденция в сторону ограничения жертвенности и введения элементов логики эквивалентности содержалась уже в этике заботы. Выше мы видели, как Н. Ноддингс ограничивала категорический долг заботы кругом сложившихся (удавшихся) взаимоотношений. Она также полагает, что в рамках этики заботы в отличие от этики милосердной любви выбор человека в пользу таких способов самореализации, которые неизбежно сужают возможности заботится о других, не нуждается в дополнительном альтруистическом обосновании: «забота о себе» и «забота о других» должны находиться в равновесии[1]. Однако долг благотворительности не просто выражает такие тенденции в более отчетливой и радикальной форме. Между ним и этикой заботы присутствует более глубокое различие. Осуществление долга благотворительности не связано с необходимостью «сосредотачиваться» на уникальном другом, эмпатически проникать в его духовный мир, что требовалось от субъекта заботы. Как правило, благотворитель использует гораздо менее утонченные, обезличенные и объективированные, методики выявления нужд ближнего. В его обязанности не входит также поддерживать переживание единства с получателями помощи (систематически отвечать на их потребность «быть вместе»).

Следует также иметь в виду, что некоторые благотворительные действия находятся на границе с исполнением долга справедливости. В «Двух трактатах о правлении» Дж. Локка присутствует фрагмент, в котором он прямо указывает на подобные случаи: «Для любого состоятельного человека всегда будет грехом допустить, чтобы его брат погиб из-за того, что он не захотел предоставить ему помощь от своего изобилия. Ибо, так же как справедливость дает каждому человеку право собственности на продукт его честного труда и благие приобретения его предков, перешедшие к нему по наследству, так и благотворительность дает каждому человеку, если у него нет других средств к существованию, право собственности на такую часть изобилия другого, которая охранит его от крайней нужды, если у него нет никаких других средств к существованию»[2]. Применение понятия «право собственности»

[1] *Noddings N.* Caring, a Feminine Approach to Ethics and Moral Education. P. 100.

[2] *Локк Дж.* Два трактата о правлении // *Локк Дж.* Сочинения : в 3 т. М. : Мысль, 1988. Т. 3. С. 169—170.

для характеристики отношения нуждающегося к предметам потенциальной благотворительной помощи отчетливо демонстрирует пограничный характер анализируемой Дж. Локком ситуации. В современной этике данная проблематика обсуждается под рубрикой «моральный статус доброго самаритянства». Некоторые исследователи полагают вслед за Дж. Локком, что существуют случаи неоказания помощи, которые по своему моральному смыслу тождественны причинению ущерба. Поэтому помощь в них может быть истребована в качестве права[1]. Об этом свидетельствует внесение в уголовные кодексы некоторых современных стран санкций против так называемых «злых самаритян», т.е. людей, оставивших другого в опасности, которую они могли бы предотвратить без значительного риска для самих себя.

3.4. Прощение

Прощение — это специфически моральное явление, оно определяется как «отказ от возмездия за обиду или нанесенный ущерб»[2]. Идея прощения содержится во многих древних нравственно-религиозных текстах. В Новом Завете прощение понимается как практическое проявление добродетели милосердия и воплощено наглядно в виде образцов поведения Иисуса, а потому кажется настолько очевидным, что никаких вопросов по поводу его толкования как будто бы быть не должно. Между тем прощение — это одно из самых неоднозначных, загадочных явлений моральной жизни. «Что только не называют прощением, — пишет В. Янкелевич, — уступки процессу общего примирения, склонность к теплоте поверхностного сочувствия и грубому добродушию повседневных взаимоотношений!»[3]. Однако смысл прощения совсем в ином. Работа В. Янкелевича «Прощение» (1967) является образцом филигранного этического анализа этого морального феномена. Янкелевич занимает радикальную позицию в толковании прощения, и это позволяет ему детальнейшим образом рассмотреть все нюансы отношений, внешне сходных с прощением, как он его понимает, и обнаружить множество форм, напоминающих прощение, однако по тем или иным признакам

[1] См., напр.: *Fabre S.* Good Samaritanism: A Matter of Justice // The Ethics of Altruism / ed. by J. Seglow. L. : Frank Cass Publishers, 2004. P. 129—145.

[2] *Апресян Р. Г., Мелешко Е. Д.* Прощение // Этика: Энциклопедический словарь. М. : Гардарики, 2001. С. 396. См. также: *Апресян Р. Г.* Прощение // Новая философская энциклопедия. М. : Мысль, 2001. Т. 3. С. 381.

[3] *Янкелевич В.* Прощение // *Янкелевич В.* Ирония. Прощение. М. : Республика, 2004. С. 191.

отличающихся от него. Среди этих форм он выделяет, с одной стороны, те, которые заведомо прощением не являются, — их он называет «прощениеподобными формами», «суррогатами» прощения, а с другой — «нечистое прощение». «Нечистое прощение» — это уже собственно прощение, которое эмпирически существует в формах, максимально приближающихся к подлинному прощению, но все же по тем или иным основаниям не «дотягивающих» до «чистого» прощения. Однако для того чтобы выделить все эти несовершенные формы, необходимо представление об идеальном, совершенном прощении, которое В. Янкелевич в зависимости от контекста рассмотрения называет также «чистым», подлинным, абсолютным, тотальным, «сверхъестественным» и «метаэмпирическим».

О «чистом», подлинном прощении можно сказать немного. В работе «Прощение» В. Янкелевич выделяет три основных признака подлинного прощения: 1) оно является событием *личных взаимоотношений* с кем-либо; 2) оно является «датированным *событием*», т.е. появляется в определенный период исторического становления общества и представляет собой *событие*, критический, переломный момент в жизни личности; 3) оно возникает вне рамок нормативности, «какой бы то ни было законности» и справедливости[1]. Прощение — это бескорыстный, «*благодатный дар* оскорбленного оскорбителю». В основе идеи справедливого воздаяния покоится представление о взаимности, эквивалентности воздаяния как о норме, — неэквивалентность воздаяния необходимо обосновывать. Прощение с этой нормой не считается, оно сверхнормативно.

По форме прощение носит вторичный, реактивный характер, как благодарность, которая является ответом на благодеяние, или как угрызения совести, которыми мучится человек, совершивший злой поступок. Прощение, пишет В. Янкелевич, «звучит эхом скандала, называемого, в зависимости от конкретного случая, грехом или оскорблением, и представляет собой вид ответа на него: ответа парадоксального, ответа, если угодно, неожиданного и удивительного, ответа незаслуженного, но, тем не менее, все-таки ответа!»[2].

Ситуацию, которая разрешается (или не разрешается) прощением, В. Янкелевич называет пограничной. Прощение — событие исключительное. В чистой форме, считает он, прощение существует лишь как долг, реализация которого если и возможна, то на пределе человеческих возможностей, граничащем с «пределом сверхчеловеческим». «Дорогостоящее для самолюбия и личной корысти, — пишет В. Янкелевич, — жестокое для чести и достоинства даже прощающего, прощение исключает любую компенсацию и любой эквивалент; и, как таковое, оно — жертвоприношение». «Душераздирающее жертвоприношение», — уточняет он. Янкелевич не исключает, что в реальной жизни описанного им чистого прощения — прощения без всяких задних мыслей, без обид, без злопамятности, без расчета — не бывает, что прощение — это «событие, так и не наступившее в истории». Если оно и имело место в истории и психологии, то лишь как кратчайший миг, «как мимолетное виденье», как тайна, а потому оно неописуемо и невыразимо. Следовательно, делает вывод В. Янкелевич, «единственно реальная философия прощения — это философия апофатическая, или негативная»: «о прощении можно рассуждать не иначе, как говоря о чем-нибудь ином: говоря вокруг да около и по поводу, но прежде всего говоря о том, чем прощение не является. Нужно, например, много и времени и слов, чтобы доказать, что конкретное прощение не является извинением»[1].

Эмпирические формы прощения. Эмпирическое прощение не является таким радикальным, как идеальное прощение. Если идеальное, «тотальное» прощение основывается на метафизическом отрицании зла, злобы и греха, то эмпирическое исходит из фундаментальной амбивалентности любых намерений человека и учитывает обстоятельства, которые нюансируют его ответственность, поэтому такое «прощение», как правило, бывает частичным и относительным[2].

«Эмпирические суррогаты» прощения — это различные формы «нечистого», не столь прозрачного, и именно в силу этого, разъясняет В. Янкелевич, легче поддающегося описанию прощения. Оно может быть сдержанным и корыстным, «в нем бывает сокрыто тайное злопамятство или замешана постыдная спекуляция», оно может сочетаться со злобой и дипломатичным расчетом. «...Хотя это и не прощение, — оно *подобно* прощению, оно замещает его и дает практически тот же самый результат, только основания у него другие. Или, скорее, оно отличается от прощения тем, что у него есть мотивы, тогда как [подлинное — *Т.П.*] прощение — нечто немотивированное!»[3].

К «прощениеподобным» формам, имитирующим прощение, Янкелевич относит *темпоральный износ, рассудочное извинение*

1 *Янкелевич В.* Указ. соч. С. 146, 149.

2 Там же. С. 257.

1 *Янкелевич В.* Указ. соч. С. 142, 144—145, 253—254, 257.

2 Там же. С. 208.

3 Там же. С. 145, 208.

и *устранение*. Эти формы бывает трудно отличить от прощения подлинного, в то время как «обидчику все равно, прощают ли его от усталости или от милосердия»[1]. Следовательно, различные эмпирические формы прощения различаются преимущественно мотивами и чувствами, их сопровождающими, и исследование прощения — это прежде всего исследование духовных переживаний прощающего. К эмпирическим формам прощения относится и прощение, которое В. Янкелевич называет «нечистым»: оно максимально приближается к подлинному, однако при внимательном рассмотрении в нем можно обнаружить те или иные скрытые мотивы.

«Прощениеподобные» формы. Общим для подлинного прощения и замещающих его форм является то, что и подлинное прощение и его имитации устраняют критическое обострение, разрыв в отношениях, предотвращают превращение внезапной враждебности в хроническую форму: «прощение противостоит злопамятству, как становящееся — ставшему раз и навсегда». В. Янкелевич называет злопамятство «привидением», «пережитком посмертной ненависти»: оно представляет собой исполненные ненависти воспоминания о сотворенном зле, в нем «злоба переживает свою причину». Время идет, а безутешное горе, непрощенная обида всякий раз, когда мы о них вспоминаем, оживают, становятся событием сегодняшнего дня. Злопамятство, таким образом, действует как сдерживающая сила, оно не эволюционирует: как и навязчивые угрызения совести, оно цепляется за прошлое. Затаенная злоба взращивает мстительную одержимость и ждет своего часа для нанесения ответного удара. Прощение же «стремится вперед», «подавляет упорное сопротивление людей этому становлению», «излечивает нас от гипертрофии злопамятства»[2].

Прощение как темпоральный износ. Янкелевич показывает различие между прощением как «темпоральным износом» и подлинным прощением. Под *темпоральным износом* понимается угасание с течением времени воспоминаний об обиде, охлаждение или даже исчезновение негативных чувств к обидчику, которого мы не простили. Под грузом более поздних воспоминаний злоба истощается, становится исчезающее малой величиной, — от старой боли и старого гнева остается лишь смутное воспоминание. Однако переживания прошлого могут на короткое время и активироваться, возвращаться внезапными «реваншами памяти», неожиданными вспышками злобы, поэтому *темпоральный износ*

[1] *Янкелевич В.* Указ. соч. С. 145.

[2] Там же. С. 146, 152, 154.

все же не дает того эффекта окончательного примирения, к которому приводит подлинное прощение. Прощая, мы ускоряем естественный процесс угасания воспоминаний, разрываем путы, связывавшие нас с прошлым, и разворачиваемся к будущему, мобилизуем свои духовные резервы для решения стоящих перед нами задач. Анестезия времени, давность старой обиды, старого горя не обладают преображающей, облагораживающей силой прощения. Угасание страстей само по себе не приводит к задушевному, искреннему примирению между оскорбленным и обидчиком. Для установления позитивных отношений необходимы скачок, *событие*, «обращение в новую веру»[1], чем и является прощение. Если такого «обращения» не произошло, не существует и гарантии от рецидивов старой злобы. Прощение — шаг, который ведет к восстановлению отношений, в то время как забвение без прощения, наоборот, возможно лишь в том случае, когда разорваны отношения с обидчиком.

Нравственный изъян прощения как темпорального износа заключается и в том, что оно не учитывает отношения преступника к своему деянию. Угасание памяти чувств равным образом распространяется и на деяния преступника, искупившего свою вину наказанием, и на деяния преступника, ускользнувшего от правосудия, так и не уплатив долга. Между тем покаяние является таким же преображающим событием, как и прощение. И покаявшийся, и наказанный за преступление по суду проходят через чистилище страданий. Покаяние — это духовный перелом, поворот к моральной жизни, ибо покаявшийся возлагает на себя обязательство искупить вину. Отпущение же грехов обидчику вследствие угасания с течением времени страданий жертвы (прощение как «темпоральный износ»), замечает Янкелевич, не дает возможности провести различие между преступником, искупившим свою вину наказанием, и преступником, так и не уплатившим долга, избежавшим справедливого наказания[2].

Рассудочное извинение. Янкелевич подробнейшим образом исследует особенности рассудочного извинения («понять — значит простить») и его отличие от подлинного прощения. «Если можно простить, не понимая, то можно с таким же успехом понять, не простив: это доказывает, что «понять» — это нечто одно, а «простить» — это нечто другое»[3]. Строго говоря, рассудочным и может быть только извинение, а не прощение, и В. Янкелевич

[1] *Янкелевич В.* Указ. соч. С. 174.

[2] См.: Там же. С. 178.

[3] Там же. С. 221.

объясняет, почему. Извинение — это освобождение от вины; прощение же — это не просто освобождение от вины, а радикальное, бесповоротное освобождение, это преображение, «прощай!» прежней жизни[1]. Подлинное прощение не может быть продолжением и обязательным следствием понимания. Прощение можно дать или не дать, а уж если дать, то безвозмездно и не раздумывая. Его особенностью является бескорыстность, независимость от каких бы то ни было утилитарных целей. Такое прощение требует от человека благородства и духовной щедрости, «это жест человека, каким он должен быть»[2]. В рассудочном же извинении исчезает импульсивность, оно перестает быть и *событием*, и *личным* отношением к другому, и *бескорыстным* даром. Если прощение становится автоматическим результатом понимания, устраняется свобода прощения, прощение превращается в воздаяние по справедливости. Именно такое понимание прощения мы можем встретить в рационалистической философской традиции. Янкелевич проводит аналогию между прощением и рассудочным извинением, с одной стороны, и любовью и уважением, с другой. Степень уважения соизмеряется с заслугами, а любовь с заслугами не соизмеряется и в обосновании не нуждается. «Так или иначе, «потому что» отнимает у прощения смысл его существования: когда виновный оправдан, то есть когда невиновность его доказана и признана, дело сделано, и прощение остается без работы; невинному больше не нужно наше прощение, ему нечего делать с нашим великодушием, он требует лишь того, чтобы ему воздали по справедливости; великодушный в этом случае станет ... смешон...»[3].

Определение меры ответственности человека рациональным путем может привести к частичному его извинению. «В утверждении «понять означает простить», — пишет В. Янкелевич, — слово *«означает»* предрешает отпущение грехов: мы оптимистически постулируем, что при углубленном рассмотрении проступка непременно выявятся хорошие стороны намерения; как нечто очевидное, мы провозглашаем, что сущность поступка остается благой». А изощренный человеческий ум может при помощи «соответствующего монтажа», «скрытого акцентирования или неощутимого «подталкивания» добиться весьма незначительной деформации, которая нарушит равновесие смыслов в пользу невиновности и склонит «суд» к оправданию». При этом невиновность или виновность может учитываться односторонне, преподноситься тенденциозно с помощью искусной перегруппировки фактов (виновность задвигают на задний план или интерпретируют снисходительно), виновного могут оправдывать, оставляя повод для сомнений, могут обвинять в поступках, но оправдывать в намерениях и наоборот и т.д. Эти манипуляции «делают контуры поступка расплывчатыми и туманными, они разбавляют вину, затопляя ее контекстом обстоятельств, в котором причина вины становится двусмысленной и взаимной»[1].

Однако с какой бы целью ни осуществлялось и каким бы детальным ни было рассмотрение «смягчающих обстоятельств», оно не устраняет того факта, что «поступок был совершен, — и тем более не устраняют принципа ответственности, поскольку они эту ответственность, напротив, предполагают»[2]. Да и для прощающего факт осуждения проступка никак не препятствует прощению. Что же касается рационального анализа проступка, то не исключено, что при более тщательном и беспристрастном рассмотрении можно будет обнаружить не только смягчающие, но и отягчающие вину обстоятельства.

Что действительно сближает рассудочное извинение с подлинным прощением, так это открытость другому. В отличие от поверхностного трезвого понимания, приходящего от ненависти, сочувствующее понимание проникает в глубины предосудительного поступка. Тот, кто глубоко вникает в обстоятельства и причины совершения проступка, «лично переживает драму и проступок, который прощает», начинает идентифицировать себя с преступником, обнаруживает, что при известных условиях он и сам был бы способен на подобное. «Суровость, — мудро замечает В. Янкелевич, — вообще более склонна к упрощению, чем снисходительность». Стремление понять другого предполагает интенцию доброжелательства, известную долю сочувствия, отказ от немедленного его осуждения. Для этого оскорбленному необходимо подавить свою душевную боль, обиду, негодование, силой разума усмирить, взять под контроль естественные в данном случае эмоции, «ибо власть над собой есть свойство ума, ставшего хозяином в собственном доме». Как и справедливость, рассудочное извинение тоже требует отречения от пристрастной односторонности эгоистической точки зрения, как и любое благое дело, оно служит источником воодушевления, «расчищает дорогу снисходительности», обращает к любви и «оказывается почти тождественным прощению»: оно «скорее жертвоприношение, чем

[1] См.: *Янкелевич В.* Указ. соч. С. 234 (примечание переводчиков, хотя сам В. Янкелевич считает слово «прощение» производным от слова «проступок»).

[2] Там же. С. 180.

[3] Там же. С. 264.

[1] *Янкелевич В.* Указ. соч. С. 211, 214, 217.

[2] Там же. С. 212.

познание, скорее жертва и героическое решение, чем дискурсивное знание»[1].

Однако милосердная снисходительность рассудочного извинения «не соблюдает меры», она легко меняет «предвзятость антипатии на предвзятость симпатии, односторонность злопамятства — на односторонность благосклонности, то есть на обратную односторонность; одну пристрастность она заменяет другой». Отвергнув «себялюбие во имя некой безличной истины, она отвергает и безличную истину во имя личностной любви». Рассудочное извинение способно если и не оправдать виновного, то по крайней мере доказать, что поступок совершился не в той форме, которая виновному инкриминируется. В результате вульгарная несправедливость эгоцентризма сменяется другой несправедливостью — в пользу грешника, несправедливостью «задом наперед», которая «находится не по эту, а по ту сторону справедливости, и она, — пишет В. Янкелевич, — не менее, а более чем справедлива». Удержать равновесие на тонком острие *золотой середины* справедливости очень трудно, мы вынуждены балансировать между «ложью злопамятства и святым заблуждением прощения»[2].

Если понять, пишет В. Янкелевич, — не обязательно означает простить, то понять «означает *не что иное, как* извинить; только извинить, и ничего, кроме этого». Рассудочному извинению не хватает, как выражается В. Янкелевич, «порыва, необходимого для подлинного помилования виновного». Для того чтобы простить, извинение должно «зайти слишком далеко», превзойти себя, однако чисто рассудочному извинению обычно недостает импульсивной щедрости, и оно так далеко не заходит, а крайность отпущения грехов может смениться обузданием энтузиазма примирения. Рассудочное извинение может быть как тотальным, приближающимся к прощению, так и частичным. Тотальное извинение «отрицает зло во всей его совокупности», в то время как частичное извинение извиняет не все. «Неизвиняемое, — пишет В. Янкелевич, — вот что берет на себя прощение, ибо неизвиняемое может быть простительным, даже если оно и не будет извиняемым». Тем более простительным является извиняемое. Однако стоит ли оно нашего благодатного милосердия, если его можно просто извинить? Ведь прощение — это крайнее средство, к которому прибегают в исключительных случаях. Прощение — самый мощный инструмент примирения, самое радикальное средство выхода из, казалось бы, безвыходного положения: простить можно все, кроме тех преступлений, «простить которые метаэмпирически невозможно». В извинении же ничего необычного нет, в нем лишь воздается невинному по справедливости: «извинить означает попросту уплатить долг, отдать виновному, признанному невинным, то, что ему причитается». Извинение не является *событием,* внезапным чудом, как прощение, оно обусловлено внешним образом: невиновный или был невиновен до признания его невиновности, или не был. Оно извиняет не всех, а только определенных виновных и определенные проступки; воздает по справедливости, чаще всего условно, с оговорками; извинение подчиняется причинности, может предъявить собственные основания, некое «потому что». Прощение же — *causa sui:* оно «пренебрегает самооправданием и не приводит своих оснований, ибо оснований у него нет». Извинение различает, иерархизирует собственные основания. Прощение же «знает только одно: человеческую всеобщность без каких бы то ни было различий, всечеловечность, не признающую никаких «различаю», никаких разъединительных категорий», «оно прощает человеку, поскольку он человек, а не поскольку он то или это»[1].

Извиняющий извиняет не все проступки, и, в отличие от прощающего, он не признает принцип «всё-или-ничего» и вытекающее из него определение всех грехов как грехов смертных. Частичное извинение всегда дифференцирующее: «оно сурово дозирует, и отмеряет милости, скупо распределяя их среди виновных», может извинить, а может и не извинить, его можно поставить под сомнение и даже «отозвать» по вновь открывшимся обстоятельствам. Щедрость же милосердного прощения безгранична: оно рассматривает все грехи как простительные, «прощает всем и не тратит время на то, чтобы тяжелые проступки отличать от легких». Экспансионизм прощения В. Янкелевич сравнивает с максимализмом любви: как любовь с оговорками — это не любовь, так и прощение не до конца — не прощение. «Здесь взаимоотношения между извинением и прощением те же, что и между профессиональной ответственностью, ограниченной пространством и временем, и ответственностью нравственной, с необходимостью безграничной». Извинение восстанавливает несправедливо непризнанное, а это не безвозмездные дары, а долг истины, справедливости по отношению к обвиняемому. Да и он, в свою очередь, за восстановление справедливости по отношению к себе никому ничего не должен. Извинение, в отличие от творческого милосердия прощения, «не устанав-

[1] *Янкелевич В.* Указ. соч. С. 220, 222—224, 226—227, 244.

[2] Там же. С. 227—228.

[1] *Янкелевич В.* Указ. соч. С. 228—231.

ливает подлинно новой эры», «не приносит с собой и радости обновления»[1].

И еще одно важное обстоятельство, на которое обращает внимание В. Янкелевич. Оскорбление задевает самолюбие, наносит ущерб личным интересам оскорбленного, однако покушение на достоинство конкретного человека в то же время представляет собой покушение на достоинство человека вообще, человека как такового, т.е. является не только злом по отношению к конкретному человеку, но и безличным моральным злом. Человек волен пожертвовать личным самолюбием и интересом, и великодушно отказаться от всякого возмещения ущерба за нанесенное лично ему оскорбление. Но ведь зло причинено не только ему лично: попраны моральные основы общества, ценность человеческого достоинства. Вправе ли человек «отпускать грехи» за это, безличное, зло? И не поощряется ли тем самым вообще всяческое зло, несправедливость?[2]

В. Янкелевич ставит и другой вопрос. Поскольку в результате ли прощения или в результате забвения со временем успокаивается боль, остывают страсти, последствия многих преступлений тоже могут быть устранены, компенсированы, а любое покушение на ценности не нанесет им, как он выражается, «никакого ущерба, ни единой царапины», может быть, можно устранить без следа все последствия злого поступка? И приходит к выводу, что зло не локализуется только лишь в совершённом поступке: можно устранить последствия поступка, но невозможно уничтожить «факт факта», факт злой воли, факт того, что злое намерение некогда было, — «это, в сущности, неискупимо». Дурное намерение может смениться добрым, но это не отменяет, не поглощает того факта, что злое намерение было, и его последствия будут вечно преследовать нас. Проступок не имеет срока давности, виновность с какого-то определенного момента начинается, «а «закончиться» она не должна». «В невозможности интегрировать то, чего, тем не менее, нельзя отрицать, и состоит вся жгучесть и неисцелимость угрызений совести»[3].

«Устранение». Третий «суррогат» прощения — прощение как «всеобщее устранение». «Устранить, — пишет В. Янкелевич, — означает договориться о совместном «перешагивании» через проступок и о несоблюдении строгости в отношении виновного; оскорбление при этом рассматривается так, словно его не было вообще» (в другом месте — «устранить» означает «притворить-

[1] *Янкелевич В.* Указ. соч. С. 231—235.

[2] Там же. С. 151.

[3] Там же. С. 181—184.

ся, что простил»). «Устранение» совершается посредством ритуального обмена символическими жестами. Оскорбитель извиняется, будучи уверенным, что получит то, что просит, и оскорбленный, не задумываясь, удовлетворяет просьбу. Напряжение ослабляется, оба закрывают глаза на происшедшее: «дело прекращено, досье уничтожено, прошлое обращено в пепел; о нем нечего говорить». «Устранение» как будто обладает необходимыми признаками прощения, в нем присутствуют и неожиданное решение, событие, и выход за пределы порочного круга злопамятности, и сигнал к обновлению. Но одновременно оно — «скорее капитуляция и попустительство, нежели позитивное действие, разумное и рациональное», «отказ от воспоминаний, от верности, от постоянства, от всего того, чем люди отличаются от устриц и медуз»[1].

Если при забывании различие между случившимся проступком и не случившимся событием стирается под воздействием времени, то в «устранении» извинение происходит торопливо, стремительно, и не дожидаясь забвения. «“Устранитель”, — пишет В. Янкелевич, — не осмеливается мужественно встретиться лицом к лицу с неправотой другого, чтобы простить ее, простить без какой бы то ни было анестезии, как и без каких бы то ни было эвфемизмов; но, кроме того, он не берет на себя труд признать несуществование греха, он не старается изобличить несуществование зла». Даже в злопамятстве, считает Янкелевич, больше глубины, нравственной строгости и серьезности в отношении к человеческому достоинству, чем в таком извинении, так что чем такое прощение, лучше уж злопамятство. Злопамятный «лишает себя удобств примирения и во имя самой что ни есть взыскательной справедливости продлевает режим вражды»[2], в то время как «устранитель» перешагивает через несправедливость и отрекается от истины. «Злопамятство, — пишет В. Янкелевич, — заостряя наше внимание на том или ином особо шокирующем проступке, противостоит изостении действий и событий, проистекающей от общего освобождения от каких бы то ни было ценностных суждений; злопамятство способствует спасению моральных иерархий и различий от адиафории»[3].

В отличие от рассудочного извинения, при котором в результате понимания мотивов и обстоятельств совершения проступка уточняется степень виновности оскорбителя, в «устранении» прощение совершается без обдумывания, без каких бы то ни было

[1] *Янкелевич В.* Указ. соч. С. 235—236, 238—240.

[2] Там же. С. 235, 239.

[3] Там же. С. 239.

нравственных или интеллектуальных усилий. «Устранитель» увиливает от нравственных оценок, не дает себе труд разобраться со сложными проблемами; он хочет поскорее покончить с ними разом, и в этом его намерении «не предполагается ничего иного, кроме эгоизма и лени, легкомыслия и даже трусости»[1]. В «устранении» нет жертвы. «Устранение» совершается мгновенно и несет в себе все «издержки» этой скоропалительности: в отличие от рационального объяснения рассудочного извинения, извинение «устранения» не прошло через очищающее и закаливающее горнило нравственных испытаний, а потому ускоренное «устранение» непрочно, оно не гарантирует от возвратов злопамятства и пересмотра вопроса о примирении.

В подлинном прощении проступок объявляется несуществующим, и отношения между жертвой и оскорбителем начинают выстраиваться так, как если бы ничего не случилось, хотя каждая из сторон знает, и что случилось, и цену случившемуся. Известная формула, используемая при разрешении конфликта: «забудем, начнем с чистого листа», — это фигура речи, помогающая преодолеть неприязнь, но не отражающая всей гаммы чувств, переживаемых жертвой. Жертва не забывает причиненного ей зла. Как известно, лучше всего мы помним то, о чем стараемся забыть. В прощении речь идет о ритуальном, символическом забывании ради сохранения отношений с другим. В «устранении» же нет партнера, нет *отношения* с «другим», поэтому В. Янкелевич сомневается, можно ли говорить о бескорыстии такого прощения, если объекта бескорыстного отношения нет. «И плюнуть, — пишет он, — и послать к черту, и перевернуть страницу совсем не предполагает взаимоотношений с кем-либо, это скорее означает разорвать всяческие взаимоотношения: ближнего с его заботами и былыми кошмарами бросают за борт. Весь тюк сразу. Мы удаляем из наших мыслей его присутствие, и так — вплоть до воспоминаний о нем. ...Философия *наплевательства* — не философия. *Как избавиться* — не нравственная проблема»[2].

«Нечистое» прощение. Чистое прощение (venia pura) В. Янкелевич называет прощением-пределом, гиперболическим прощением. Эксклюзивная функция подлинного прощения заключается в том, что оно идет дальше своих эмпирических форм и прощает неизвиняемое, когда преступление нельзя ни понять, ни извинить. «Ибо если бы можно было извинить, — пишет В. Янкелевич, — то в *несправедливой* гиперболе прощения не было бы

[1] *Янкелевич В.* Указ. соч. С. 237.

[2] Там же. С. 237—238.

такой уж необходимости; прощение свелось бы к формальности и к бессодержательному протоколу»[1].

Среди «прощениеподобных форм», «суррогатов» прощения, ближе всех к подлинному прощению рассудочное извинение. Однако не только «интеллектуалистское извинение, ряженное в одежды прощения» приближается к прощению, но и в собственно прощении может проскользнуть «нечто вроде совсем незначительного расчета». Прощение, «уличенное» хотя бы в «исчезающе малой задней мысли», Янкелевич называет «нечистым» прощением[2]. Нечистое прощение можно рассматривать как переходную форму прощения, приближающуюся к рубежам чистого, подлинного прощения. В. Янкелевич рассматривает три случая «нечистого» прощения.

В первом случае обвиняемому прощается то, что, как выяснится позже, можно было бы извинить. Простить в этом случае, пишет Янкелевич, «означает поверить невиновному, имеющему все внешние признаки виновного; и еще это значит — извинить досрочно и ради любви к невинности уповаемой, допускаемой, ожидаемой, каковая обнаружится или подтвердится позднее»[3]. Однако в момент прощения прощающий рискует, он еще не знает тех обстоятельств, которые завтра позволят извинить обвиняемого на законном основании, не знает, что его сегодняшнее милосердие завтра может стать восстановлением справедливости. Но что-то подсказывает прощающему, что обвиняемому можно доверять, что он оправдает доверие. И вот это «что-то» ставит под сомнение чистоту прощения. Ибо если для милосердия существуют основания, какими бы зыбкими они ни были, такое прощение, считает В. Янкелевич, чистым назвать нельзя.

Другое возможное искажение бескорыстного прощения связано с проникновением в него надежды на то, что преступник исправится под воздействием благодарности по отношению к благодетелю, помиловавшему его. В этом случае, пишет В. Янкелевич, «простить означает освятить грешнику доступ к новой жизни»[4], здесь мы ближе к рубежам чистого прощения, ибо здесь уже отбрасывается презумпция невиновности виновного и возлагается надежда на преображающее влияние прощения, на пробуждение доброй воли преступника под воздействием излучения милосердия прощения. Но именно эта надежда на обезоруживающее, исцеляющее воздействие смирения, сознательная нацеленность

[1] *Янкелевич В.* Прощение. С. 241.

[2] Там же. С. 242—243.

[3] Там же. С. 243.

[4] Там же. С. 245.

на обращение другого в новую веру и делает прощение «нечистым». Следует отличать обращающее прощение от просто прощения, прощения-благодати. Если бы такого различия не было, пишет В. Янкелевич, «если бы прощение при помощи безотказно действующего механизма приводило к искуплению виновного, то не было бы никаких оснований просить прощения, умолять жертву о прощении или обращаться к судьям с мольбой о помиловании. Одним словом, не было бы прощения». Прощение «превратилось бы в правовое учреждение, обязательное и универсальное, и в этом случае отказ прощать преступление сам бы стал преступлением...». Поэтому, если прощающий питает хотя бы малую надежду на неразрывность связи между прощением и обращением виновного, это свидетельствует о некоторой нескромности прощающего, усматривающего в преображении виновного «награду за собственную щедрость и благородство»[1], а также вызывает подозрение в использовании прощения для достижения иных целей: педагогических например, или цели получения ответного вознаграждения. «А претензия на действенность в делах такого рода — самая распространенная причина провала, в то время, как только чистосердечное допущение провала делает эффективными прощение и угрызения совести. Ибо желающий найти спасение не обретет его. Здесь добрая воля действует не иначе как в союзе с нечистой совестью, подобно тому, как чересчур чистая совесть действует не иначе как в союзе со злой волей»[2]. Наконец, существуют и «неясные случаи, смешанные формы, где извинение переплетается с прощением», где они даны одновременно: смягчающие обстоятельства укрепляют нашу бескорыстную решимость отпустить грехи виновному. Чистое прощение, которое теоретически является неделимым и незаслуженным, порой ищет для себя оправдания, хотя способно простить и без всяких причин. Это связано с укорененной в человеке потребностью логического обоснования для себя своих действий. Однако подлинное прощение — немотивированное, импульсивное, алогичное, в каком-то смысле абсурдное действие. «Диспропорцию, разверзающуюся между безграничностью отпущения грехов и незначительностью конкретного предлога, — пишет В. Янкелевич, — мы назовем бескорыстием». В практике реальных отношений прощение чаще всего замещается такой «приблизительной смесью рациональности и благородства»[3], немотивированное решение ретроспективно обосновывается.

[1] *Янкелевич В.* Указ. соч. С. 245—246, 255.

[2] Там же. С. 256.

[3] Там же. С. 247—248.

Человеческие отношения слишком сложны, чтобы их можно было координировать и воспроизводить, ориентируясь только на стандарты, без опоры на чувства, интуицию, добрую волю и инициативу морального субъекта. Прощение — механизм собственно морального регулирования отношений между людьми. Прощается, морально реабилитируется человек, совершивший злой поступок. Актом прощения этот поступок изымается, убирается с пути развития отношений между людьми как то, что мешает двигаться дальше. Прощающий подтверждает свою веру в нравственную небезнадежность в целом человека, его совершившего, восстанавливает его в качестве полноправного члена морального сообщества. Таким образом, снимается тяжелое психологическое бремя и с обидчика, и с обиженного.

Нравственно-философский смысл прощения. В одном из своих определений свободы И. Кант понимает свободу как способность человека начинать (инициировать, открывать) новый причинный ряд[1]. Анализируя феномен прощения, Х. Арендт называет его свободным актом именно в этом смысле. Прощение, пишет она, свидетельствует о чудовищности человеческой мощи. Содеянное невозможно вернуть назад, оно превратилось в неотменимый факт прошлого. Даже боги, замечали древние греки, не могут сделать бывшее не бывшим. Человек в акте прощения, — может. «Без способности делать сделанное несделанным, — пишет Х. Арендт, — и хоть отчасти регулировать и контролировать раскованные нами процессы мы оставались бы жертвами автоматической необходимости, ход которой подчинялся бы тем же законам, какие естествознание некогда приписывало всем естественным явлениям»[2]. Поэтому прощение она называет спасительным средством против неотменимости прошлого: оно способно освободить от последствий прошлого, сделать не бывшим нечто уже

[1] «Можно совершенно не касаться того, какими свойствами обладал человек, и рассматривать прошедший ряд условий как не случившийся, а исследуемый поступок — как совершенно не обусловленный предыдущим состоянием, как будто бы этот человек начал им некоторый ряд следствий совершенно самопроизвольно. ... При этом мы рассматриваем причинность разума не как нечто сопутствующее только, а как полное основание само по себе, хотя бы чувственные мотивы говорили не в пользу, а против него. Поступок приписывается интеллигибельному характеру человека; теперь, в тот момент, когда он лжет, вина целиком лежит на нем; стало быть, несмотря на все эмпирические условия поступка, разум был совершенно свободен, и поступок должен считаться только следствием упущения со стороны разума» (*Кант И.* Критика чистого разума // *Кант И.* Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994. Т. 3. С. 584).

[2] *Арендт Х.* Vita Activa, или О деятельной жизни. СПб. : Алетейя, 2000. С. 326.

совершенное[1]. Другим свидетельством свободы и творческой мощи человека Х. Арендт называет обещание. Посредством обещаний, способности давать и сдерживать их, человек внедряется в еще не наступившее будущее, снижает его неопределенность и непредсказуемость, создает в нем «островки безопасности», как выразилась Х. Арендт. Неслучайно Ф. Ницше человека определял как «животное, смеющее обещать», — не только дающее обещания, но и способное взять на себя ответственность за их выполнение. В своей работе «Vita activa, или О деятельной жизни» Ханна Арендт обращает внимание на тесную связь прощения и обещания как особых типов действий. Один из них — прощение — позволяет «отвязаться», освободиться от определённости прошлого, другой — обещание — ослабляет неопределенность будущего. И тот, и другой типы действий держатся на доброй воле субъекта, самообязывании.

Мщение, в отличие от прощения, — это несвободное действие. Жажда мести является естественной реакцией на несправедливое действие обидчика, она обусловлена этим действием, она привязывает ответное действие к процессу, запущенному безнравственным действием другого. Процесс эскалации возмездий поддерживается энергией ненависти, но он не содержит в себе внутренних ресурсов для своего прекращения. Прощение является таким ресурсом, способным остановить череду возмездий. Мир без прощения — это мир злобы и ненависти, кругов возмездия и контрвозмездия, не имеющих конца. Прощение способно освободить от последствий содеянного и того, кто прощает, и того, кому прощено, оно, как пишет Х. Арендт, провоцируется прошлым, но не обусловлено им[2]. Актом прощения полагается новое начало развитию отношений между обидчиком и жертвой. Для наглядной иллюстрации феномена прощения Х. Арендт проводит аналогию с разрушением неудавшегося при изготовлении предмета[3].

Остановить эскалацию возмездий способно и наказание. Наказывается преступник за совершенное преступление. В работе «К генеалогии морали» Ф. Ницше показывает различие между возмездием, которое осуществляется обиженным, и наказанием по закону права. Обиженный наказывает в состоянии аффекта, влекомый ненавистью и местью, поэтому и масштаб, и характер возмездия оказываются ситуативными и чисто субъективными, обусловливаются не столько размером ущерба, сколько силой негативных эмоций в момент наказания. Обиженная сторона

[1] *Арендт Х.* Vita Activa, или О деятельной жизни. С. 313.

[2] Там же. С. 314—319.

[3] Там же. С. 316.

действует, повинуясь чувству или субъективной побудительной причине. Именно поэтому наказание, осуществленное в порядке мести, является в свою очередь новой обидой, воспринимается только как единичный поступок, а не воздаяние, и череда обид и возмездий воспроизводится, таким образом, без примирения до бесконечности. В наказании же по закону масштаб санкции соотносится с объемом ущерба, причем, поскольку речь идет о совокупном ущербе, — с объемом ущерба, нанесенного не только потерпевшему, но и обществу. Наказание определяется с учетом всего спектра задач («синтеза смыслов», по Ф. Ницше), выполняемых правовыми санкциями: наказание как обезвреживание, как предотвращение дальнейшего урона, наказание как возмещение в какой-либо форме убытка потерпевшему, наказание как средство изоляции нарушителя во избежание распространяющегося беспокойства, наказание как «вколачивание памяти» — как тому, кто подвергается наказанию, так и свидетелям наказания. «Наказание как уплата своего рода гонорара, оговоренного со стороны власти, которая оберегает злодея от излишеств мести. Наказание как компромисс с естественным состоянием мести, покуда последняя отстаивается еще могущественными родовыми кланами и притязает на привилегии...»[1].

Наказание же во гневе, из чувства ненависти или мести, имеет форму произвола, хотя фактически оно тоже обусловлено — прежде всего негативными эмоциональными состояниями человека, сферой неподконтрольного или не вполне контролируемого сознанием. Это несвободное поведение, обусловленное не столько социальным, сколько природным в человеке, поэтому о соблюдении соразмерности ущерба, нанесенного проступком, и воздаяния здесь речи быть не может. Прощение тоже нарушает, разрушает эту соразмерность, но это делается сознательно, во имя утверждения значимых моральных ценностей и путем установления контроля над своей психо-биологической природой.

Субъект прощения

При описании феномена прощения в самом общем виде складывается довольно определенная картина этого явления. Однако при рассмотрении конкретных практических ситуаций, в которых людям приходится принимать решение, обнаруживается много дополнительных привходящих обстоятельств, которые не описываются теоретическими моделями прощения. Нет единства

[1] *Ницше Ф.* К генеалогии морали // *Ницше Ф.* Сочинения : в 2 т. М. : Мысль, 1990. Т. 2. С. 458.

среди исследователей этого явления даже относительно субъекта прощения.

Существует устойчивое мнение, что субъектом прощения является только непосредственная жертва злодеяния. Так, Ф. Ницше, в частности, считал, что человек имеет право прощать лишь обиды, нанесенные лично ему. А имеют ли право принимать решение о прощении косвенные жертвы: вторичные жертвы (ближайшие родственники, близкие люди) и третичные (социальная группа, к которой принадлежала жертва)? Они — не прямые жертвы, но тоже жертвы. Вопрос о том, насколько легитимно и уместно прощение со стороны вторичных жертв, особенно по отношению к моральному достоинству погибшей жертвы, остается дискуссионным. Так, например, Пирс Бен допускает возможность так называемого псевдопрощения при условии покаяния виновного и тем самым подтверждения им морального достоинства жертвы[1].

Предельно заостряется тезис о независимости, автономии жертвы как субъекта прощения в идее одностороннего прощения. Христианская этика любви предписывает прощать и в том случае, когда злодей не раскаивается (так называемое одностороннее прощение). В обосновании такого прощения — «ибо не ведают, что творят» — достоинство, превосходство держателя истины, мощь силы духа, покровительственное снисхождение к «неведающим». Можно представить себе, насколько революционной выглядела новая модель отношений раннем христианстве: обиженный жертвовал своим законным, согласно талиону, правом на месть во имя утверждения нового стандарта отношений между людьми — милосердия, великодушия. Аргументы в пользу одностороннего прощения излагает Маргарет Хольмгрен[2]. Она считает, что прощение уместно всегда, независимо от того, раскаивается виновный или нет. Ставить решение о прощении в зависимость от поведения обидчика — значит придавать ему слишком большое значение, которого он не заслуживает. По ее мнению, такое одностороннее прощение необходимо прежде всего жертве для восстановления ее самоуважения и освобождения от зависимости от обидчика. Оказавшись жертвой, мы, как правило, испытываем гнев, горе и обиду. Эти чувства М. Хольмгрен рекомендует не прятать. Жертва должна сама определиться в собственных чувствах по отношению к обидчику, на что требуется время. И только от жертвы зависит, как она выстроит свои отношения с обидчиком и захочет ли она возмещения или компенсации за нанесенный ей ущерб.

[1] См.: *Benn P.* Forgiveness and Loyalty // Philosophy. 1996. P. 369—384 — цит. по: *Гувье Т.* Прощение и непростительное // Этическая мысль. Вып. 5. М., 2004. С. 89—90.

[2] См.: *Гувье Т.* Указ. соч. С. 91—92.

Жертва может простить, но решение о прощении должно быть связано не с поведением виновного, а с завершением внутренней духовной работы жертвы по переоценке своих чувств и ценностей, с пересмотром своих отношений с обидчиком. Жертва должна подойти к ясному осознанию того, что изменило в ее судьбе причиненное ей зло, и как она должна после этого поступать. Потерпевший не обязан преодолевать свое негативное отношение к обидчику, но преодоление гнева и чувства обиды означает для жертвы переход к новому этапу жизни, готовность сосредоточиться на позитивных целях. М. Хольмгрен не рассматривает негативных последствий одностороннего прощения, но на них обращает внимание Т. Гувье: «Эти вопросы вообще не имеют смысла, когда преступник мертв или отсутствует. Но в других случаях, в том числе политических, примирение с нераскаявшимся преступником просто опасно, и его не следует рекомендовать»[1].

Спорным является вопрос относительно того, можно ли рассматривать в качестве субъекта прощения вторичных жертв преступления (родственников, близких жертвы), когда жертва злодеяния мертва. Пирс Бен[2] допускает, что вторичные жертвы могут прощать совершившего злодеяние. Однако «псевдопрощение», по его мнению, морально приемлемо только в том случае, если виновный покаялся и признал совершенное злодеяние. Тем не менее, многие авторы (Х. Арендт, Дж. Хэмптон, Б. Лэнг, Т. Гувье[3] и др.) настаивают на том, что вторичные жертвы никогда не должны прощать, поскольку это не только превышение ими своих моральных полномочий (они вторгаются в сферу полномочий прямой жертвы), но и несправедливо по отношению к погибшим.

Рассматривая некое идеальное прощение, мы по умолчанию рассматриваем субъекта прощения в качестве невинной, несправедливо обиженной жертвы. Между тем это не всегда так. Особенности поведения жертвы и мера ее ответственности за преступление разрабатываются в виктимологии, области исследований юридической психологии, которая изучает поведение и психологию жертвы (от *лат.* viktima — жертва). В виктимологии рассматривают различные типологии жертв. В одной из типологий выделяют, например, следующие типы: полностью невинную жертву; жертву своей неосведомленности; жертву, столь же ви-

[1] *Гувье Т.* Указ. соч. С. 97.

[2] См.: *Benn P.* Op. cit. C. 88—90.

[3] Указ. соч.

новную, как и преступник; жертву, вина которой больше, чем вина преступника; жертву, только по вине которой совершено преступление. Совершенно очевидно, что и в этике рассмотрение эмпирического прощения без учета фактора вины жертвы, других социальных и индивидуальных факторов будет абстрактным и необъективным. В некоторых случаях не всегда очевидно, какая из сторон является большей жертвой. Когда конфликт становится явным, вину каждой из конфликтующих сторон определить бывает уже трудно, поскольку корни конфликта уходят в латентный период его развития.

Непрощенное и непростительное. Человек в статусе жертвы имеет больше степеней свободы при принятии решения, чем облагодетельствованный прощением человек. Нравственно санкционированный ответ на благодеяние — благодарность или ответное благодеяние. Неблагодарность И. Кант называл одним из дьявольских пороков. Но когда жертва злодеяния вынуждена реагировать на поступок обидчика, обида — лишь одно из условий принятия решения, не единственное и даже не главное. В акте прощения деяние отделяется от личности совершившего проступок, восстанавливается моральный статус обидчика, но неизменной остаётся негативная оценка деяния.

По вопросу об основаниях, мотивах непрощения, а следовательно, и объеме прощенного и не прощенного существуют различные точки зрения. Большинство исследователей возможность прощения связывают с характером деяния обидчика и его отношением к содеянному. Т. Гувье необходимым условием прощения вслед за И. Кантом называет признание обидчиком своей вины и искреннее раскаяние, соответственно, нераскаявшийся обидчик не заслуживает и прощения. Прощению, считает она, не подлежат и злонамеренные деяния. Непрощенное может существовать не только по субъективным, но и по объективным причинам. Обидчик остается не прощенным, если некому прощать, то есть физически отсутствует субъект прощения (жертва мертва). Осознание конечности человеческого существования является мощным фактором, стимулирующим моральные размышления, а сожаление о невозможности попросить прощение у ушедших близких людей за свои прегрешения перед ними — одно из самых горьких переживаний.

В сфере непрощенного специально выделяют (Х. Арендт[1], Голдинг, Т. Гувье и др.) преступления, которые не могут быть прощены никем и никогда, — такие бесчеловечные поступки, которые

[1] Арендт Х. Банальность зла. Эйхман в Иерусалиме. М. : Европа, 2008.

существуют как примеры абсолютного зла и выводят преступников, их совершивших, не только за пределы морали, но и за пределы человеческого («нелюди»). Прощение этих чудовищных злодеяний может восприниматься как оскорбление (осквернение памяти) жертв, а ущерб, нанесенный косвенным жертвам, никогда не может быть компенсирован, и возмущение по поводу этих злодеяний будет оправданно всегда[1]. Ни о каком моральном авансировании преступника здесь не может быть и речи: все внимание концентрируется на самом факте невероятного, нечеловеческого зла, которое выводит содеявшего это зло за рамки человеческого сообщества[2]. По поводу непростительного В. Янкелевич высказывается противоречиво. С одной стороны, он заявляет, что непростительного на свете нет, и что прощение, как правило, оказывается тут как тут и как раз в то время, когда надо. Преступления если и бывают настолько чудовищными, что даже преступник не может их искупить, то всегда остается возможность простить их, и «прощение существует именно для таких безнадежных и неисцелимых случаев». С другой стороны, он оговаривается, что могут быть преступления, «простить которые метаэмпирически невозможно»[3], но не объясняет, что имеет в виду.

Воздаяние и прощение

В. Янкелевич различает четыре типа воздаяния: злом за зло (искупление), добром за добро (благодарность), злом за добро (неблагодарность) и добром за зло (прощение). И справедливость, и прощение — каждое на свой лад — справляется с последствиями греха, «нарушением равновесия, порожденного плеонексией». Справедливость нацелена на нейтрализацию, восстановление нарушенного равновесия, компенсацию асимметрии греха. Прощение же только отягчает эту асимметрию, но, воздавая благом за зло, преображает отношения между людьми качественно, обращает недобрую интенцию в новую веру: «добро индуцирует до-

[1] См.: *Гувье Т.* Прощение и непростительное / пер. с англ. Р. Г. Апресяна // Этическая мысль. Вып. 5. М. : ИФРАН, 2004. С. 93.

[2] Т. Гувье со ссылкой на Пирса Бена (*Benn P.* Forgiveness and Loyalty // Philosophy. 1996. 71.) приводит пример непростительного: «Если похищают девочку, насилуют ее, подвергают сексуальным мучениям и убивают, и весь этот ужас снимается на видео для последующего развлечения убийцы,— то девочка оказывается прямой жертвой преступления. Но есть и другие жертвы — вероятнее всего, ее родители, которые потеряли свою дочь, и будут страдать всю оставшуюся жизнь, борясь со своими мыслями о том, какие страдания и унижения ей пришлось испытать перед смертью» (*Гувье Т.* Прощение и непростительное. С. 88.).

[3] См.: *Янкелевич В.* Прощение. С. 168, 229, 290.

бро». В прощении обнаруживается любовь к человеческому в злодее, ибо любовь за его деяние была бы «дьявольской извращенностью». Прощение, пишет Янкелевич, «довольствуется тем, что сразу же в этом виновном распознает бедного человека, а в этом грехе — убожество условий человеческого существования»[1].

Основа благодарности — добрая память о благодеянии. Благодарность соотносится прежде всего с благодеянием, даром, а не с личностью благодетеля. Основа прощения — забвение обид. Однако забвение забвению рознь. Память о злом поступке называется злопамятностью, память о добром — признательностью. Янкелевич напоминает об асимметрии забвения зла и забвения добра: забвение дурного поступка — благо, а забвение благодеяния — зло. «Если интенция злопамятности, — пишет он, — воздать злом за зло, а интенция благодарности — воздать добром за добро, то можно рассматривать прощение как диаметральную инверсию неблагодарности, то есть как подлинное проявление *благодати* «с лицевой стороны»; ибо если неблагодарность как бы воздает злом за добро, то прощение, наоборот, воздает добром за зло; прощение идет по ту сторону взаимной справедливости, неблагодарность же остается по эту сторону»[2].

Чтобы простить, прощающий должен совершить мощное усилие, преодолеть сопротивление чувств, возможно, даже отвращение. Поэтому, если в начале своих рассуждений В. Янкелевич говорит о реактивном характере прощения, то в конце работы он уточняет: «реакцией прощение является только внешне, по существу же оно носит рефлексивный, а не реактивный характер», поскольку ресурсы для того, чтобы повернуть отношения в другое русло, прощающий черпает в самом себе. А вот благодарность можно рассматривать в качестве реакции, одного из видов вторичной любви. Однако, рассуждает В. Янкелевич, возникает сомнение в чистоте этой любви: «Неужели любовь не сможет полюбить, если не получит подарков?». Если нет, то это любовь «с оговорками», условная, а, следовательно, вообще никакая не любовь. Но есть и другая, сердечная, благодарность, «не ставящая условий, не ожидающая никаких выгод». Как проявление коммутативной справедливости, благодарность «находится посередине между порядком безвозмездных даров и порядком «ничего даром не дается». В то время как прощение ближе к безвозмездному дару: это «списание долга», освобождение от заслуженного наказания, кабальной зависимости, тревоги, это — «*тотальный дар*»[3].

[1] *Янкелевич В.* Прощение. С. 276—278.

[2] Там же. С. 168.

[3] Там же. С. 258—259, 262.

3.5. Справедливость

Определение справедливости. Императивно-ценностное понятие «справедливость» (и его антипод — «несправедливость») используются в этическом рассуждении и моральной коммуникации для того, чтобы выражать положительное или отрицательное отношение к тому или иному способу либо результату межчеловеческих взаимодействий. В качестве справедливых или несправедливых могут быть охарактеризованы отдельный поступок, итоговая ситуация, процедура принятия решения, традиция, институт. Во вторичном отношении эта понятийная оппозиция применима к людям, проявляющим свою способность ценить справедливые поступки, итоговые ситуации, процедуры, традиции и институты, а также деятельно воплощать справедливость в своем поведении. Оценки, которые выносятся на основе принципов и норм справедливости, часто отличаются от оценок, которые выносятся на основе моральных предписаний, связанных с понятиями «милосердие», «забота», «благотворительность». Можно выделить несколько характерных черт, отличающих справедливость от иных ценностно-нормативных понятий морали.

Во-первых, требования справедливости обращены к субъектам, которые находятся в состоянии реального или потенциального конфликта интересов и не имеют при этом альтруистически-жертвенных установок по отношению друг к другу. Эти требования соответствуют особому типу или уровню моральной мотивации: стремлению полноценно реализовать свой партикулярный интерес в таких условиях, когда никто из участников взаимодействия не получает нечестных преимуществ. Справедливость отвечает общей моральной установке рассматривать благо другого человека в качестве самостоятельной, неинструментальной ценности, однако лишь в том отношении, что она запрещает лишать его той доли благ, которая выявляется на основе беспристрастного применения критериев честной кооперации. Пределом нормативных претензий этики справедливости является предписание способствовать тому, чтобы другой получил свою честную долю.

Этика справедливости не только не опирается на развитую способность к сопереживанию и жертвенно-альтруистические психологические установки, она не предъявляет к моральному субъекту требования развивать в себе такие свойства. Данная особенность этики справедливости нашла отражение в методологических посылках теории Дж. Ролза, который отказался наделить участников воображаемого договора, решение которых

позволяет вывить принципы справедливости, таким свойством как альтруизм (благожелательность)[1]. Этическая методология Дж. Ролза, следующая за обиходным словоупотреблением и живым моральным опытом, контрастно демонстрирует тот факт, что самоограничения, связанные с идеей справедливости диктуются не полномасштабным желанием блага другому человеку, а желанием поддержать нормативную систему, которая гарантирует равное отношение ко всем, находящимся в сфере ее действия индивидам (в том числе, к самому обладателю этого желания). Именно поэтому принято говорить о минимальной ценностной высоте требований справедливости внутри системы нравственных императивов. С точки зрения комплексного и целостного понимания морали, даже безупречно справедливый человек всегда «всего лишь» справедлив, он проявляет добродетель, которую Д. Юм вполне обоснованно наделил эпитетом «осмотрительная» («осторожная»)[2].

Во-вторых, требования долга справедливости позволяют сформировать точный алгоритм их исполнения в конкретных ситуациях. Самое известное краткое определение справедливости, восходящее к античности — «воздавать каждому должное (или свое)» — недвусмысленно выражает эту особенность. Оно предполагает, что в отношении каждого человека, участвующего во взаимодействиях с другими людьми, существует персональная мера, или доля, тягот и благ, которая соответствует идеалу справедливости и выявляется на основе операционализированных принципов и норм. Не случайно А. Смит сравнивал правила справедливости с правилами грамматики, а правила других добродетелей с правилами художественного вкуса. « [Человек может] сделаться справедливым в результате строгого исполнения им правил справедливости. Но... нет правила, соблюдение которого обязательно создало бы нам возможность постоянно поступать благоразумно, великодушно и человеколюбиво» [3]. Тот, кто занял 10 фунтов до определенного срока, точно знает, что надо сделать, чтобы не оказаться нечестным человеком, но тот, кто хочет найти оптимальные формы для проявления гостеприимства или дружелюбия лишен такого знания.

В-третьих, для преобладающего на настоящий момент типа нравственного сознания долг справедливости имеет безусловно

[1] См.: *Ролз Дж.* Теория справедливости. Новосибирск : Изд-во Новосиб. гос. ун-та, 1995. С. 163–169.

[2] *Юм Д.* Исследование о принципах морали // Юм. Д. Сочинения в 2 т. Т. 2. М. : Мысль, 1996. С. 224.

[3] *Смит А.* Теория нравственных чувств. М. : Республика, 1997. С. 175.

обязательный характер. Он предъявляется в виде категорического требования, а не в виде рекомендации, выражающей представления о человеческом совершенстве. Исполнение этого требования предполагается во всех случаях, когда ситуация создает для этого возможности. Действующему субъекту не предоставляется простора для произвола и собственного усмотрения, т.е. для выбора поводов и форм реализации долга[1]. Отсюда следует, что несовершение справедливого поступка всегда и автоматически влечет за собой осуждение, тогда как несовершение благодеяния (благотворительного действия) в тех условиях, которые создавали для него возможность, превращается в повод для осуждения только в том случае, если оно является выражением целостной системы поведения определенного человека. Одновременно, осуждение несправедливости является заметно более интенсивным, чем осуждение пренебрежения другими фундаментальными нравственными ценностями. Если вести речь об эмоциональных коррелятах моральной оценки, то нарушение правил справедливости порождает у его жертвы и у третьих лиц острое негодование, а неисполнение долга заботы и благотворительности — всего лишь разочарование в другом человеке. В отношении нравственно положительного поведения наблюдается прямо противоположная картина. Справедливый поступок, как правило, вызывает спокойную (холодную) удовлетворенность происходящим, а прощение, забота, благотворительные действия сопровождаются активным одобрением и даже восхищением. Спокойная реакция на соблюдение правил справедливости подтверждает вывод о минимальной высоте этой ценности, однако, острота отклика на несправедливость заставляет вести речь о ее максимальной нормативной силе.

В-четвертых, долг справедливости представляет собой такую обязанность, которой соответствует право другого человека. Как заметил Дж. С. Милль, [понятие «справедливость»] заключает в себе идею личного права, т.е. притязания одного или нескольких лиц, сходного с тем, которое позволяет предъявлять закон, когда он дает кому-то право собственности. В чем бы ни состояла несправедливость, отнимем ли мы у кого-нибудь то, что ему принадлежит, обманем ли чье-то доверие, поступим ли с кем-то хуже, чем он того заслуживает, или хуже, чем поступаем с другими, которые не имеют никакого основательного притязания на то, чтобы с ними поступали лучше, в каждом из этих случаев несправедливость предполагает две вещи: причиненное зло и опреде-

[1] См.: *Смит А.* Теория нравственных чувств. С. 95.

ленное лицо, которому его причинили»[1]. Тот, чье благо зависит от выполнения другими людьми обязанностей справедливости, уполномочен требовать от них исполнения долга и (или) возмещения причиненного ему вреда. Аморальный поступок, пренебрегающий нравственными ценностями милосердия, заботы, благотворительности, является выражением низкого нравственного качества совершившей его личности, причиной увеличения в мире количества тех явлений, сокращать которые — обязанность каждого человека, но он не является злодеянием, совершенным против конкретного человека. Поступок несправедливый совмещает в себе все эти три компонента.

Таким образом, под справедливостью подразумевается такой порядок распределения тягот и благ между взаимодействующими и взаимозависимыми людьми, который не допускает нечестных преимуществ и поддерживается на основе исполнения безусловных и определенных обязанностей, а также строгого соблюдения индивидуальных прав.

Пользуясь данным определением, необходимо учитывать, что в обиходном словоупотреблении понятие «несправедливость» («нечестность») не используется по отношению ко всем видам причинения вреда или нарушения индивидуального права. Неисполнение обещания (договора), мошенничество, игнорирование заслуг, прав владения, в некоторых случаях — игнорирование насущных нужд другого человека могут быть без всяких языковых неудобств охарактеризованы как «несправедливость». А вот причинение физического ущерба или убийство, в особенности, не связанные с корыстными мотивами, сексуальное насилие и ряд других покушений против личности в большинстве случаев получают моральную квалификацию без использования термина «несправедливость» (а тем более, «нечестность»). В этих целях применяются такие языковые маркеры как «жестокость», «бесчеловечность», «зверство» и т.д. Однако с точки зрения логики они находятся именно в сфере несправедливости. Об этом свидетельствует то, что нормы, запрещающие их совершение, обладают всеми перечисленными выше признаками правил справедливости.

Этическая мысль принимает это обстоятельство во внимание и оперирует по преимуществу широким пониманием справедливости. Например, его можно обнаружить в связи с разграничением «направительных» и «исправительных» функций второго

[1] *Милль Дж. С.* Утилитарианизм // *Милль Дж. С.* Утилитарианизм. О свободе. СПб. : Изд. книгопродавца И. П. Перевозникова, 1900. С. 170.

вида частной справедливости у Аристотеля[1]. У Цицерона оно представлено прямо и недвусмысленно — две первых, фундаментальных обязанности справедливости состоят именно в том, чтобы «никому не наносить вреда, если только тебя на это не вызвали противозаконием» и «пользоваться общественной [собственностью] как общественной, а частной — как своей»[2]. Позднее та же тенденция присутствует в концепциях справедливости Фомы Аквинского, Гуго Гроция, А. Смита, И. Канта и, наконец, Н. Гартмана, который утверждал, что «требование справедливости от поведения человека, прежде всего, чисто негативное: не творить неправого, не допускать злоупотреблений, не нарушать чужой свободы, не причинять вреда чужой личности со всем, что ей принадлежит»[3].

Для понимания того, как функционирует понятие «справедливость» в рамках морального сознания необходимо иметь в виду два дополнительных обстоятельства. Во-первых, с помощью этого термина производится легитимизация различных форм совместного существования людей, использующая в качестве отправной точки утверждение о равной моральной ценности и значимости участников кооперативного взаимодействия. Это не означает, что справедливым может считаться лишь уравнительное распределение тягот и благ. Однако любые неравенства получают нравственную санкцию только в том случае, если их необходимость будет доказана тому, кто получает меньшую долю, и это произойдет на основе своеобразной «презумпции равенства». В противном случае исчезает возможность всеобщего (или даже широкого) признания существующего характера взаимодействия со стороны его участников. Легитимизационная функция категории справедливость делает ее центральным понятием любого морального рассуждения, обращенного на проблемы политики и права[4]. В этой связи Дж. Ролз предложил свою знаменитую формулировку «справедливость есть первая добродетель общественных институтов»[5]. Во-вторых, регулируемые на основе принципов справедливости отношения носят неоднородный характер. Справедливыми (или несправедливыми) могут быть распределение благ между получателями, назначе-

[1] См.: *Аристотель*. Никомахова этика // *Аристотель*. Сочинения : в 4 т. М. : Мысль, 1984. Т. 4. С. 153—154 (прим. С. 719).

[2] *Цицерон*. Об обязанностях // *Цицерон*. О старости. О дружбе. Об обязанностях. М. : Наука, 1993. С. 63.

[3] *Гартман Н.* Этика. СПб. : Владимир Даль, 2002. С. 404.

[4] См. подробнее гл. 5 настоящего учебника.

[5] *Ролз Дж.* Теория справедливости. С. 19.

ние социальных санкций, обмен благами между участниками сделок. В соответствии с этим, используется условное, но полезное разграничение между распределительной, воздающей и обменивающей справедливостью.

Парадоксальность справедливости. Соединение представленных выше признаков справедливости порождает ряд парадоксов. Некоторые из них являются внутренними для этики справедливости, некоторые проявляют себя при ее соотнесении с более общим явлением — моралью в целом.

Парадокс «определенности неопределенного». Этот парадокс возникает в связи с тем, что акцентируемая А. Смитом определенность правил справедливости приходит в противоречие с тем фактом, что справедливый или несправедливый характер отдельных поступков, не говоря уже о традициях и институтах, часто является предметом ожесточенных, непрерывных споров. Это обстоятельство можно интерпретировать как следствие неспособности отдельных людей отделить требования справедливости от выраженных с помощью этого понятия индивидуальных или групповых эгоистических претензий. Однако существует и другое, более правдоподобное, объяснение. Наличие спора о самом, казалось бы, очевидном указывает на объективную трудность самой этики справедливости. Существенный вклад в сохранение парадокса «неопределенной определенности» вносит присутствие в правилах справедливости неустранимого конвенционально-исторического содержания. Непосредственный предшественник А. Смита по англо-шотландской философской школе Д. Юм характеризовал справедливость как «искусственную» добродетель, имея ввиду, в том числе, изначальную нехватку достаточно очевидных правил, которые были бы способны урегулировать общественное сосуществование людей. С точки зрения Д. Юма, в совокупности норм, связанных с понятием «справедливость», «принципы человеческой природы» дополняются более или менее устойчивыми ассоциациями идей и результатами когда-то достигнутых соглашений[1]. «Воздавать каждому должное» приходится на основе всего этого нормативного комплекса, который для способного к моральной рефлексии человека всегда находится под вопросом. На этом фоне «строжайшая добросовестность» и «педантичность», характеризующие, по мнению А. Смита, долг справедливости, превращается в иллюзию. Конечно, избранная А. Смитом аналогия справедливости — грамматика — тоже искусственна и исторична, но ее искусственность в гораздо большей

[1] *Юм Д.* Трактат о человеческой природе // *Юм Д.* Сочинения : в 2 т. М. : Мысль, 1996. Т. 1. С. 550.

мере совместима с всеобщим признанием конкретных и строгих правил, чем искусственность справедливости.

Таким образом, понятие «справедливость» ориентирует морального субъекта на выявление честной доли тягот и благ каждого члена общества. Оно категорически требует воздавать им «должное» (свое), т.е. обеспечивать обладание такой долей. Однако оно не дает точных нормативных инструментов для решения подобной задачи в силу недостаточной проясненности моральных концептов, противостояния частных императивов и зависимости их содержания от социальных конвенций.

Парадокс «значимости незначимого». Этот парадокс справедливости связан с соединением минимальной ценностной высоты и максимальной силы связанных с ней требований. Такое соединение несет в себе определенное противоречие, на основе которого строится критика этики справедливости со стороны ряда философов и моралистов. Максимальная нормативная сила долга справедливости, заставляющая морального субъекта сосредотачивать все свою энергию на его исполнении, может рассматриваться как причина неизбежной подмены максимума минимумом, как причина ухода на второй план подлинного ядра морали, вокруг которого должна быть сосредоточена жизнь человека, стремящегося к нравственному совершенству. В этом отношении характерно рассуждение Л. Н. Толстого о том, что в современном нравственном сознании «идеал полного, бесконечного божеского совершенства» расколот на «правила филантропии», которые имеют ограниченный круг применения и действие которых мы чувствуем на себе нечасто, и на «правила справедливости», действие которых мы ощущаем постоянно, но требования которых представляют собой явное снижение нормативной планки[1]. Такой внутренний раскол связывает огромную преобразующую силу морального идеала, его способность приводить к индивидуальному и коллективному нравственному перерождению («метанойе»). Мнение Л. Т. Толстого о масштабе последствий раздробления нормативного содержания морали и его о настоящих причинах можно оспорить, однако, наличие парадокса, на который опирается его рассуждение, сомнению не подлежит.

Парадокс «моральности аморального». Последний из парадоксов справедливости также выявляется на основе соотнесения связанных с этим понятием принципов и норм с основной аксиологической установкой морали в целом. Однако он предполагает более глубокое их несовпадение. При определенном угле зрения

[1] *Толстой Л. Н.* Царство Божие внутри вас // *Толстой Л. Н.* Полн. собр. соч. : в 91 т. М. : Худ. Лит., 1957. Т. 28. С. 78.

минимум морали не просто подменяет собой максимум, а разрушает его, поскольку содержит предписания, которые прямо ему противоречат. Этот аргумент не имеет существенного значения в том случае, если под максимумом морали понимается долг благотворительности. Справедливость и благотворительность находятся в аддитивном отношении, т.е. дополняют друг друга по принципу простого добавления к менее требовательным предписаниям предписаний более требовательных. На таком фоне разрушение максимума минимумом невозможно.

Совсем иная ситуация складывается в том случае, если место максимума морали занимают забота и, в особенности, милосердная любовь. Например, пропорциональное, ограниченное применение силы в ответ на покушение трудно воспринимать как минимальное выражение тех же принципов, которые порождают отказ от сопротивления злу силой. С точки зрения адепта ненасилия, ограниченное применение силы, допускающее в крайних случаях даже убийство другого, представляет собой не минимальное выражение, а прямое нарушение норм, относящихся к более высоким этажам морали. Тот, кто следует принципам справедливого принуждения к миру и справедливого воздаяния, считая их минимумом морали, навсегда отлучен от морального совершенства. Милосердное служение ближнему и распределительная справедливость, казалось бы, больше соответствуют модели минимума и максимума. Ограниченная благоразумием передача благ другому человеку не находится в прямом противоречии с неограниченной жертвенностью, выраженной в евангельском призыве «все, что имеешь, продай и раздай нищим» (Лк. 18:22). Однако необходимо иметь в виду, что с точки зрения распределительной справедливости неточность в «воздаянии должного» является недопустимой вне зависимости от того, занижена или превышена честная доля другого человека. Так в знаменитой евангельской притче поденщики, отработавшие целый день, имели полное право на справедливое возмущение действиями хозяина, который выдал «работникам последнего часа» ту же плату, что и им (Мф. 20:1—16). Таким образом, и в отношении ответа на покушение, и в отношении деятельного отклика на чужую нужду между милосердием и справедливостью присутствует очевидный конфликт. Так как милосердие, без сомнения, ближе к нормативному ядру морали, к отношению к другому человеку в качестве цели, то рассматриваемый парадокс можно назвать парадоксом «моральности аморального».

Еще одним аспектом парадокса «моральности аморального» является наличие таких «истоков» или «корней» этики справедливости, которые не имеют отношения к нормативному ядру морали и даже прямо противостоят ему. Среди них — реактивные эмоции зависти и мстительности. Уже Д. Юм применял по отношению к добродетели справедливости определение «недоверчивая» («ревнивая»)[1], а А. Смит указывал на то, что негодование — природный источник добродетели справедливости — является «отвратительным» или «низким»[2]. Современные исследования в области социобиологии и психологии морального развития подтверждают подобные характеристики. Биологической основой чувства справедливости служит особая форма природной агрессивности — так называемая «моралистическая агрессия» против недостаточно кооперативных особей, а формирование «мотива справедливости» в детском возрасте тесно связно с переживанием индивидуальной ущемленности, с опытом первичной депривации, который порождает гневное возмущение негодностью мира для реализации своего эгоистического интереса[3].

На этой основе вырастает еще одно направление критики этики справедливости. Отталкиваясь от генезиса и от содержания чувства справедливости, можно предположить, что апелляция к этому понятию необходима лишь тем, кто стремится отобрать у других предметы, вызывающие зависть, или получить удовольствие от причинения страданий ближним. Эти люди опираются на концепт «справедливость» для того, чтобы оправдать себя и привлечь на свою сторону союзников. В такую схему с большей или меньшей точностью укладывается рассуждение Ф. Ницше о справедливости как самой смелой, тонкой и остроумной «уловке» ресентимента и указание М. Шелера на экзистенциально-психологические корни требования равенства («желание унизить того, кто стоит выше»), а также значительная часть консервативной и либертаристской критики идеи социальной справедливости[4].

Существует целый ряд возражений против дискредитации этики справедливости, опирающейся на ее парадоксы. Они призваны продемонстрировать, что та роль, которую правила спра-

---

[1] *Юм Д.* Исследование о принципах морали. С. 224.

[2] *Смит А.* Теория нравственных чувств. С. 92

[3] См.: The Sense of Justice. Biological Foundations of Law / ed. by R. D. Masters, M. Gruter. L. : Sage Publications, 1992. P. 241—277.

[4] См.: *Ницше Ф.* К генеалогии морали // *Ницше Ф.* Сочинения : в 2 т. М. : Мысль, 1990. Т. 2. С. 433; *Шелер М.* Ресентимент в структуре моралей. СПб. : Наука; Университетская книга, 1999. С. 160; *Шек Г.* Зависть: теория социального поведения. М. : ИРИСЭН, 2008. С. 333—368.

ведливости играют в живом нравственном опыте, не является досадным недоразумением, требующим немедленного исправления.

Что касается парадокса «неопределенности определенного», то первый подход к его нейтрализации отталкивается от того обстоятельства, что данный парадокс затрагивает в разной степени различные составляющие этики справедливости. Например, определенность сохраняется в полной мере в сфере исполнения договоров или обещаний, поскольку характер требуемых долгом справедливости действий определяется в этом случае самой процедурой возникновения обязанности — добровольным и осознанным принятием обязательства. На роль достаточно определенных правил претендуют также запреты на причинение ущерба другому человеку. Ведь их исполнение не требует соотносить между собой силу конфликтующих прав и решать, какое из них следует удовлетворить: не причинять вред можно всем людям сразу. Гораздо выше степень нормативной неопределенности в тех случаях, когда от справедливого человека требуется адекватно отреагировать на многочисленные заслуги и потребности, которые создают обязанность на стороне действующего субъекта и право на стороне зависящих от его действий людей. Здесь необходимы сложные критерии, которые не могут претендовать на очевидность. В связи с различной уязвимостью разных составляющих этики справедливости для парадокса «неопределенной определенности» в этической мысли возникает тенденция к усеченному пониманию добродетели справедливости, которое включает в ее сферу только исполнение договорных обязательств и непричинение вреда. К примеру, А. Смит приписал справедливости характеристику «отрицательной добродетели», т.е. добродетели, состоящей исключительно в различного рода самоограничениях. Ее содержание, по мнению А. Смита, состоит в том, чтобы «воздерживаться от того, что может причинить вред жизни, собственности и доброму имени прочих людей»[1].

Однако этот ход мысли нельзя признать удачным. Во-первых, он не соответствует содержанию общераспространенного чувства справедливости. В живом опыте нравственной оценки глубоко укоренено представление о так называемой «активной справедливости», получившее одну из самых ранних характеристик в трактате Цицерона «Об обязанностях». Наряду с упомянутыми в предыдущем пункте двумя обязанностями справедливости, Цицерон постулирует третью: «бороться с противозаконием» (т.е. защищать себя и других членов общества от «противозаконных

[1] *Смит А.* Теория нравственных чувств. С. 97.

нападений»)[1]. Активная составляющая справедливости (даже в таком, довольно узком понимании) требует от каждого человека сформулировать критерии выбора между правовыми притязаниями разных людей, а также критерии соразмерности между чужим деянием и собственным ответом на него. Но именно в этой сфере нормативная неопределенность является максимальной. Во-вторых, сокращение сферы справедливости решает проблему неопределенности ее принципов и норм крайне неэффективно, в порядке внешней видимости. Даже если верна мысль о том, что не причинять вред можно всем людям сразу, мы не обладаем абсолютными и бесспорными критериями для выявления вреда. Понятие «вред» является более или менее определенным только в отношении жизни и телесной целостности человека. В отношении собственности оно зависит от согласия с обоснованностью правил, по которым определенные блага оказались в распоряжении определенных лиц, в отношении «доброго имени» — от согласия с нормативными определениями этого понятия. Однако и то, и другое постоянно дискутируется и изменяется. Таким образом, снятие этого парадокса, да и то лишь частичное, возможно только в «динамическом» порядке, т.е. в ходе постоянного обсуждения людьми изменяющихся норм и постоянной трансформации системы своих взаимоотношений.

Преодоление парадоксов «значимости незначимого» и «моральности аморального» связано в первую очередь с обоснованием необходимости исключений из требований этики милосердной любви или этики заботы для сохранения упорядоченной общественной жизни. Так, Гуго Гроций утверждал, что справедливость в собственном (или строгом) смысле слова обеспечивает саму возможность общественной кооперации, т.е. возможность для человека жить как общественное существо, а те правила и добродетели, которые мы относим к справедливости лишь условно, служат не самому существованию, а лишь совершенствованию общественных отношений[2]. Первое невозможно без второго и даже само моральное совершенствование отдельного человека оказывается невозможно без принуждения в отношении тех, кто стремится приобрести себе преимущества с помощью применения силы к слабому и обмана — к доверчивому. Очевидна связь принципов и норм справедливости с таким фундаментальным благом как индивидуальная безопасность. Для Дж. С. Милля, например, правила справедливости и есть инструмент для обеспечения этого блага. А безопасность,

[1] *Цицерон.* Об обязанностях. С. 63.

[2] См.: *Гроций Г.* О праве войны и мира. М. : Ладомир, 1994. С. 46.

хотя бы минимальная и относительная, лежит в основе всех направлений духовного совершенствования. Как заметил В. С. Соловьев, склонные к злодейству люди попросту истребили бы стремящихся к идеалу «прежде, чем те могли бы действительно достигнуть нравственного совершенства»[1].

Что касается связи чувства справедливости с такими сомнительными явлениями как мстительность и зависть, то можно утверждать, что чувство справедливости не является простой рационализацией этих эмоций. В нем первичный завистливый или мстительный импульс подвергается существенной переработке. П. Рикер продемонстрировал это по отношению к мстительности в специальной небольшой работе «Справедливость и месть». С его точки зрения, «чувство справедливости пытается преодолеть свою изначальную укорененность в... мести как насилии». П. Рикер придал первостепенную роль в этом процессе «установлению дистанции между протагонистами социального взаимодействия — дистанции между соответствующим проступком и поспешными репрессиями — дистанции между причинением первого страдания обидчиком и причинением дополнительного страдания через наказание»[2]. Такая дистанция возникает при передаче решения вопроса о должном ответе на причиненное страдание третьему лицу, а еще более эффективно — при осуществлении честной судебной процедуры. Однако дистанцирование может осуществить и сам обиженный. Так как он стремится продемонстрировать моральную оправданность своего негодования и вытекающих из него ответных действий, то он вынужден приостановить непосредственное, неограниченное стремление к мести и согласовать свою реакцию на обиду с определенным представлением о правильных межчеловеческих отношениях. Схожая ситуация характеризует и первичный импульс распределительной справедливости — импульс зависти.

Впрочем, и сама «укорененность» справедливости в реактивных переживаниях, воспринимающаяся П. Рикером как источник опасностей и регрессий, очень важна для внутренней экономии морального сознания. Импульсы зависти и мстительности не просто преодолеваются, словами Ф. Ницше — «завоевываются», чувством справедливости, они являются для него необходимым сырым материалом и универсальной энергетической основой. В этом смысле раскритикованная Ф. Ницше мысль Е. Дюринга

[1] *Соловьев В. С.* Право и нравственность. Минск; М. : Харвест — АСТ, 2001. С. 37.

[2] *Рикер П.* Справедливость и месть // *Рикер П.* Справедливое. М. : Логос, 2005. С. 260—261.

о том, что «родину справедливости надо искать на почве реактивного чувства», не лишена веских оснований[1]. И даже более того, как установил американский философ-аналитик П. Стросон, именно негодование, связанное с осуждением обидчика и стремлением воздать ему, позволяет нам видеть в другом человеке свободное и ответственное существо[2]. А это — основа действенности любых императивов, выражающих неинструментальную ценность другого.

Таким образом, стремление некоторых мыслителей и моралистов, опираясь на парадоксы «значимости незначимого» и «моральности аморального», вывести нормы справедливости за пределы морали и лишить их статуса категорически требуемого минимума нравственности не имеет под собой достаточных оснований. Однако их аргументация подчеркивает парадоксальность понятия «справедливость» и заставляет рассматривать мораль как сочетание таких императивов, которые одновременно дополняют друг друга и противоречат друг другу.

Общая и частная справедливость. В завершение параграфа о справедливости необходимо обсудить еще одну проблему, которая имеет непосредственное отношение к преодолению или смягчению парадоксов справедливости. Это проблема многозначности данного понятия. Еще Аристотель подметил, что слово «справедливость» имеет омонимичный характер. Применяя его, мы часто подразумеваем разные ценностно-нормативные явления. В широком смысле слова справедливость (правосудность) означает «полную добродетель, [взятую], однако, не безотносительно, но в отношении к другому [лицу]». Исходя из этого значения, «мы называем правосудным то, что для взаимоотношений в государстве создает и сохраняет счастье, и все, что его составляет»[3]. Справедливость (правосудность) в узком смысле слова представляет собой отдельную добродетель, противопоставленную отдельному пороку — своекорыстию. Эта добродетель имеет дело с распределением тех благ, с которыми связана удача или неудача человеческой жизни (почести, имущество, безопасность). Своекорыстный человек имеет тенденцию присваивать чужое благо и отказываться от своего зла, т.е. своей доли тягот, а справедливый этого не делает[4].

[1] *Ницше Ф.* К генеалогии морали. С. 453.

[2] См.: *Strawson P. F.* Freedom and Resentment and Other Essays. L. : Routledge, 2008. P. 22—27.

[3] *Аристотель.* Никомахова этика. С. 147.

[4] Там же. С. 146.

Охарактеризованная Аристотелем омонимия не является бессмысленным «умножением сущностей» или особенностью ушедшего в прошлое древнегреческого словоупотребления. Многозначность понятия «справедливость» отвечает внутренней сложности моральной оценки, обращенной на формы человеческого общежития. Избавленное от внутренних противоречий и переведенное на язык современной социальной этики аристотелевское разграничение общей и частной справедливости может оказаться очень полезным теоретическим и практическим инструментом. Внутренние противоречия аристотелевской теории справедливости попытался выявить и устранить современный американский этик Б. Уильямс. Он показал, что односторонняя связь частной справедливости с отдельным мотивом — своекорыстием — не выдерживает логической критики. Нечестное распределение тягот и благ может быть результатом гнева, сладострастия или невнимательности ответственного за распределение лица, а также продуктом неадекватности институтов и традиций, но от этого оно не перестает быть несправедливым[1]. Скорректировав этот недостаток и используя понятие «ценность» вместо понятия «добродетель», получаем следующий смысл аристотелевской терминологической оппозиции. Общая справедливость предполагает воплощение в совместном существовании всех социально значимых ценностей. Это идеал нравственно оптимального или «хорошего» общества (термин «хорошее общество» в современную социальную философию введен Дж. Гэлбрейтом)[2]. Частная справедливость представляет собой отдельную ценность — ценность честного распределения индивидуализированных прав и обязанностей, честного выделения долей в связи с заслугами, потребностями и правомочиями. Именно этой ценности были посвящены два предыдущих пункта.

Если частная справедливость является отдельной ценностью, то ее реализация в совместной жизни людей (в обществе в целом или в малых сообществах) может оказаться избыточной, осуществленной в ущерб реализации других ценностей. Данное обстоятельство заставляет переосмыслить категорический, безусловный характер долга справедливости. В некоторых случаях частная справедливость должна уступать место соображениям, связанным с иными ценностями. Среди этих ценностей есть и такие, которые реализуются не на основе индивидуализированного

[1] См.: *Williams B.* Justice as a Virtue // Essays on Aristotle's Ethics / ed. by A. O. Rorty. Los Angeles : univ. of California press, 1980. P. 189—200.

[2] См.: *Федотова В. Г.* Хорошее общество. М. : Прогресс-Традиция, 2005. С. 458—486.

потребления благ и перенесения тягот, соединяющихся в честную долю участника кооперации. Они являются, словами американского философа Ч. Тэйлора, «неразложимо общественными благами» — интегральными характеристиками межличностного взаимодействия или показателями качества социальной среды[1]. Более точное, более ригористичное определение индивидуальных долей и создание институтов, ответственных за их выделение, может не способствовать, а препятствовать практическому воплощению таких ценностей.

Случаи, когда соображения частной справедливости правомерно уступают место соображениям общей можно разделить на две группы. В рамках первой группы отказ от реализации частной справедливости выступает как средство сохранения самой возможности мирной и упорядоченной общественной жизни. Он необходим для преодоления тех ситуаций, в которых стремление «воздавать каждому должное» ставит взаимодействующих между собой людей на грань коллективной катастрофы. Именно эти ситуации подразумеваются известной максимой: «Пусть свершится справедливость, хотя бы разрушился весь мир». Представления об общей справедливости позволяют приостановить ее исполнение. Даже И. Кант, полагавший, что справедливость не приемлет исключений, все же настаивал на необходимости помилования государем слишком многочисленных разгромленных мятежников для того, чтобы сохранить достаточное число подданных, и для того, чтобы «устройством бойни не притупить чувство народа»[2]. В современных условиях ту же самую логику выражает так называемая «справедливость переходного периода». Она практикуется в тех странах, в которых существовал диктаторский режим или имела место длительная гражданская война. С позиции частной справедливости в них накопилось значительное количество совершенных ранее злодеяний, которые взывают к справедливому возмездию. Огромное количество людей претерпело ущерб и может настаивать на его возмещении. Однако проспективные соображения общественного мира и сотрудничества, а также учет ограниченных физических возможностей юридической системы заставляют искать иные механизмы решения проблем. Строгость и скрупулезность воздаяния вынуждена уступить место организованным процедурам взаимного прощения и согласования интересов (таковы комиссии правды и согласия в Южно-Африкан-

[1] См.: *Тейлор Ч.* Неразложимо социальные блага // Неприкосновенный запас. 2001. № 4. С. 7—18.

[2] *Кант И.* Метафизика нравов // *Кант И.* Сочинения : в 8 т. М. : Чоро, 1994. Т. 6. С. 370.

ской республике, Чили, Восточном Тиморе, Сьерра Леоне, Либерии и других странах).

Вторая группа случаев касается не вопроса о выживании, а вопроса о качестве межчеловеческих отношений. Современные социальные психологи показали, как переход к диксурсу частной справедливости, т.е. попытки поддерживать кооперацию на основе определения точной системы обязанностей и прав, подрывает сложный и хрупкий механизм семейных и дружеских сообществ. Обсуждение вопросов о справедливом распределении обязанностей и прав заставляет видеть в близком человеке потенциального «безбилетника», а информационные затруднения, связанные с доскональным знанием собственных потерь и приблизительным представлением о потерях партнеров, не дают возможности придти к соглашению о взаимоприемлемом пропорциональном вкладе в кооперацию. В итоге резко увеличивается количество конфликтов и утрачиваются отношения взаимной привязанности[1]. Некоторые политические философы подмечают ту же тенденцию в более широком контексте — в контексте социально-политических отношений. Американский философ-коммунитарист М. Сэндел предположил, что в политическом сообществе, как и в семье, замена «обстоятельств благожелательности» «обстоятельствами справедливости» (т.е. переход к выяснению честной доли каждой из сторон) ведет к потере устойчивости и лишает граждан некоторых составляющих полной и процветающей жизни. М. Сэндел обсуждает эти негативные следствия под рубрикой «границ справедливости»[2]. Однако, вполне возможно, что в данном случае правильнее вести речь об ограничении действия принципов и норм частной справедливости на основе представлений о справедливости общей. Таким образом, идея общей справедливости служит способом смягчения парадоксов, связанных с взаимным отталкиванием этики справедливости и этики любви.

Взаимодействие общей и частной справедливости смягчает и другой из обсуждавшихся выше парадоксов: «парадокс определенной неопределенности». Как уже было сказано, частная справедливость опирается на операциональные правила, позволяющие выявлять, кто и что заслужил. Именно они постоянно вызывают острые споры. Почему вознаграждение за вклад в общее дело должно быть именно таким? Почему именно таким должно

[1] См.: The Justice Motive in Everyday Life / ed. by M. Ross and D. T. Miller. Cambridge: Cambridge univ. press, 2002. P. 10—41.

[2] См.: *Sandel M.* Liberalism and the Limits of Justice. Cambridge : Cambridge univ. press, 1982. P. 28—46.

быть возмездие за конкретное злодеяние? Почему именно этот уровень нужды позволяет требовать от общества материальной помощи? Единственным разумным ответом на эти вопросы является мысль о том, что правила частной справедливости представляют собой сколок предыдущей истории сознательного или бессознательного поиска социального оптимума, т.е. поиска общей справедливости. Возможно, что именно это и имел в виду Аристотель, проводя свое знаменитое разграничение. Человек, являющийся справедливым в свете частной справедливости, способен устранять несоответствия тем стандартам воздаяния и заслуги, которые существуют на настоящий момент в определенном сообществе. Тот же, кто справедлив в общем смысле, может применительно к конкретной ситуации руководствоваться всей полнотой общего блага и формировать новые правила и стандарты. Движение от общей справедливости к частной как раз и представляет собой динамический процесс снятия возникающих неопределенностей, о котором шла речь в предыдущем пункте[1].

3.6. Долг

Моральный долг и сверхдолжные поступки. Долг является фундаментальным понятием морального сознания и этической мысли, которое отражает безусловно обязывающий характер нравственных ценностей и принципов. Понятие «долг» применяется по отношению к совокупности действий, которая в соответствии с этими ценностями и принципами вменяется к исполнению нравственному субъекту. Когда человек говорит: «это мой долг», он указывает на моральную необходимость совершить определенный поступок или воздержаться от него, несмотря на противодействующие психологические факторы, которые вслед за И. Кантом можно обозначить как склонность[2]. Нарушение долга влечет за собой самоосуждение и в некоторых случаях делает оправданным внешнее осуждение[3]. Долг существует в отношении определенных обязывающих субъектов, в кантовской формулировке — он «осуществляет цель воли [определенного] лица», что оформляется с помощью устойчивой формулировки «долг перед кем-то». Однако необходимо учитывать, что субъ-

[1] Такова гипотеза Б. Йока. См.: *Yack B.* The Problems of a Political Animal : Community, Justice, and Conflict in Aristotelian Political Thought. Berkeley : univ. of California press, 1992. P. 163.

[2] См.: материал о психологических факторах, ведущих к совершению зла, параграф 3.2 «Зло».

[3] См. подробнее параграфы 3.9. «Совесть» и 3.10. «Стыд».

екты, перед которыми существует дог, не всегда являются непосредственной целью, мотивированного долгом поступка: уважение к потребностям и интересам нечеловеческих живых существ может быть продиктовано не долгом перед природой, а долгом перед людьми; спасение гениальной картины, сопряженное с риском для жизни, может являться выражением долга не перед самим художественным творением, а перед аудиторией, способной оценить ее эстетические свойства; внимание к личной гигиене может выступать не как долг перед самим собой, а как долг перед обществом и т.д.

Это различие играет существенную роль в процессе осмысления и уточнения человеком своей системы обязанностей. В силу этого оно становится предметом специальной этической рефлексии. Исходная для новоевропейской этики номенклатура обязывающих субъектов принадлежит С. Пуфендорфу: Бог, другие люди, само действующее лицо. И. Кант предположил, что один из элементов этого списка попал в него вследствие языковой двусмысленности (амфиболии). Долг перед Богом, как и долг перед нечеловеческими живыми существами, для И. Канта невозможен. В первом случае, поскольку Бог как «идея, полностью исходящая из нашего собственного разума» «не есть некое данное существо, перед которым на нас лежал бы какой-то долг», во втором — поскольку животные не имеют разумной воли. Мнимый долг перед природой или Богом есть по сути долг перед самим собой[1]. Кантовское понимание типов долга также подвергается жесткой критике: по мнению некоторых современных теоретиков, действующее лицо не может выступать в качестве обязывающего субъекта по отношению к самому себе, а порождающий долженствование другой совсем не обязательно является разумным существом[2].

Понятие долга тесно связано с понятием обязанности. Однако между ними существуют определенные смысловые отличия. Если под долгом чаще подразумевается практическое воплощение всей полноты нравственных требований или какой-то их части, но взятой в качестве целостного нормативного комплекса, то обязанность представляет собой нравственную необходимость

[1] *Кант И.* Метафизика нравов // *Кант И.* Сочинения : в 8 т. М. : Чоро, 1994. Т. 6. С. 486—488.

[2] См.: *Singer M. G.* Generalization in Ethics: An Essay in the Logic of Ethics, with the Rudiments of a System of Moral Philosophy. N.Y. : Knopf, 1961. P. 311—317; *Риган Т.* В защиту прав животных // *Риган Т.* В защиту прав животных; *Линзи Э.* Божественные права животных. Киев : Киевский эколого-культурный центр, 2004. С. 7—57.

исполнить отдельное требование, находящееся в пределах долга. Дополнительное смысловое разграничение между этими понятиями касается того, что слово «долг» окружено более мощной эмоциональной аурой, изначально обладает оттенком возвышенности, в то время как слово «обязанность» может относиться как к самым тривиальным, так и к самым значительным проявлениям человеческой жизни. Кроме того, со словом «долг» принято связывать высокую степень сознательности исполнения нравственных требований, преобладание таких мотивов поведения, которые возникают на основе фундаментальных убеждений, в то время как слово «обязанность» может применяться к любым формам вменения определенных действий. Когда человеку напоминают о невыполненном долге, ожидается не только само по себе исполнение нормы, но и глубокая личностная вовлеченность в этот процесс, безусловная идентификация нормативного требования с устремлениями своего высшего и лучшего Я. Напоминание о невыполненной обязанности, как правило, подразумевает только необходимость добросовестно осуществить определенную последовательность действий.

Систематическое осмысление категории «долг» начинается в стоической философии и находит свое высшее выражение в этике И. Канта. Долг может восприниматься этиками как основополагающее нравственное явление либо как явление вторичное и выводное. Центральную роль это понятие приобретает в том случае, когда конкретное содержание обязанностей не предзадано переживанию связанности законом и разумной необходимости подчинять самого себя, а определяется на их основе. Долг в этом случае выступает как форма, которая не только наполняется содержанием, но и сама направляет этот процесс. Такова смысловая схема кантовского этического учения. Определяя долг как необходимость поступка из уважения к закону, И. Кант не имеет в виду уважение человека к заданной извне системе обязанностей. Долг для него не просто особое отношение к закону, он и есть сам «моральный закон, явленный как человеческий мотив»[1]. Вторичность долга для определенной этической концепции проявляется тогда, когда в качестве источника императивно-ценностного содержания морали понимаются божественная воля, человеческая природа, моральная интуиция и т.д. В этом случае долг превращается в простую проекцию обнаруженных и удостоверенных моральным субъектом ценностей и принципов на собственное поведение.

[1] *Гусейнов А. А.* Долг // Этика: Энциклопедический словарь. М. : Гардарики, 2001. С. 122.

Смысловое пространство, связанное с моральным долженствованием, упорядочено с помощью следующих понятий: «недопустимое», «допустимое», «обязательное» и «сверхдолжное» (суперэрогативное — от лат. super — сверх и erogare — денежная выплата). Соотнесение доступных поведенческих альтернатив с этими понятиями направляет практическое самоопределение моральных субъектов. Соотнесение с ними поступков, совершенных другими людьми, формирует моральную оценку. С сугубо логической точки зрения, понятие «обязательное» относится к тем действиям или бездействиям, которые являются выражением морального долга, понятие «недопустимое» охватывает те действия или бездействия, которые противоположны ему. В свою очередь, понятие «допустимое» объединяет между собой те действия и бездействия, которые являются обязательными и те, которые, не являясь обязательными, не противоречат нравственному долгу (опциональные, разрешенные и т.д.)[1]. Понятие «сверхдолжного» в данную схему просто не укладывается.

Однако в живом моральном опыте и в этической теории термины «допустимое», «недопустимое», «обязательное» приобретают дополнительные значения и соединяются с четвертой категорией. Первая смысловая поправка связана с тем обстоятельством, что нравственная нормативность состоит из запретов, требующих воздерживаться от недолжных действий, и из предписаний, требующих совершать должные. В этой связи «недопустимое» часто рассматривается как область действий, нарушающих нравственный запрет, как то, чего нельзя делать. Таково, например, убийство, когда оно не является частью морально оправданной самообороны или не ведет к спасению других людей. Понятие морально «обязательное», в свою очередь, распространяется на совершение тех действий, которые прямо требуются нравственными нормами. Оно применяется по преимуществу к поступкам, в которых находят свое воплощение не запреты, а позитивные моральные предписания. Таковы спасение другого человека или иные виды помощи ему. Та же самая тенденция, хотя и в несколько ином виде, присутствует в том случае, когда теоретики морали рассекают широкую область «недопустимого» на то, что «недопустимо делать» (совершение запретного), и то, что «недопустимо не делать» (отказ от совершения обязательного)[2]. Вторая поправка

[1] См.: *MacNamara P.* Deontic Logic // Handbook of the History of Logic : Logic and the Modalities in the Twentieth Century. Vol. 7. Amsterdam : Elsevier, 2006. P. 202–203.

[2] См.: *Donagan A.* The Theory of Morality. Chicago : univ. of Chicago press, 1979. P. 54.

касается содержания понятия «допустимое». Оно приобретает ограниченное, суженное значение. Под ним, как правило, понимаются лишь те действия, которые имеют морально безразличный характер, в том смысле, что мораль не предлагает никаких критериев выбора между ними и оставляет этот выбор в сфере индивидуальных предпочтений. В этой нише находится большинство случаев выбора профессии, друзей, супругов, способов использования свободного времени или свободных материальных ресурсов, стиля одежды и т.д. Каким бы ни было решение человека по этим поводам, оно не подлежит нравственному осуждению или одобрению.

Дополнение рассмотренной триады понятий термином «сверхдолжное» связано со стремлением отразить тот факт, что не все поступки, находящиеся за пределами недопустимого и обязательного, являются морально безразличными. Часть их не охватывается требованиями долга лишь потому, что они предполагают чрезвычайно высокую степень самопожертвования. Поступки такого рода и по намерениям, и по результатам соответствуют основной ценностной установке морали (добру), они выражают отношение к другому человеку как к цели, однако, по общему мнению, их совершение превышает психические возможности среднего «добропорядочного человека». Их предъявление в качестве долга (обязательного действия) противоречило бы правилу, в соответствии с которым полноценно вменять можно только то, что можно исполнить. К числу сверхдолжных поступков принято относить отдельные героические действия, способствующие благу других и сопряженные с риском гибели, а также систематическое и непрерывное милосердное служение людям, которые не являются близкими. Такие действия наделяются высшим статусом в иерархии добрых дел, считаются заслуживающими максимальной степени морального одобрения (восхищения совершенным), однако, подобное одобрение не сопровождается симметричным осуждением тех, кто оказался неспособным совершить героический поступок или жить жизнью «морального святого». Конечно, сами моральные герои и моральные святые могут воспринимать и, как правило, воспринимают собственные действия именно как долг. Но они не вправе переносить внутреннее восприятие своего поведения на других людей, применяя принцип универсализации нравственных суждений. Совершение героических действий превращается в долг только в силу особого индивидуального предназначения, которое открывается лишь самому герою и потому не может рассматриваться как всеобщий стандарт поведения. Оно не может быть охвачено даже таким компромиссным понятием,

как «несовершенные обязанности», о котором пойдет речь в следующем пункте.

Представление о том, что существуют поступки, вызывающие восхищение, но не представляющие собой исполнение всеобщей обязанности, является широко распространенным и естественным для морального сознания. Наиболее мощное теоретическое осмысление и обоснование сверхдолжного было разработано в католической моральной теологии. Сверхдолжные действия воспринимались в ней как самый верный, хотя и трудный, путь к спасению, и ассоциировались с исполнением евангельских предписаний в сравнении с минимальной моралью запретов Десятисловия (Декалога). Именно возможность совершения сверхдолжных поступков была основой представления о «копилке добрых дел» и практики продажи отпущения грехов[1]. В XX в. понятие сверхдолжного и сопряженные с ним явления морального героизма и моральной святости привлекли повышенное внимание светской этической мысли[2].

Однако возможность сверхдолжных действий принимается далеко не всеми моральными доктринами и этическими теориями. Критика идеи сверхдолжного, нацеленная на подрыв интуитивной притягательности этого понятия, вскрывает его внутренние противоречия и демонстрирует неопределенность статуса внутри морального сознания. Во-первых, наличие таких поступков, которые вызывают моральное одобрение, но не есть долг, заставляет вести речь о том, что какая-то часть содержания морали не является императивной. Это утверждение расходится с преобладающим пониманием сущности морали, которое рассматривает ее как систему негативных и (или) позитивных предписаний. Отсюда следует вывод, что поступки, которые традиционно относят к сверхдолжным, следует рассматривать либо в качестве морально безразличных, либо в качестве специфической формы долга. Во-вторых, введение такого понятия как сверхдолжное влечет за собой разрушение внутренней логики морали, предполагающей бесконечное стремление к совершенству. Признание того факта, что долг ограничен не только физическими возможностями исполнения его требований, но и оправданным собственным интересом человека (своего рода законным эгоизмом), автоматически снижает требовательность морали, подыгрывает человеческой трусости и лени. Одновременно, оно подыгрывает человеческой гордыне, поскольку дает возможность некоторым людям утверждать свое превосходство над теми, чей удел — выполнение обязательного минимума. Таково основное направление протестантской критики католических представлений о сверхдолжном. С токи зрения реформаторов Христианства, Бог бесконечно требователен к человеку, выполнение всей полноты его требований не под силу ни грешнику, ни святому. Однако Бог милосерден по отношению к подлинно верующим. Спасение связано именно с милосердием Бога, а не с полным выполнением обязанностей со стороны человека, а, уж тем более с их перевыполнением или распределением избыточных заслуг[1]. Из подобной логики рассуждения с необходимостью следует включение сверхдолжных действий в состав нравственного долга. В-третьих, категория «сверхдолжное» может восприниматься как способ некритического смешения долга и тех действий, которые ему противоположны. Самопожертвование может быть поступком, который оптимален в нравственном отношении. Тогда оно является долгом. Однако акт самопожертвования может выражать и неоправданное пренебрежение человека к собственному интересу, умаление своего значения, в сравнении со значением других людей. Например, в рамках утилитаристской этики некоторые из жертвенных деяний выступают как нарушение правила «каждый человек должен считаться за одного и никто, более чем за одного». В рамках этики кантианского образца они предстают как создание ситуации, в которой один человек использует себя как средство для продвижения интереса других людей. Отсюда следует вывод о необходимости расслоения сверхдолжных действий и лишь частичного их включения в область должного.

Теоретическая критика концепции сверхдолжных действий кажется довольно убедительной. Однако, несмотря на выдвинутые ею аргументы, понятие сверхдолжного сохраняет свою притягательность как для этиков, так и для живого морального опыта. Это связано с одним его решающим достоинством. Понятие «сверхдолжное» служит преградой для двух опасностей,

[1] См.: *Heyd D.* Supererogation: Its Status in Ethical Theory. N.Y. : Cambridge univ. press, 1982. P. 16—26; *Mellema G.* Beyond the Call of Duty : Supererogation, Obligation, and Offence. Albany : SUNY Press, 1991. P. 44—49.

[2] См., напр.: *Feinberg J.* Doing and Deserving: Essays in the Theory of Responsibility. Princeton : Princeton univ. press, 1970. P. 3—24; *Hill T.* Dignity and Practical Reason in Kant's Moral Theory. Ithaca : Cornell univ. press, 1992. P. 147—173; *Urmson J. O.* Saints and Heroes (1958) // Ethics: History, Theory, and Contemporary Issues/ed. by S. M. Cahn, P. Markie. N.Y. : Oxford univ. press, 1998. P. 699—707; *Wolf S.* Moral Saints (1982) // Ethics : History, Theory, and Contemporary Issues / ed. by S. M. Cahn, P. Markie. N.Y. : Oxford univ. press, 1998. P. 708—721.

[1] См.: *Heyd D.* Supererogation : Its Status in Ethical Theory. P. 26—30; *Mellema G.* Beyond the Call of Duty : Supererogation, Obligation, and Offence. P. 49—54.

угрожающих моральному сознанию. С одной стороны, оно выражает идею определенности и ограниченности нравственных требований, без которой исполнение долга начинает казаться недостижимым, что неизбежно порождает пессимизм и даже отчаяние в отношении успешной моральной самореализации. С другой стороны, оно позволяет сохранить некоторые стимулы продвижения за пределы этих определенных и ограниченных нравственных требований, поскольку сохраняет асимметрию в применении негативных и позитивных санкций. Даже самые убежденные критики концепции сверхдолжных поступков вынуждены вводить ее заместители, позволяющие избежать разочарования в моральном совершенствовании и фарисейского самодовольства.

Типологии обязанностей. Этическая мысль за века своего существования предложила многочисленные типологии видов долга, или классификации обязанностей. Такие классификации не являются всего лишь способом упорядочить представления о внутренней структуре морального долженствования. Они имеют как теоретическую, так и практическую задачу: классификации обязанностей призваны помочь моральному субъекту выстроить правильную линию поведению в определенной ситуации, опираясь на понимание статуса того или иного требования в общей системе морали. Первым существенным разграничением такого рода является разграничение между «условными», или «предположительными», и «реальными», или «подлинными», обязанностями. Британский этик У. Д. Росс применил для первого типа заимствованное из юриспруденции обозначение prima facie, что означает «с первого взгляда», «при отсутствии доказательств противоположного». Обязанности prima facie фиксируются на основе одного только описания определенного действия, безотносительно к любой конкретной ситуации. К их числу У. Д. Росс относил выполнение обещаний, возмещение ущерба, благодарность, воздаяние по достоинствам (справедливость), помощь другим людям (благотворительность), самосовершенствование, непричинение вреда[1]. В процессе морального выбора какая-то из обязанностей prima facie превращается в «подлинную», или «реальную», обязанность, требующую непременного исполнения. Проблема в том, что конкретной ситуации морального выбора, как правило, соответствует не одна, а несколько обязанностей prima facie, и моральный субъект вынужден осуществлять выбор между конфликтующими основаниями поступка. Основой для разрешения конфликта служит разная весомость (или разная

[1] *Ross W. D.* The Right and the Good. N.Y. : Oxford univ. press, 2002. P. 21—22.

степень обязательности) требований долга, имеющих отношение к данной ситуации. Алгоритмы, позволяющие преобразовывать обязанности prima facie в «реальные» или «подлинные» обязанности, могут быть связаны исключительно с применением правил долга к конкретным ситуациям, но могут опираться и на такие классификациями самих обязанностей prima facie, которые устанавливают между своими частями отношения надситуативной приоритетности.

Одна из классификаций такого рода восходит к стоической этике, была переосмыслена христианскими теологами и новоевропейскими теоретиками естественного закона и играет существенную роль в моральной философии И. Канта. Она формируется за счет разделения обязанностей на совершенные и несовершенные, а долга — на долг в широком и узком смысле слова. И. Кант следующим образом характеризует эти терминологические оппозиции. Долг в узком смысле слова требует совершать конкретные поступки, а долг в широком смысле слова требует следовать определенной максиме поведения[1]. В силу этого долг первого типа можно исполнить полностью, а долг второго типа имеет бесконечную перспективу реализации (любое действие, продиктованное им, не достигает цели, а лишь соответствует ей). Несовершенные обязанности у И. Канта предполагают возможность влияния индивидуальных особенностей (склонностей) человека на выбор способов и поводов ее реализации. Совершенные обязанности, в свою очередь, не терпят никакой вариативности (не предполагают индивидуализированного «простора»)[2]. Первую нишу кантовской классификации занимают те обязанности, которые являются совершенными и принадлежат либо приближаются к долгу в узком смысле слова. Образцом такого рода обязанностей являются правовые обязанности, требующие «не наносить другому ущерб в его правах». Они сочетают обе упомянутых характеристики в их полноте. В этой же нише оказываются обязанности «свободного уважения к другим» (не проявлять высокомерия, не злословить, не издеваться). Они являются совершенными, но в отношении своей широты лишь «аналогичны» правовым. Воздержание от неуважительного поступка не является полным исполнением долга, поскольку в этом случае требуется также формирование определенного качества мотивации, а это исключает достижение цели поступка самим по себе действием или бездействием. Поэтому долг уважения к другим можно назвать долгом в узком смысле лишь относительно, при его сравнении с обязанностями

[1] См.: *Кант И.* Метафизика нравов. С. 434.

[2] Там же. С. 491.

любви. Наконец, в первую нишу попадают и совершенные обязанности перед самим собой, схожие с обязанностями уважения по своим формальным характеристикам (не лишать себя жизни, не осквернять себя сладострастием, не проявлять неумеренности в употреблении средств удовольствия и питания, не лгать, не проявлять скупости и раболепия). Вторую классификационную нишу занимают несовершенные обязанности, типически выражающие свойства долга в широком смысле — это обязанности любви (совершать благодеяния, проявлять благодарность и участие) и обязанность развития своих естественных задатков[1].

Практический смысл разграничения двух типологических ниш состоит в том, что обязанности из первой ниши имеют абсолютный приоритет над обязанностями из второй в тех случаях, когда они (или, вернее, их основания) находятся в конфликте[2]. Тем самым создается прозрачный алгоритм перехода от обязанностей prima facie к конкретизированному долженствованию. Внутри первой ниши, по И. Канту, не может быть конфликтов, поскольку негативные обязанности между собой не конфликтуют. Поэтому предположительный долг автоматически преобразуется в долг реальный. Конфликт между обязанностями, принадлежащими к разным нишам, всегда разрешается в пользу совершенной обязанности, представляющей собой долг в узком смысле или приближающейся к нему. И, наконец, конфликт внутри второго типа долга также никогда не является тупиковым. Ситуативный выбор между принадлежащими к нему обязанностями осуществляется на основе «способности суждения по (прагматическим) правилам благоразумия».

В современной этике ту же практическую роль часто играет разделение обязанностей на позитивные и негативные. Позитивные обязанности предписывают совершение определенных действий. Негативные обязанности предписывают воздерживаться от их совершения. Парадигмальными примерами являются неоказание помощи и причинение вреда. В этических дискуссиях второй половины XX в. вопрос о соотношении этих обязанностей

[1] За основу характеристики двух составляющих нравственного долга взято их описание в «Метафизике нравов» (см.: *Кант И.* Метафизика нравов. С. 224—543).

[2] И. Кант лишь однажды прямо провозглашает этот приоритет («несовершенные обязанности всегда уступают совершенным, также как несколько несовершенных обязанностей перевешивают одну, например, беда другого человека, даже если она смертельна, не может принудить к сокращению финансового долга» (см.: *Kant I.* Lectures on Ethics. Cambridge : Cambridge univ. press, 1997. P. 296), однако, он вытекает из самой сути обязанностей разного типа и является основой кантовского решения ряда практических проблем.

получил следующую актуальную конкретизацию: как отличаются по своей нормативной силе обязанность «не убивать» и обязанность «не допускать смерти, которую можно было бы предотвратить»? Пара понятий «убийство» (killing) и допущение «смерти» (letting die) стала отправной точкой для обсуждения таких практических проблем как аборт, эвтаназия, ассистированное самоубийство, спасение большинства в экстремальных ситуациях. Английский философ Ф. Фут попыталась разрешить трудности, превращающие эти проблемы в предмет ожесточенных дискуссий, с помощью установления однозначного приоритета негативных обязанностей и прав в отношении позитивных. По ее мнению, в тех случаях, когда из двух обязанностей prima facie одна связана с воздержанием от действия, а другая с его совершением, в реальную обязанность с необходимостью превращается первая. Если же мы имеем столкновение двух обязанностей одного типа (негативных или позитивных), то приоритет определяется на основе анализа особенностей самой ситуации, а именно, величины потерь и приобретений задействованных в ней сторон. Например, при выборе между получателями помощи следует руководствоваться балансом потерь и приобретений, но когда оказание помощи одним людям требует причинить вред другим, то негативная обязанность неповреждения должна возобладать вне зависимости от количества тех, кому можно помочь или кого можно спасти за счет причинения вреда[1].

Среди прочих классификаций обязанностей существенное значение для этики и для моральной практики имеют следующие: а) по субъекту, перед которым существует обязанность (см. первый пункт параграфа), б) по роли индивидуального выбора в возникновении обязанности (естественные и договорные (последние часто именуются обязательствами)), в) по степени универсальности обязанности (общие и специальные). Рассмотрим проблемы, связанные с последней классификацией.

Общий и специальный долг в морали. Под специальными обязанностями, или специальным долгом, принято подразумевать такие обязанности, которые возникают в связи с уникальным опытом конкретного человека: опытом межличностных отношений, принадлежности к сообществам, вхождения в социальные роли. Таковы, например, обязанности по отношению к родственникам, согражданам, соседям, друзьям, коллегам, а также к клиентам и пациентам, если речь идет о профессиональной этике. В рам-

[1] См.: *Foot P.* Killing and Letting Die // Killing and Letting Die / ed. by B. Steinbock and A. Norkross. N.Y. : Fordham univ. press, 1994. P. 280—289.

ках живого морального опыта все они воспринимаются в качестве неотъемлемой части нравственного долга. Их нарушение влечет за собой более жесткое осуждение, чем нарушение обязанностей перед человеком, не связанным с действующим лицом узами специальных отношений. В свою очередь исполнение специальных обязанностей вызывает менее интенсивное одобрение, чем исполнение обязанностей, относящихся к общему долгу.

Однако в некоторых моральных доктринах и нормативных этических теориях специальные обязанности оказываются под серьезным подозрением. Этому способствуют два обстоятельства. Во-первых, правила выбора получателей помощи и заботы, предполагающиеся специальными обязанностями, равно как и правила определения их объема и содержания, могут рассматриваться в качестве выражения пристрастности по отношению к «своим» и «близким» (распределительное возражение). Во-вторых, вменение специальных обязанностей тем людям, которые находятся в отношениях родства, дружбы, общей принадлежности к группам, может восприниматься как возложение нежеланного и неоправданного бремени, превышающего нравственный долг (возражение от нарушения автономии).

Примеры критики специальных обязанностей многочисленны. Так, в евангельском Христианстве скрупулезное исполнение специальных обязанностей вызывает сомнение в связи с тем, что оно не позволяет полноценно реализовать то, собственно христианское понимание любви к ближнему, в рамках которого ближний уже не единоверец, соплеменник или родственник, как в Ветхом завете, а просто человек. Тот, кто возводит в ранг долга предпочтительное отношение к «своим» и «близким», не может уподобиться Небесному Отцу в его одинаковой любви ко всем своим творениям. В деонтологии кантианского типа специальные обязанности входят в противоречие с идеей равной ценности каждого субъекта, способного к автономному самозаконодательству. Не случайно современный кантианец Дж. Ролз в своей «Теории справедливости» указывает на непреодолимые препятствия, которые институт семьи, порождающий пристрастное распределение заботы и материальных ресурсов, представляет для воплощения принципа честных возможностей[1]. Наконец, с точки зрения утилитаристской этики специальные обязанности мешают реализации требования приписывать одинаковое значение удовлетворенности жизнью каждого человека. Именно убежденный утилитарист У. Годвин предложил гипотетическую ситуацию, в которой

[1] *Ролз Дж.* Теория справедливости. Новосибирск : Изд-во Новосиб. ун-та, 1995. С. 75.

действующее лицо имеет возможность спасти из горящего дома одного из своих родителей либо известного писателя и философа. Анализируя эту ситуацию, он однозначно высказался в пользу спасения «благодетеля человечества». «Какая магия, — риторически вопрошал У. Годвин в связи со своим категорическим выводом, — содержится в местоимении “мой”, чтобы обосновать наше отречение от вечной истины?»[1]

Однако противоречие между живым нравственным опытом и отрицанием полным специальных обязанностей слишком велико. Лишь наиболее радикальные мыслители и моралисты решались принять годвиновское отношение к родственной, дружеской или гражданской пристрастности. Большинство пыталось найти теоретический компромисс между универсальностью морали и партикулярными элементами нравственной жизни. Попытки такого рода опираются на четыре типических линии рассуждения: 1) уподобление специальных обязанностей договорным обязательствам, 2) прямой вывод специальных обязанностей из утилитаристского расчета или уважения к индивидуальным правам, 3) косвенное обоснование специальных обязанностей, опирающееся на социальную значимость связанных с ними институтов, 4) демонстрация значимости специальных обязанностей для полноценной человеческой жизни.

Первая линия рассуждения содержит два шага. На одном снижается планка общего нравственного долга за счет доказательства его приоритетной связи с обязанностями непричинения вреда. Тем самым снимается распределительное возражение. Тот, кто не получает заботы и помощи, поскольку не является родственником, другом или гражданином определенного государства, не вправе предъявлять по этому поводу претензий к тем, кто ограничивает свою деятельность кругом «своих» и «близких», поскольку они полностью выполнили свой долг в его отношении. Они не убили его, не покалечили, не оскорбили, не лишили имущества и т.д. Другой шаг состоит в том, что специальные обязанности интерпретируются в качестве договорных или квазидоговорных. В результате снимается возражение от нарушения автономии, поскольку не какие-то случайные факторы, а выбор самого человека порождает необходимость исполнения специального долга[2].

Однако аналогия между специальными обязанностями и обязанностями, возникающими вследствие договора либо

[1] *Godwin W.* Enquiry Concerning Political Justice and Its Influence on Morals and Happiness. L. : G. G. and J. Robinson, 1798. Vol. 1. P.128.

[2] См.: *Hart H. L. A.* Are There Any Natural Rights? // Philosophical Review. 1955. Vol. 64. № 2. P. 184.

обещания, не может быть полной. В отличие от договора или обещания, принятие на себя специальных обязанностей редко связано с актом одномоментного, легко вычленяемого согласия, со своего рода подписью на контракте или с ритуальной вербализацией клятвы. Мы не обещаем дружбы нашим друзьям, заботы — детям или родителям, мы даже не всегда приносим присягу на верность Родине, исключая случаи военной или государственной службы. Сторонники этого подхода часто прибегают к компромиссной идее Дж. Локка о возможности «молчаливого согласия»: гражданин определенного государства или ребенок в семье пользуются благами принадлежности к этим группам и тем самым принимают на себя обязательства[1]. Однако и эта модель слабо применима к большинству случаев, где имеют место специальные обязанности. Так ребенок в семье получает заботу и поддержку, не имя возможности от нее отказаться, а в дальнейшем становится недобровольным «заложником» своего сыновнего или дочернего долга. Не выдерживает критики и столь значительное снижение планки общего нравственного долга: оно игнорирует тот факт, что одно и то же нормативное содержание может быть оформлено и в виде предписания, и в виде запрета.

Вторая линия рассуждения нацелена на демонстрацию того, что специальные обязанности представляют собой наиболее сложные и запутанные случаи выполнения общего нравственного долга. Содержание специальных обязанностей создает видимость пристрастности по отношению к «своим» и «близким», но на самом деле их исполнение ведет к совершенно беспристрастному распределению помощи и заботы. «В специальных обязанностях нет ничего специального» — таково краткое содержание данной позиции. Местоимение «мой» лишено какой бы то ни было «магии», но отсюда не следует оправданность пренебрежения отцовским или сыновним долгом. Если в качестве критерия распределения помощи выступает наибольшая потребность в ней, а также наибольшая степень уязвимости для действий потенциального помощника, то в рамках существующей на настоящий момент институциональной системы общества и системы взаимных ожиданий именно «свои» и «близкие» являются приоритетными объектами приложения времени и усилий. Специальный долг по отношению к детям, родителям, соотечественникам и т.д. подобен долгу спасения утопающего

[1] *Локк Дж.* Два трактата о правлении // *Локк Дж.* Сочинения : в 3 т. М. : Мысль, 1988. Т. 3. С. 332—333. См. также: *Jeske D.* Rationality and Moral Theory : How Intimacy Generates Reasons N.Y. : Routledge, 2008. P. 76—83.

ближайшим к нему умеющим плавать человеком из числа находящихся на пляже[1].

Однако такое обоснование специальных обязанностей предполагает заведомое признание естественности и безальтернативности тех институтов, которые определяют взаимную уязвимость людей друг для друга (семьи, национального государства и т.д.). Пример с пляжем показывает, что при наличии эффективно работающей спасательной службы ближайший к утопающему человек не будет приоритетным кандидатом на роль помощника. И даже более того, такой способ распределения уязвимости может оказаться справедливее и рациональнее, чем система взаимовыручки соседей по пляжу. Отсюда следует, что рассмотренная выше аргументация обосновывает исполнение специальных обязанностей в данный момент, при существующей системе отношений и институтов, но не доказывает их безусловную моральную значимость.

Третья линия рассуждения прямо опирается на необходимость определенных институтов и практик, в рамках которых существуют узы взаимной привязанности и совместной принадлежности, порождающие пристрастное отношение к «своим» и «близким». Например, в отношении института семьи существует возможность продемонстрировать его роль в формировании моральной личности и достижении общественного и индивидуального блага. Опыт соблюдения универсальных обязанностей не мог бы сформироваться без предварительной включенности индивидов в обязывающие отношения партикулярного характера. Включенность в такие отношения воспитывает чувствительность к страданию другого существа, которая затем концентрически распространяется на все человечество и за его пределы. По словам британского философа Б. Уильямса, опыт избирательной заботы является своего рода пропуском в мир морали[2]. Для не имевших его людей формирование моральной чувствительности требует полного духовного перерождения. Это означает, что ситуативные противоречия между семейными преференциями и идеей общечеловеческого равенства служат неизбежной платой за неявную, но постоянно существующую поддержку универсальных принципов морали со стороны эмоций и переживаний, складывающихся в партикулярном контексте. Параллельно следует иметь в виду,

[1] Пример современного этика-утилитариста Р. Гудина см.: *Goodin R.* Protecting the Vulnerable. A Re-Analysis of Our Social Responsibilities. Chicago : Chicago univ. press, 1985. P. 82.

[2] *Williams B.* Morality: An Introduction to Ethics. Harmondsworth, 1972. P. 24—26.

что семейные группы, выступающие как пространство взаимной заботы и немыслимые без проявлений пристрастной привязанности, являются основой устойчивости социального целого и позволяют эффективно осуществлять раннюю социализацию. Это также делает оправданным предпочтительное отношение к родственникам, несмотря на его противоречие принципу беспристрастности.

Данное рассуждение является вполне справедливым, однако, оно не может выступать в качестве единственного довода в пользу специальных обязанностей. Аргумент от необходимости институтов и практик, порождающих специальные узы и пристрастное поведение, входит в противоречие с живым нравственным опытом, с самовосприятием человека, который исполняет обязанности перед «своими» и «близкими». В перспективе косвенного обоснования исполнение специальных обязанностей должно восприниматься как вынужденное средство для более полной реализации обязанностей универсальных. Отсюда следует, что и партикулярные межчеловеческие связи необходимо рассматривать как бремя, навязанное несовершенством мира и человека. Однако в действительности лишь очень небольшая часть специальных обязанностей допускает прямую апелляцию к общественно полезной роли институтов и практик в качестве главной посылки для ответа на вопрос, почему те или иные действия являются долгом. Если исключить отношение к клиентам или пациентам в профессиональной этике, специальные обязанности воспринимаются как обязанности прямого действия, как непосредственный отклик на потребности конкретных людей, к которым мы привязаны, или представителей конкретных сообществ, с которыми мы себя отождествляем. Каждый человек хотел бы, чтобы близкие о нем заботились просто потому, что это он, и потому, что он им дорог.

Ликвидировать разрыв между теоретическим обоснованием партикулярного нравственного опыта и самим этим опытом может только четвертая линия рассуждения, в которой специальные обязанности получают самостоятельное, а не вспомогательное и инструментальное значение. Этого можно достичь, если показать особое значение переживаний и привязанностей, мотивирующих пристрастное отношение к «своим» и «близким», для жизни самого индивида.

Имеются два дополняющих друг друга подхода к решению этой задачи. Первый связан с предположением о том, что наряду с постоянно меняющимися желаниями у каждого человека существуют жизненные проекты или приверженности, имеющие решающую индивидуальную ценность. Они являются не простым выражением его склонностей, а конститутивным элементом его

идентичности. Вне их деятельного осуществления жизнь человека попросту теряет смысл, а личность распадается. Сохранение таких приверженностей представляет собой вопрос верности себе, вопрос поддержания индивидуальной целостности. Совершенно очевидно, что их соотношение с универсальными принципами морали не может быть точно таким же, как у сугубо ситуативных интересов и жизненных планов. Значительное количество привязанностей, порождающих специальный долг, имеет именно такую природу[1].

Кроме отсылки к базовым проектам личности и ее конститутивным привязанностям, существует и другой путь демонстрации самостоятельной ценности специальных обязанностей. Он осуществляется в рамках этики, опирающейся на представление о полной и процветающей человеческой жизни. Например, что касается проявлений родительской пристрастности, то они могут быть связаны не только с благом общества и детей, но и с благом самих родителей. Ведь семья предоставляет взрослым возможность участия в особом типе отношений: отношениях ассиметричной заботы о формирующемся человеке. Это важнейшее из благ человеческой жизни, доступ к которому при создании обобществленной системы ранней социализации, более отвечающей идеалу беспристрастности, был бы доступен только специалистам, участвующим в ее функционировании. Отсюда следует, что те пристрастные предпочтения, которые сопутствуют институту семьи, не должны рассматриваться как нечестные в свете универсальных принципов морали. Так снимается распределительное возражение. А если реализацию данного блага рассматривать в качестве особой добродетели, то вменение родительских обязанностей перестанет выглядеть как неоправданно навязываемое бремя[2]. Так снимается возражение от нарушения автономии.

3.7. Ответственность

Определение, условия и типология ответственности. Ответственность, как и долг, является понятием, которое отражает процесс перехода от моральных ценностей и принципов к возникающей на их основе деятельности. Как и долг, ответственность пред-

---

[1] См.: *Williams B.* A Critique of Utilitarianism // *Smart J. J., Williams B. O.* Utilitarianism : For and Against. Cambridge : Cambridge univ. press, 1973. P. 115—117; *Scheffler S.* Projects, Relationships, and Reasons // Reason and Value // ed. by R. J. Wallace, P. Pettit, S. Scheffler, M. Smith. N.Y. : Oxford univ. press, 2004. P. 247—270.

[2] См.: *Cottingham J.* Partiality and Virtue // How Should One Live? Essays on the Virtues/ed. by R. Crisp. N.Y. : Oxford univ. press, 1996. P. 57—76.

полагает индивидуализацию общих и абстрактных предписаний. Однако можно сказать, что в случае ответственности индивидуализация предписаний является более глубокой и полной, она переходит на уровень отношений между уникальным действующим субъектом и уникальным объектом его действий, который следует сохранять и о котором следует заботиться.

Существуют и другие различия между моральной ответственностью и нравственным долгом. Сравнивая две формулировки: «У меня есть такая-то обязанность» (или «Это мой долг») и «Я ответственен за что-то», можно обнаружить по крайней мере три обстоятельства, которые определяют их специфику. Во-первых, понятие долга (обязанности) акцентирует переживание *связанности* морального субъекта, его ограниченности определенными внешними пределами (древнегреческое слово deon (долг), к примеру, означает именно насильственное опутывание), а понятие ответственности подчеркивает переживание обязывающей *взаимосвязи* с морально значимым другим. Во-вторых, понятие долга (обязанности) указывает на совершение определенных действий или воздержание от них, а понятие ответственности — на необходимость обеспечить какое-то итоговое состояние объекта заботы и попечения. В предыдущем параграфе речь шла о том, что и долг является долгом «перед» кем-то или «в отношении» кого-то. Однако отсылка к обязывающему субъекту в случае долга служит, скорее, способом объяснения некоего заранее известного предписания или запрета, чем способом выявления морально оправданной линии поведения в конкретных ситуациях. Можно признавать наличие определенной обязанности, но при этом не иметь отчетливого преставления о том, перед кем она. Можно ошибаться на этот счет, как показывает кантовское рассуждение об «амфиболии моральных рефлективных понятий»[1]. Однако невозможно вести речь об ответственности без точного знания о том, за что или за кого именно ты отвечаешь. Нельзя ответить на вопрос, как следует поступить ответственному человеку без знания нынешнего состояния и будущих перспектив определенного объекта заботы и попечения. И, наконец, в-третьих, понятие ответственности тесно связано с тенденцией рассматривать именно объект заботы и попечения в качестве самостоятельного источника моральной императивности. В перспективе долга (обязанности) такой источник чаще усматривается либо в самом действующем субъекте (кантовская идея самозаконодательства), либо в какой-то внешней предписывающей инстанции (Боге, природе, мировом

[1] Подробнее см. параграф 3.6. «Долг».

разуме). Родоначальник этики, ориентированной на понятие ответственности, Г. Йонас следующим образом описывал парадигмальную для возникновения ответственности ситуацию: «То, “за что” имеет место ответственность, находится вне меня, однако в сфере досягаемости моей силы, будучи ей поручено или находясь под ее угрозой. Оно противопоставляет этой силе свое право на существование исходя из того, чем оно является или может быть, и, посредством нравственной воли, возлагает на силу обязанность в отношении себя. Дело становится моим, поскольку сила моя, а она находится именно с данным делом в каузальной связи. Находящийся в собственном праве зависимый становится приказывающим, сильный в своей каузальности — обязанным»[1].

Ответственность и долг могут рассматриваться как моральные категории, которые безконфликтно дополняют друг друга. В этом случае осознание ответственности является стартовой точкой исполнения долга, оно же поддерживает решимость морального субъекта в процессе такого исполнения, не давая возникающим трудностям и соблазнам отклонить его волю от намеченной цели. Однако ответственность может выступать и в качестве центрального нравственного понятия, претендующего на наиболее полное и точное выражение сути морали и ее нормативных требований. В этом случае долг и ответственность превращаются в понятия-антагонисты, а этика ответственности становится альтернативой этики долга или, вернее, альтернативой деонтологической моральной установки. Долг при этом выступает в своем суженном значении — не как любое моральное принуждение к совершению поступка, а как необходимость совершения конкретных вмененных человеку поступков, невзирая на их последствия для него самого и для других. В значительной мере этой модели соответствует противопоставление «этики убеждения» и «этики ответственности», предложенное М. Вебером. Веберовская «этика убеждения» выражает деонтологическую установку, а его «этика ответственности» ориентирована на достижение благоприятных для объекта заботы и попечения результатов, т.е. имеет консеквенциалистский характер. В работе «Политика как призвание и профессия» примерами таких объектов являются нация, класс, человечество в целом. «Глубиннейшая противоположность, — замечает М. Вебер, — существует между тем, действуют ли по максиме этики убеждения — на языке религии: «Христианин поступает как должно, а в отношении результата уповает на Бога»,

[1] *Йонас Г.* Принцип ответственности. Опыт этики для технологической цивилизации. М. : Айрис-пресс, 2004. С. 172.

или же действуют по максиме этики ответственности: надо расплачиваться за (предвидимые) последствия своих действий»[1]. Наряду с тезисом о разнонаправленности требований категоричного и прямолинейного долга и реалистичной и гибкой ответственности, который даже у М. Вебера не имеет безоговорочного характера, в этике присутствует и гораздо более мягкий тезис о возможности их ситуативных конфликтов. Когда такие конфликты возникают, соображения ответственности должны преобладать над предписаниями долга. Так, по Г. Йонасу, кода «условия существования как такового подвергаются опасности» (как это происходит в связи с воздействием технологий на природу или основополагающие формы человеческой жизни), «даже само стремление к “доброй воле” (Кант) должно... отступить... перед более низменными обязанностями, налагаемыми на нас нашей столь же низменной каузальностью в мире»[2].

Приведенная выше характеристика ответственности относится лишь к одному из ее измерений — так называемой «проспективной» ответственности. Кроме нее существует и другое измерение — «ретроспективная» ответственность. Она возникает в связи с неисполнением или неудачным исполнением нравственной обязанности, конкретизированной в отношении какого-либо объекта попечения и заботы. В этом своем выражении ответственность совпадает с возможностью оправданного морального осуждения и присутствует лишь там, где какое-то действие было заранее вменено нравственному субъекту, т.е. входило в горизонт его проспективной ответственности. В рамках морали второе измерение ответственности является заведомо вторичным явлением. Если оно выходит на первый план, то это означает, что в моральном сознании произошло неоправданное смещение мотивационных приоритетов. Например, при определенном складе личности в качестве основного мотива совершения нравственно положительных действий может выступать именно прогноз по поводу тяжести негативных санкций: опасение болезненного раскаяния или угрызений совести. Такая установка, как подчеркивает Г. Йонас, обесценивает «альфу и омегу» этики — «представление, засвидетельствование и мотивацию позитивных целей в связи с bonum humanum (благом для человека)»[3]. Вместе с тем следует помнить, что поддержка исполнения норм специфическими — внутренними и идеальными — санкциями является неотъемлемой характеристикой морали, а определение области их правомерного применения выступает как важная теоретическая и практическая задача. Именно оно позволяет уточнять характер обязывающих взаимосвязей с морально значимыми другими.

[1] *Вебер М.* Политика как призвание и профессия // *Вебер М.* Избранные произведения. М. : Прогресс, 1990. С. 697.

[2] *Йонас Г.* Принцип ответственности. Опыт этики для технологической цивилизации. С. 223

[3] Там же. С. 171.

Каковы же общие условия ретроспективной моральной ответственности? Их можно разделить на метафизические и ситуационно-практические. В первом случае под вопросом стоит сама возможность морального вменения или применения моральных санкций. Во втором случае — возможность применение таких санкций к конкретному человеку и в конкретных обстоятельствах.

Оправданность или неоправданность морального вменения как такового определяется на основе и в результате обсуждения проблемы свободы человеческой воли. В истории этики преобладало дихотомическое понимание этой проблемы. В соответствии с ним наличие свободной воли, т.е. способности человека к порождению тех или иных событий, не детерминированных природной или психологической необходимостью, является обязательным основанием морального вменения. Для того чтобы считать человека ответственным за совершенный поступок необходимо быть уверенным в том, что он мог бы его не совершить: мог бы подавить в себе те мотивации, которые привели к совершению этого поступка, или же изменить свою личность так, чтобы такие мотивации вовсе не возникли. Словами А. Шопенгауэра необходимо иметь «непоколебимую уверенность в том, что мы сами являемся авторами наших действий»[1]. В противном случае моральная оценка этих действий теряет свою правомерность и лишается смысла. Она превращается в выражение такой концепции морального вменения, которая, по язвительному замечанию Л. Фейербаха, готова «ставить горбатому в упрек его горб»[2].

Однако в философских дискуссиях второй половины XX в. определилось то обстоятельство, что позиций по вопросу о связи ответственности и свободы воли может быть не две, а три или даже четыре. Первая из них пытается показать, что тезис о жесткой детерминированности всех событий во внешнем мире и всех состояний человеческой психики не противоречит моральному одобрению или осуждению поступков. Этот подход полу-

[1] *Шопенгауэр А.* О свободе воли // *Шопенгауэр А.* Свобода воли и нравственность. М. : Республика, 1992. С. 116.

[2] *Фейербах Л.* О спиритуализме и материализме, в особенности в их отношении к свободе воли // *Фейербах Л.* Избранные философские произведения : в 2 т. М., 1955. Т. 1. С. 490.

чил название *теории совместимости* детерминизма и свободы воли и во вторичном отношении — детерминизма и ответственности. Часть сторонников теории совместимости рассматривает в качестве достаточного основания ответственности не свободу воли в ее классическом понимании, а результат ее существенного переосмысления — «гипотетическую» или «ситуативную» свободу. С их точки зрения, чтобы действие считалось морально ответственным достаточно того, чтобы оно совершалось в отсутствии принуждения. Возможность не совершить поступок, выступающий в качестве объекта моральной оценки, получает при этом интерпретацию, которая не противоречит детерминизму: если бы совершивший поступок человек был иным в некоторых отношениях, то он мог бы совершить вместо него что-то другое. Иная версия теории совместимости опирается на семантическую критику связи ответственности и свободы «поступать иначе». Если А совершает какое-то морально предосудительное действие до вмешательства Б, способного управлять его поведением с помощью вживленных в мозг электродов и твердо намеренного принудить его к совершению того же действия в следующее мгновение, то поступок А без сомнения подлежит нравственному осуждению. А это значит, что нравственное осуждение уместно и тогда, когда действующее лицо в конечном счете не могло поступить иначе.

Теории совместимости противостоит убеждение в том, что детерминизм и свобода воли, а также детерминизм и ответственность противоречат друг другу. Этот подход получил наименование *теория несовместимости*. Он оперирует более или менее традиционным пониманием свободы воли и опирается на аргумент о «переносе бессилия человеческой воли из прошлого в будущее» (если прошлое невозможно скорректировать и законы природы неизменны, то мы не можем сами определять характер своих поступков и переживаний в настоящем). На основе теории несовместимости вырастают две полноценных концепции свободы воли, выступающих как вторая и третья позиция по этой проблеме. *Либертаристская концепция* полагает, что есть весомые аргументы в пользу существования специфической, свободной причинности, которая и делает обоснованной ретроспективную ответственность. Отсюда следует, что детерминизм в соответствии с тезисом о несовместимости должен быть отброшен. *Детерминистская концепция* не находит подтверждений существованию свободной причинности и в соответствии с тезисом о несовместимости полагает, что идея свободы воли должна быть отброшена. Вместе с ней должна быть отброшена и ретроспективная ответственность. Детерминисты призывают научиться жить без морального осуждения и без негодования по поводу якобы свободных действий других людей[1].

Четвертая позиция построена на утверждении о том, что негодование по отношению к действиям другого человека, нарушающим нравственную норму, глубоко укоренено в моральном опыте. Даже фундамент всех моральных требований — неинструментальная ценность интересов и потребностей другого человека — базируется именно на том, что он воспринимается как автор своих поступков, как потенциальный объект осуждения или одобрения. Разработчик этой концепции американский философ П. Стросон утверждает, что и в том случае, если детерминизм и вытекающие из него доводы против ретроспективной ответственности являются более рациональной позицией, чем тезис о свободе воли, людям не следует становится более рациональными существами в этом отношении[2].

Среди ситуативно-практических условий ретроспективной ответственности первым и наиболее очевидным является причинная связь между определенным действием и теми явлениями, наличие которых оценивается как морально недопустимое. В некоторых случаях реализовавшуюся причинную связь замещает собой угроза, сопряженная с действием. Такова ответственность за неудачную попытку совершить то, что может принести ущерб другим людям, или же за подготовку к совершению этого. Однако фиксация каузальной связи между действием и его негативными последствиями не является достаточным основанием для морального осуждения. Чтобы оказаться нравственно предосудительным действие должно обладать некоторыми дополнительными характеристиками. Они были выявлены уже Аристотелем в III книге «Никомаховой этики»[3].

Аристотель увязывает возможность применения негативных и позитивных нравственных санкций с таким свойством действия как его произвольность. Произвольность отсутствует в тех ситуациях, где человек «не является пособником» совершаемого и не может предпочесть один поступок другому. Здесь неуместны ни хвала, ни осуждение. Аристотель выделяет два основных вида

---

[1] Обзор противостояния теории совместимости и теории несовместимости составлен по работе: *Kane A.* A Contemporary Introduction to Free Will. N.Y. : Oxford univ. press, 2005.

[2] *Strawson P. F.* Freedom and Resentment and Other Essays. L. : Routledge, 2008. P. 1—28.

[3] См.: *Аристотель*. Никомахова этика // Аристотель. Сочинения : В 4 т. М. : Мысль, 1984. Т. 4. С. 95—101.

непроизвольности: непроизвольное, совершаемое «подневольно», и непроизвольное, совершаемое «по неведению». Парадигмальный пример непроизвольности первого вида — прямое физическое принуждение, не оставляющее человеку никакой возможности выбирать и действовать самостоятельно. В этом случае он выступает исключительно как физическое тело или как организм, которым манипулируют другие люди либо обстоятельства. Аристотель приводит пример бури, забрасывающей моряков против воли в какое-то место. В современной этической мысли в этом контексте преобладают примеры с психофизиологическим манипулированием. Однако в большинстве случаев «подневольности» мы все же сталкиваемся с тем видом поступков, где принуждение оставляет человеку определенный выбор и которые Аристотель называет «смешанными». Они связаны не с прямым и непреодолимым физическим воздействием, а лишь с угрозой причинения страдания и порождаемым ею страхом. В этой сфере ретроспективная ответственность скорее смягчается, чем исключается. Другой вид непроизвольности — непроизвольное «по неведению» — имеет место только в том случае, если неведение касалось тех конкретных «обстоятельств, от которых зависит и с которыми соотносится поступок», но не его конечных нравственных целей или общих параметров совершения. Обстоятельства, исключающие осуждение, Аристотель иллюстрирует на примере ошибок, связанных с объектами действий и их средствами: «можно принять сына за врага..., заостренное копье за копье с шариком на конце или камень за пемзу». Исследователи этики Аристотеля склонны полагать, что условие произвольности дополняется в ней еще одним условием — намеренностью, предполагающей сознательный выбор и заранее принятое решение. Наличие этого условия не означает, однако, что действие подлежит хвале и осуждению, только если оно совершено преднамеренно. Скорее, субъект, его совершающий, должен обладать способностью к намеренной деятельности. Только в этом случае его непреднамеренные (т.е. спонтанные или неосторожные) действия могут подвергаться осуждению[1].

Современные интерпретации условий моральной ответственности в целом следуют в русле аристотелевских разграничений. Ответственное действие должно быть *свободным,* т.е. исключать непреодолимое принуждение, а также *намеренным*, т.е. совершенным вменяемым человеком, осведомленным об обстоятельствах своего поступка. Отсюда следует жесткая связь ответственности

[1] *Irwin T.* Reason and Responsibility in Aristotle // Essays on Aristotle's Ethics / ed. by A. O. Rorty. Los Angeles : univ. of California press, 1980. P. 124

за последствия определенного действия с возможностью индивида предвидеть и контролировать процесс, который к ним ведет. Нельзя быть ответственным за то, что не подлежало моему предвидению, и за то, что наступило, вопреки моим добросовестным усилиям предотвратить подобный исход.

Основными типами ответственности принято считать ответственность естественную и договорную. Естественная ответственность предполагает, что зависимость какого-то объекта или дела от поступков ответственного индивида складывается самопроизвольно, случайно, самим течением его жизни. Ответственность договорного типа основывается на сознательном принятии определенной социальной роли или заключении соглашения. Однако существуют случаи, которые не укладываются в данную дихотомию. Например, для Г. Йонаса такова ответственность политика. Она возникает в результате сознательного выбора, но не имеет той определенности в отношении своего содержания, которая обычно вытекает из заключенного сторонами соглашения[1].

Трудные случаи индивидуальной ответственности: моральная удача и грязные руки. Анализ ситуативно-практических условий моральной ответственности, проведенный в предыдущем пункте, завершился выводом о том, что нельзя быть ответственным за те последствия поступка, наступление которых нельзя было предвидеть и предотвратить. Это правило (назовем его правилом предвидения и контроля) тесно связано с одним из наиболее общих принципов выявления морального долга — кантианской формулой «долг предполагает возможность его исполнения». Правило предвидения и контроля применяется к случаям, требующим соотносить единичную нравственную норму с ситуативным контекстом ее выполнения, а также к случаям конфликта обязанностей, в которых невозможность исполнения того, что требует одна нравственная норма, задана наличием иной нормы, требующей от нас в тот же момент времени чего-то другого. Если человек не может исполнить нравственное требование, поскольку физические препятствия не позволяют ему совершить требуемые действия (например, не может сообщить о грозящей другим людям опасности из-за неисправности связи или дальности расстояния), его нельзя упрекнуть в том, что он не достиг нравственно позитивной цели. Если человек принял решение, которое привело к гибели других людей, но ему не были и не могли быть известны факторы, создающие угрозу их жизни, то моральное осуждение

[1] *Йонас Г.* Принцип ответственности. Опыт этики для технологической цивилизации. С. 176—179.

по отношению к нему будет неуместно. Наконец, если в случае конфликта обязанностей кто-то избрал выполнение более сильного требования и пренебрег более слабым, он также не должен становиться объектом действия негативных нравственных санкций. Естественно, такой вывод верен лишь для тех ситуаций, где конфликт обязанностей не был результатом недосмотра самого действующего лица.

Эта прозрачная и, казалось бы, совершенно очевидная логика далеко не всегда выдерживается в живом опыте оценки и вменения. Этики второй половины XX в., тщательно исследовавшие его структуры, обратили свое внимание на проигнорированный преобладавшими в предыдущей период кантианской и утилитаристской традициями феномен «моральной удачи». Он состоит в том, что случайное возникновение или невозникновение последствий какого-то действия серьезно влияет на оценку совершившего его человека. Британский философ Б. Уильямс анализирует в этой связи так называемые «сожаления деятеля», появляющиеся в результате ненамеренного и непредвиденного ущерба. В качестве иллюстрации он приводит пример с водителем грузовика, который, не нарушая правил дорожного движения, сбил ребенка, случайно выбежавшего на дорогу. Это событие не было результатом намеренных действий водителя и выходит за общепризнанные пределы его предвидения и контроля. Однако произошедшее было в некотором смысле *его* действием, которому предшествовал ряд *его* сознательных решений. Поэтому естественной реакцией водителя является желание, чтобы все обернулось иначе. У него появляются сожаления, раскаяние и стремление как-то компенсировать совершенное. Этот класс переживаний качественно отличается от тех сожалений, которые возникли бы у стороннего наблюдателя, они не идентичны простому сочувствию. Б. Уильямс полагает, что способность чувствовать свою ответственность в таких случаях является одним из критериев морального развития человека, а нечувствительность к ней — «своеобразным безумием»[1]. Другой исследователь «моральной удачи» — американский философ Т. Нагель обращает внимание на тенденцию к превращению случайности в фактор, изменяющий степень итоговой виновности человека, который по небрежности создал угрозу другим людям. Его пример касается нравственной оценки двух водителей, не проверивших перед выездом на дорогу тормоза своих автомобилей. Перед первым неожиданно начал перебегать дорогу пешеход, а второй

[1] *Williams B. O.* Moral Luck: Philosophical Papers, 1973—1980. Cambridge : Cambridge univ. press, 1982. P. 29.

избежал такого стечения обстоятельств. Первый для себя самого и для всех окружающих превратился в убийцу, второй так и остался небрежным водителем[1].

Другое явление, выходящее за пределы ситуативно-практических условий моральной ответственности, получает в современной этике такие обозначения, как эффект «грязных рук», «моральный осадок», «моральная цена действия». Эти термины используются для описания морального статуса человека, который выходит из ситуации конфликта обязанностей. Однако не во всех случаях. Если конфликтующие обязанности являются несоизмеримыми по своей силе, например, обязанность спасти тонущего ребенка и обязательство явиться на деловую встречу, то выбор в пользу более сильной обязанности в соответствии с правилом контроля и предвидения не влечет за собой ответственности за неисполнение более слабой. Однако если сила конфликтующих обязанностей не настолько различна, то неисполнение более слабой из них превращается в такое нравственно оправданное действие, которое, несмотря ни на что, должно сопровождаться раскаянием и переживанием вины. Руки осуществившего такой выбор человека остаются запятнанными неисполнением долга (например, нарушением нравственного запрета).

Эффект «грязных рук» в особенности характерен для сферы принятия политических решений. Уже М. Вебер видел одну из главных черт политической практики в том, что по отношению к действиям политика «не истинно, что из доброго может следовать только доброе, а из злого лишь злое, но зачастую наоборот»[2]. Современный американский философ, придавший обороту эффект «грязных рук» статус технического термина политической этики, М. Уолцер приводит два примера, в которых этот эффект проявляется особенно ярко. В одном из них идущий на выборы политик общенационального масштаба, собирающийся реализовать политическую программу, которая содействует общественному благу, вынужден заключить сделку с коррумпированным местным руководителем. В другом примере политический деятель отдает приказ о пытке руководителя партизанского движения для того, чтобы выяснить, где находятся заложенные в городе взрывные устройства с часовым механизмом. Готовность политика выполнить более сильную обязанность в этих случаях, по мнению М. Уолцера, является первым признаком его пригодности к осуществлению своих функций, способность испытывать

[1] *Нагель Т.* Моральная удача // Логос. 2008. Т. 64. № 1. С. 178.

[2] *Вебер М.* Политика как призвание и профессия. С. 699.

вину вследствие ее выполнения и выстраивать на ее основе свою последующую деятельность — вторым[1].

Конечно, особенности моральной оценки, связанные с феноменами «моральной удачи» и «грязных рук» могут рассматриваться как широко распространенный предрассудок, требующий разоблачения и коррекции. Однако дело в том, что и некоторые теоретические аргументы свидетельствуют в пользу того, что моральная ответственность действительно распространяется за пределы возможности предвидения и контроля. Применительно к эффекту «грязных рук» таким обоснованием может служить отсылка к двойственности тех ценностей, которые призван реализовывать моральный субъект. С одной стороны, он должен соблюдать права каждого человека, относиться к нему как к неприкосновенному существу. В кантианской этике для обозначения этой обязанности используется формулировка «уважение к святости права». С другой стороны, он обязан стремиться к тому, чтобы в мире соблюдались права как можно большего количества людей, чтобы жизнь их была как можно более полной и безопасной. Эту обязанность можно обозначить как обязанность «увеличивать исполняемость прав». Обязанности «уважения к святости права» и «увеличения исполняемости прав» не находятся в отношениях однозначного приоритета. В некоторых случаях обеспечить исполнение права значительного количества людей невозможно без нарушения права единиц. Действия такого рода оказываются морально оправданными, они предотвращают катастрофический ущерб, однако, не перестают быть нарушением права, пренебрежением неприкосновенностью личности, т.е. виновным деянием. Даже если ситуация, в которой «исполняемость» и «святость» прав оказываются по разные стороны баррикад, возникает случайно, тот, кто совершает выбор в пользу «исполняемости», должен переживать чувство вины.

Коллективная ответственность. Классическое представление об ответственности, в центре которого находится отдельный человек, избирающий определенный образ жизни и проявляющий свои нравственные качества в процессе принятия решений, сталкивается с целым рядом проблем и противоречий, когда речь заходит о сложных, специализированных и централизованных формах человеческой практики. В этой сфере бывает сложно вычленить строго локализованный во времени и пространстве поступок единичного индивида, порождающий последствия, которые значимы с точки зрения морали. Например, значительный ущерб для жизни, благосостояния или здоровья людей может быть порожден длинной цепочкой взаимодействий множества субъектов, целой серией индивидуализированных решений, ни одно из которых на уровне намерений отдельных людей не было нацелено на причинение ущерба. И даже более того, катастрофические последствия могут возникнуть в результате добросовестного и тщательного исполнения многими людьми институциональных правил, относящихся к ролевой позиции каждого из них.

[1] *Walzer M.* Political Action: The Problem of Dirty Hands // Philosophy and Public Affairs. 1973. № 2. P. 160—180.

В этих случаях коллективный характер деятельности не позволяет отдельному человеку точно предвидеть последствия своих действий. Но и тогда, когда индивид обладает обобщенным пониманием опасности, которую представляет та или иная коллективная практика, он не в силах в одиночку предотвратить наступление негативного исхода. Отдельный человек может прервать свое участие в процессе, ведущем к катастрофе, но, как правило, это не служит сколько-нибудь эффективным средством предотвращения катастрофы или ее смягчения. Таким образом, на фоне представлений о моральной ответственности, свойственных для классической этики, коллективная деятельность в пределах централизованных организаций или децентрализованных массовых взаимодействий ускользает от морального регулирования. В ней оказывается размыт или вовсе утерян приоритетный субъект ответственности.

Это рассуждение имеет универсальное значение. Однако его значимость резко возрастает в условиях современного общества, состояние которого характеризуется невиданной специализацией различных областей человеческой деятельности, беспрецедентным ростом возможностей воздействия человека на окружающий мир и на себя самого и, наконец, доминированием в экономической и политической жизни сложноорганизованных коллективных субъектов. Изнутри классической этики новое положение индивидуального носителя морального сознания неизбежно вызывает ощущение бессилия. Преодолеть его можно только за счет признания коллективной нравственной ответственности.

Один из типов коллективной ответственности — ответственность организованных коллективных субъектов (организаций, национальных государств и т.д.) Хотя мысль о том, что такие субъекты могут подвергаться осуждению или быть предметом похвалы, часто воспринимается как исторический пережиток, в действительности моральные оценки их деятельности, не тождественные суждениям о поступках их руководящего персонала и рядовых членов, являются важной частью современного нрав-

ственного опыта. Эти оценки служат одним из способов противостоять попыткам коллективных субъектов дистанцироваться от ответственности путем назначения индивидуальных «козлов отпущения».

Теоретическое обоснование оправданности морального осуждения или одобрения деятельности коллективов состоит в доказательстве возможности обнаружить у них те свойства, которыми обладает приоритетный носитель нравственной ответственности — отдельная человеческая личность. Это в свою очередь требует освободить понятие «личность» от элементов антропоцентризма. Сторонники идеи коллективной ответственности предлагают понимать под личностью такой действующий субъект, который обладает следующими свойствами: 1) способностью к намеренной деятельности, нацеленной на определенный результат, 2) способностью к корректировке поведения на основе прошлого опыта, в особенности на основе учета совершенных ранее ненамеренных, но причинивших ущерб действий, 3) способностью принимать в расчет планы и интересы других личностей[1].

Некоторые виды коллективов вполне отвечают этому набору характеристик. Таковы, например, бизнес-корпорации, которые имеют отчетливо выраженный корпоративный интерес, обладают структурами, способными к анализу условий его реализации и к принятию решений в соответствии с ним. Решения таких структур тесно привязаны к прошлому опыту корпоративной деятельности и не могут рассматриваться всего лишь как результат работы индивидуальных членов совета директоров, поскольку вся процедура принятия решений глубоко институционализирована и в значительной мере деиндивидуализирована. Ведь несмотря на то, что корпорация не может функционировать без опоры на конкретные поступки отдельных представителей своего персонала, деятельность приходящих в нее сотрудников во многих отношениях предопределена институциональными рамками, формализованными процедурами, правилами, традициями, существующими в данном организованном коллективе. Влияние субъективных качеств и мотивов отдельных лиц в итоге существенно уменьшается, а сами качества и мотивы трансформируются в корпоративной среде. Это позволяет вести речь о наличии самостоятельной идентичности организации, которая не имеет жесткой связи с ее персональным составом, меняющимся день ото дня. В определенной степени, хотя и с рядом оговорок, это описание относится и к национальным государствам.

[1] *French P.* Corporate Ethics. N.Y. : Harcourt Brace College, 1995. P. 11—12; 35.

Ряд современных теоретиков моральной ответственности рассматривает неантропоцентристское понимание личности как слишком радикальный разрыв с индивидуалистическими основаниями морали. Чтобы уменьшить его, они ищут точки взаимного перехода индивидуальной и коллективной ответственности. Например, они предлагают рассматривать обращение негативных моральных санкций на коллектив как оправданное только в тех случаях, когда в действии, разработанном структурами принятия решений, была аккумулирована воля всех (или большинства) представителей коллектива. Отсюда следует, что намеренность корпоративных действий определяется не только самим по себе наличием структур, отвечающих за принятие решений, но и их особым, демократическим, характером. Решение может считаться решением коллективного целого только в том случае, если каждый индивид, входящий в его состав, имел влияние на ход разработки решения или хотя бы обладал реальным правом повлиять на него. Еще одним условием, оправдывающим ответственность коллективного субъекта, является атмосфера гласности и публичности, которая не позволяет демократическим процедурам превратиться в чистую формальность[1]. Первая трудность подобного подхода состоит в том, что на его фоне у недемократических и закрытых организаций оказывается больше шансов дистанцироваться от ответственности, чему у демократических и открытых. Вторая трудность касается того, что демократичность и открытость могут быть обеспечены далеко не во всех типах организаций, а среди тех, которые должны сохранять иерархический и закрытый характер, много организаций, выступающих в качестве потенциального источника значительного ущерба для общества и природы.

Другим проявлением коллективной ответственности является ответственность представителя определенной группы за те действия других ее членов, которые были совершены ради группы или исходя из особенностей ее культуры. В исследованиях по теории ответственности это явление часто называют заместительной или совместной ответственностью, а социальные психологи используют в этой связи концепт «коллективная вина». Этот феномен, на первый взгляд, также выглядит иррационально и архаично. Как и ответственность коллективных субъектов, он требует специального обоснования, поскольку на первый взгляд противоречит индивидуалистическим посылкам морали. В основе такого обоснования лежит мысль, что противоречие

[1] См., напр.: *Corlett A.* Responsibility and Punishment. Dordrecht : Springer, 2006. P. 171—172.

между заместительной ответственностью и моралью индивидуально-ответственного поведения исчезает при правильном понимании механизмов, формирующих принадлежность индивидов к группам. Дело в том, что вхождение индивида в определенную группу является самостоятельным ответственным поступком, отдельным актом морального выбора. Значит, заместительная ответственность не похожа на вирус, заражающий тех людей, которые случайно оказались в контакте с ним. Ей предшествуют и ее порождают так называемые «квалифицирующие действия»[1].

Самым простой иллюстрацией квалифицирующего действия, создающего основания для переживания вины за поступок другого члена группы, является формальное вступление в основанное на аморальной идеологии организованное сообщество и выполнение своих членских обязанностей в нем. Однако существуют случаи, в которых квалифицирующее действие не является столь очевидным, поскольку оно имеет негативный характер — выражается в отказе от фактического разрыва с коллективом или символического дистанцирования от него.

Первый пример такого рода — сохранение индивидом аморальных убеждений, свойственных определенной группе, и приводящих к насилию и несправедливости. Представим себе убежденного расиста, заброшенного на необитаемый остров и узнающего о расовых притеснениях из средств массовой информации. В этом случае для возникновения заместительной моральной ответственности достаточно того факта, что данный индивид продолжает быть убежденным расистом. Ведь то, что он не находился среди совершивших преступления на расовой почве, было результатом простого стечения обстоятельств. Сохранение опасных убеждений является и способом поддержания членства в группе, и своего рода неосторожным поведением, которое в любой момент может привести к несправедливости или насилию.

Второй пример — получение благ и преимуществ от институционализированной несправедливости или ее исторических последствий. Индивид может пользоваться привилегиями господствующего меньшинства, не будучи непосредственно включенным в процесс сохранения господства и даже не поддерживая его идеологический фундамент. Однако у него сохраняются все основания для переживания вины за аморальные действия членов

[1] Понятие введено Г. Меллемой (см.: *Mellema G.* Collective Responsibility. Atlanta : Rodopi, 1997. P. 112–118; см. также: *May L.* Sharing Responsibility. Chicago : univ. of Chicago press, 1992).

группы, обеспечивающие сегодня или заложившие в прошлом основы его благосостояния и высокого социального статуса. В данном случае квалифицирующим действием является непринятие мер по изменению своего положения в обществе, неосуществление разрыва со структурами, обеспечивающими несправедливые преимущества.

Третий пример — сохранение индивидом глубокой личной идентификации с определенной группой и ее историей, несмотря на совершенные ею или во имя нее злодеяния и акты несправедливости. Такую идентификацию порождает приверженность к позитивным проявлениям коллектива, к его положительным ценностям, а не к тем, которые породили насилие или несправедливость. Стремление принадлежать к группе в таких случаях перевешивает желание отмежеваться от нее, а роль квалифицирующего действия играет отсутствие символических актов размежевания. Если я ценю свою принадлежность к определенной культуре (нации, конфессии и т.д.), если я горжусь ее достижениями, то все темные страницы ее истории, как неотъемлемая часть моральной характеристики коллективного целого, также являются для меня предметом вины, стыда или моральных сожалений. Эмоционально окрашенная принадлежность к культурному, политическому, конфессиональному сообществу, конституирующая в какой-то мере личность человека, лишает его позиции беспристрастного созерцателя событий, происходящих и происходивших с его группой. Он не может не чувствовать гордости за ее достижения и вины за ее падения.

Представленная выше концепция заместительной ответственности и коллективной вины делает их вполне приемлемыми для морального сознания и этической теории. Однако в целом ряде случаев она сталкивается с серьезными, почти неразрешимыми трудностями. Дело в том, что дистанцироваться от группы, основанной на единстве культуры, особенно если индивид принадлежал к ней с детства, не всегда возможно. Культура сообщества может пронизывать его настолько, что любое дистанцирование было бы крайне поверхностным, фальшивым, представляющим собой особую форму самообмана. Если это так, то человек, чья идентичность сформирована групповой культурой, оказывается лишен возможности совершения квалифицирующих действий. Он не свободно принимает вину за темные страницы истории своего сообщества, а безальтернативно обречен на ее переживание, как античный грек или ветхозаветный иудей были обречены нести на себе вину за злодеяния или святотатство своих предков.

3.8. Добродетель и порок

Этический смысл понятия «добродетель». Добродетель является таким моральным понятием, которое, наряду с долгом и ответственностью, указывает на формы индивидуального освоения нравственных ценностей. Однако если долг и ответственность имеют преимущественно «центробежный» характер по отношению к личности морального субъекта — указывают на предписанные и запрещенные формы поведения, то понятие добродетели имеет «центростремительный» характер. Оно указывает на особое интегральное качество личности, являющееся нравственной целью человека, или на отдельное свойство личности, без которого та не может считаться морально совершенной (успешно совершенствующейся). Осмысляя свой нравственный опыт в перспективе добродетели, хотя и не обязательно применяя сам этот термин, который является отчасти устаревшим и малоупотребительным за пределами этической теории, люди стремятся определить личностную значимость реализации нравственных ценностей, ищут и находят персонализированные истоки обязывающей силы морали.

В этической мысли и в живом нравственном опыте понятие добродетели и апелляция к морально значимым свойствам личности могут занимать различное положение. Они могут рассматриваться в качестве центрального, системообразующего элемента морали или же в качестве ее вторичной, вспомогательной подсистемы. Вторичное значение добродетели присутствует в том случае, если свойства личности рассматриваются исключительно в качестве основы для исполнения нравственного долга, содержание которого определяется на внешней по отношению к ним основе. В этом случае отдельные добродетели выступают как приводные ремни осуществления нравственных принципов. Именно к такому пониманию роли добродетели склоняет кантовское ее определение: «Добродетель есть моральная твердость воли человека в соблюдении им долга, который представляет собой моральное принуждение со стороны его законодательствующего разума, поскольку этот разум сам конституируется как сила, исполняющая закон»[1]. При этом необходимо учитывать, что твердость воли у И. Канта не является эмоциональной предрасположенностью. Он размещает эмоциональные основы нравственной жизни (в отличие от волевых) вне сферы добродетели. Наличие «эстетических задатков» долга (морального чувства, совести, любви, уважения) делает человека вменяемым, но их развитие не является его обязанностью. Напротив, основным «велением» добродетели является контроль над чувствами и склонностями со стороны разумной воли.

[1] *Кант И.* Основоположения метафизики нравов // *Кант И.* Сочинения : в 8 т. М. : Чоро, 1994. Т. 6. С. 447.

В гораздо более простой и очевидной форме интерпретация добродетели в качестве вспомогательного нравственного явления присутствует у современного кантианца Дж. Ролза, для которого добродетели представляют собой «сильные и нормально действенные желания поступать согласно принципам правильности», а также «чувства и привычные установки, направляющие нас к правильным, основанным на принципах, действиям»[1]. В этом случае из двух возможных основных вопросов морали: «Что мне следует делать?» и «Каким человеком мне следует быть?», первый сохраняет однозначный приоритет над вторым. Представление о совершенной личности (словами Дж. Ролза, «хорошем» или «морально достойном» человеке) возникает на основе размышления о средствах реализации правильной стратегии поведения. Это размышление не является тривиальным или бессмысленным, однако оно носит сугубо технический характер, уходит в сферу прикладной психологии и социологии морали. Оно нацелено на определение номенклатуры нравственных «чувств» и «привычных установок», которая как можно более точно соответствовала бы набору нравственных принципов, а также на создание механизмов, формирующих достаточно сильное желание следовать принципам. Такие механизмы могут относиться как к сфере индивидуального самосовершенствования, так и к сфере общественного воспитания.

Иную роль понятие «добродетель» играет в том случае, если приоритет остается за вопросом: «Каким человеком мне следует быть?» или в смягченной форме, соединяющей черты характера и переживания человека с внешним рисунком его биографии: «Какая жизнь является для меня объективно наилучшей?» Тогда само нормативное содержание морали определяется исключительно через обращение к фигуре добродетельного человека. Конкретное наполнение морального долженствования и пределы нравственной ответственности проясняются на основе процедур, ориентированных не на норму (принцип), а на парадигмальное (прецедентное) решение субъекта, обладающего соответствующими индивидуальными качествами (свойствами характера). Правильным решением в определенной ситуации было бы такое решение, которое посоветовал бы другому или принял сам добро-

[1] *Ролз Дж.* Теория справедливости. Новосибирск : Изд-во Новосиб. гос. ун-та, 1995. С. 382—383.

детельный человек, ознакомленный со всеми деталями ситуации. Эта модель морального выбора присутствует в этике Аристотеля («поступки называются правосудными и благоразумными, когда они таковы, что их мог бы совершить благоразумный человек») и была развернуто проанализирована и формализована современными этиками[1]. Она задает особенности того типа нравственного сознания, который ниже будет обозначаться с помощью терминов «мораль, ориентированная на понятие добродетели» или просто «мораль добродетели». Теоретическая позиция, рассматривающая этот тип в качестве наилучшего, будет обозначена как «этика добродетели».

Для того, чтобы процедура идентификации долга и ответственности, характерная для морали добродетели, не превратилась в замкнутый круг, а способ определения правильного решения не выглядел сугубо субъективным, необходимо иметь некое содержательное представление о том, кто такой добродетельный человек и чем он отличается от прочих людей. Определение его свойств на основе апелляции к нравственным принципам (добродетелен тот, кто тщательно и добросовестно их исполняет), лишало бы добродетель статуса нормативного критерия. В этой перспективе исчезала бы сама необходимость прибегать к воображаемой фигуре добродетельного человека в ходе осуществления морального выбора. Однако образ добродетельного человека может наполняться содержанием не только на деонтологической, но и на натуралистической основе. Под натурализмом в данном контексте принято подразумевать не любое смешение суждений о фактах и суждений о долге, а возведение моральных оценок к природе человека, анализ которой дает представление о полноценной человеческой жизни. Добродетельным человеком в натуралистической перспективе является тот, кому удалось совершенно реализовать в своей духовной и коммуникативной практике человеческую природу, или предназначение человека.

Натуралистическое понимание добродетели строго следует за семантикой слова «хороший», которое в неморальных контекстах, в особенности при оценке живых существ, означает «полноценный представитель определенного вида». Для того, чтобы быть таковым, надо обязательно обладать определенными свойствами. По мысли британского философа морали Ф. Фут, погибший, высохший кактус не может быть хорошим кактусом, хотя в свете чьих-то планов он может быть хорошей деталью для украшения интерьера или хорошим подарком личному врагу. Точно также

[1] См.: *Аристотель*. Никомахова этика. Т. 4. С. 83. См. также: *Hursthouse R.* On Virtue Ethics. N.Y. : Oxford univ. press, 2002. P. 25—34.

хороший человек воплощает в своей личности, а значит и в жизни во всех ее проявлениях, определенные свойства в их полноте и единстве[1]. Конечно, понятия «хорошего кактуса» и «хорошего человека» отличаются по своей комплексности и определенности, однако, общая логика приписывания свойства остается одной и той же.

Примером этического натурализма в отношении добродетелей является аристотелевская этика и стоящий за ней тип морального сознания. Задавая номенклатуру (каталог) нравственных добродетелей, Аристотель соотносит каждую из них с определенным видом страданий и удовольствий, а, если более точно, с целостным комплексом «страстей» и «поступков». Определенный способ духовно-практической ориентации в каждой из этих сфер (у Аристотеля — мера или середина между крайностями в проявлении страстей и соответствующие ей поступки) выступает в качестве человеческого совершенства — «обладания вершиной». Каждая из добродетелей вводится Аристотелем с помощью формулировок «в связи», «что касается», «в отношении» («в связи с удовольствиями и страданиями», «что касается даяния имущества и его приобретения», «в отношении к чести и бесчестию» и т.д.)[2] Тем самым очерчиваются контуры свойственного человеку по природе образа жизни, внутри которого осуществляется успешное или неудачное индивидуальное самоопределение. Современный этик-аристотелианец М. Нассбаум обозначила аристотелевские сферы добродетели с помощью термина «базовые формы опыта». Именно в рамках «базовых форм опыта» отдельные индивиды и целые культуры конкретизируют основные человеческие совершенства, центральное содержание которых является, с ее точки зрения, является абсолютным и универсальным[3].

Таким образом, мораль добродетели опирается на применение особой рациональной способности, предполагающей последовательный переход от представлений о человеческой природе к представлению о «хорошем человеке», а от него, в свою очередь, к нравственно ценным чертам характера, переживаниям и действиям. Эта способность не тождественна теоретическому разуму,

[1] *Foot P.* Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy. N.Y. : Oxford univ. press, 2002. P. 113—142. См.: *Hursthouse R.* On Virtue Ethics. P. 25—32. Ср.: *Энском Э.* Современная моральная философия // Логос. 2008. № 1 (64). С. 85—86.

[2] *Аристотель*. Никомахова этика. С. 88.

[3] См.: *Nussbaum M. C.* Non-Relative Virtues // Midwest Studies in Philosophy. Vol. XIII. Ethical Theory: Character and Virtue. Notre Dame : Notre Dame univ. press, 1988. P. 32—54.

поскольку нацелена не на поиск закономерностей и обобщений, а на выяснение обоснованности единичного переживания и поступка. Применяя ее, моральный субъект учитывает не только специфику отдельной «базовой формы опыта», не только специфику отдельной ситуации, но и уникальность собственной личности, ее психологических свойств и предшествующего жизненного нарратива. Стандартный для этики добродетели вопрос «Что сделал бы в этом случае храбрый (благоразумный, честный и т.д.) человек?» на каком то этапе практического рассуждения преобразуется в вопрос «Что сделал бы в этом случае я, стремящийся стать храбрым (благоразумным, честным и т.д.) человеком?».

Признание центральной роли понятия «добродетель» в морали не только заставляет принять натуралистические образцы нравственного мышления, оно также формирует особое понимание того, как соотносятся интерес или благо действующего лица и его морально значимые качества и поступки. Если в центре нравственной жизни находится соблюдение принципов и норм, то совершение морального (т.е. предписанного нормой) поступка выступает в основном как самоограничение, как жертва собственным интересом ради того, что выше и важнее меня. Основным нравственным качеством личности оказывается способность к такому самопожертвованию. Если же моральная жизнь ориентирована на культивирование совершенного характера, на обретение добродетелей, то моральный (т.е. порожденный добродетелью) поступок выступает как способ самореализации, он способствует благу или интересу самого морального субъекта. Основным нравственным качеством личности оказывается способность не замыкаться в кругу зауженных, утилитарно-гедонистических и субъективистских преставлений о наилучшем для себя образе жизни. Эта модель морального совершенствования имеет глубокие корни в натуралистической основе функционирования понятия «добродетель»: если, становясь добродетельным, я полноценно реализую себя в качестве человека, то любые, связанные с этим действия и их последствия не могут расходиться с моим собственным благом (противоречить моему правильно понятому интересу). В противном случае мой интерес, хотя бы отчасти, состоял в том, чтобы не быть полноценным представителем человеческого рода. А это противоречиво.

Итак, мораль добродетели построена на соединении стремления к нравственному совершенству со стремлением к собственному благу, что с необходимостью изменяет шкалу, т.е. номенклатуру и метрику, индивидуальных потерь и приобретений в сравнении с ее утилитарно-гедонистическими и субъективистскими

образцами. Для того, кто решил реализовать в своей жизни всю полноту человеческого предназначения, представление о жизненных потерях и приобретениях не может быть таким же, как и у практичного эгоиста. Используем простейший, обыденный пример: для одного найденный чужой кошелек будет желанным приобретением, для другого — дополнительным поводом для беспокойства, траты времени и сил на поиски его хозяина. Однако обсуждаемое изменение шкалы потерь и приобретений может носить различный характер в зависимости от того, какое место в рамках полноценного человеческого существования будет отведено сугубо перфекционистским благам и благам, имеющим утилитарно-гедонистическую основу (наслаждению, богатству, общественному признанию и т.д.) В этике данная проблематика часто обсуждается под рубрикой «составляющие счастья» или «соотношение счастья и добродетели»[1].

Существуют три возможных ответа на вопрос о соотношении счастливой жизни и добродетели. Первый предполагает их полное отождествление. Ведение добродетельной жизни понимается при этом как единственная оправданная цель, а любые страдания и утраты рассматриваются как видимость потерь, не заслуживающая внимания совершенствующегося человека. Неумение распознавать эту видимость является одним из свидетельств того, что человек недостаточно добродетелен. Таково стоическое решение проблемы. «Добродетели довольно, чтобы быть счастливым: так говорят Зенон, Хрисипп... и Гекатон»[2].

Второй ответ предполагает, что добродетель является существенной, но не единственной и не обязательной составляющей счастливой жизни. Утилитарно-гедонистическая и субъективная шкала потерь и приобретений в этом случае механически объединяется со шкалой перфекционистской и объективной. Добродетель взвешивается на одних и тех же весах, что и другие, внешние по отношению к ней блага. И значит, сохраняется

---

[1] В современной этической мысли использование понятия «счастье» для указания на то стремление к собственному благу, которое соотносится с понятием добродетели, вызывает постоянные споры. С одной стороны, слово «счастье» хорошо выражает эмоциональную сторону добродетели — радость и удовольствие, сопровождающие совершение нравственных поступков добродетельным человеком. С другой стороны, оно является чрезвычайно субъективным, не нагруженным ценностным содержанием. Поэтому современные теоретики пытаются использовать другие понятия, позволяющие избегать этого недостатка — «человеческое процветание», «объективно хорошая жизнь», и даже «счастье, достойное стремления к нему» (см.: *Hursthouse R.* On Virtue Ethics. P. 10—11).

[2] *Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М. : Мысль, 1986. С. 284.

возможность того, что какое-то, пусть очень большое, количество материального богатства, чувственных удовольствий или эстетических наслаждений сделает того, на чью долю они выпали, счастливым человеком без успехов на поприще обретения добродетели. Во всяком случае, он будет счастливее того человека, который гораздо больше преуспел в своем стремлении к добродетели, но оказался лишенным самых элементарных внешних благ.

В рамках третьего ответа и добродетель, и наличие внешних благ рассматриваются в качестве одинаково необходимых условий счастливой жизни. Этот тезис может быть представлен в различных вариациях. Одна из них акцентирует тот факт, что добродетель реализуется в таких природных для человека сферах опыта, которые неразрывно связаны с распоряжением внешними благами. Отсюда следуют два вывода. Во-первых, внешние блага делают жизнь человека счастливой только в том случае, если распоряжение ими подчинено руководству добродетели. Во-вторых, добродетель может быть практически осуществлена только в том случае, если у человека имеются в распоряжении материал или средства для ее осуществления. Такую модель взаимодействия добродетели и иных благ мы обнаруживаем в этической теории Аристотеля. Если добродетель с необходимостью является и «складом души», и соответствующей ему «деятельностью», то отсутствие материала для деятельности не просто закрывает пути для воплощения имеющейся добродетели, но и делает невозможным само ее существование[1]. Исходя из аристотелевского каталога добродетелей, можно сделать вывод, что для разных его составляющих требуется внешний материал разного характера и в разных количествах, однако существуют столь ограниченные в отношении внешних благ жизненные ситуации, столь «великие и многочисленные несчастья», что счастье на их фоне оказывается вообще невозможным. В «Никомаховой этике» таковым считается положение царя Трои Приама[2]. Другая вариация рассматривает добродетель и возможность получать удовлетворение, связанное с внешними благами в качестве обязательных, но независимых друг от друга составляющих счастья. Она также встречается у Аристотеля в «Никомаховой этике». Во всяком случае, обсуждая благоприятные случайности, выпадающие на долю человека и делающие его жизнь более блаженной, он ведет речь об их двойной роли: «и сами они по своей природе способствуют украшению [жизни] и воспользоваться

[1] *Аристотель.* Никомахова этика. С. 66—67.

[2] Там же. С. 69.

ими можно прекрасно и добропорядочно»[1]. Если вторая роль благоприятного случая явно дублирует рассуждение о материале или средствах добродетельной жизни, то первая выражает принципиально иной подход.

Наиболее уязвимым для критики является второй ответ на вопрос о соотношении счастья и добродетели. Он предполагает, что успешное стремление к счастью может сколь угодно далеко уводить человека от реализации собственного назначения, и в этом смысле выглядит крайне противоречиво. Что касается первого и третьего ответа, то их оценка может отталкиваться от того свойства морали добродетели, которое традиционно считается ее ведущим преимуществом. Принято считать, что в рамках морали, ориентированной на понятие добродетели, формируются гармоничные и продуктивные модели нравственной мотивации. Это происходит и в связи с тем, что представление о человеческой природе (предназначении), имеющее как нормативный, так и описательный характер, опосредствует трагический разрыв между должным и сущим, и в связи с тем, что само понятие добродетели является той точкой, в которой происходит органичный синтез стремления к моральному совершенствованию и стремления к собственному благу, и в связи с тем, что устремленность к добродетели находится в отношениях взаимной поддержки с другими видами человеческого совершенствования. В рамках стоической модели эти плюсы либо вовсе исчезают, либо выражаются в стертой и приглушенной форме. Между человеком, как он есть, и человеком, являющимся результатом культивирования добродетели, возникает бездонная пропасть, которую можно преодолеть только с помощью тотального, скачкообразного перерождения.

Есть и другой аргумент в пользу аристотелевского решения проблемы. Он связан с тем, что за ним и за стоической моделью стоят две различных стратегии самосовершенствования. Одна из них заключается в том, чтобы ограничить свои усилия теми практиками, которые не зависят или зависят в наименьшей степени от внешнего материала, попадающего в наше распоряжение в силу стечения обстоятельств. Ее сторонники пытаются сократить линию обороны для того, чтобы она стала подлинно неприступной. Зависимость от случайности или от внешней по отношению к нашей воле необходимости, царящих в мире физических

[1] Там же. С. 71. Комментаторы не имеют единого мнения о том, действительно ли Аристотелю была свойственна и вторая вариация данного тезиса. Обзор позиций см.: *Annas J.* The Morality of Happiness. Oxford : Oxford univ. press, 1993. P. 364—384.

объектов, ведет к одностороннему отождествлению добродетели с правильным состоянием мотивационной сферы личности. Зависимость от материального богатства диктует выход из всех отношений собственности. Зависимость от согласованной совместной деятельности убеждает в необходимости отшельнического существования и т.д. Однако если использовать в качестве отправной посылки мысль о связи добродетели и «базовых форм человеческого опыта», то такое сокращение линии обороны попросту лишает совершенствующегося индивида доступа к некоторым проявлениям человеческого совершенства. Он становится защищеннее и самодостаточнее, но его жизнь начинает выглядеть как безобразный обрубок человеческой жизни. Эта тенденция убеждает в преимуществах другой стратегии самосовершенствования, сохраняющей широкую линию обороны и опирающейся на регулируемое стремление к обретению внешних благ. Такой путь сопряжен с гораздо бóльшим риском неудачи, он требует от морального субъекта осознания своей хрупкости и уязвимости, но одновременно он не ведет к потере внутреннего многообразия и «человекообразности» добродетели[1].

Трудности морали добродетели. Теоретическое понимание морали через призму понятия «добродетель» и организация моральной жизни вокруг этого понятия порождают целый ряд серьезных проблем. В их числе прежде всего проблема универсальности. Может ли система моральных ориентиров, которая опирается на натуралистические посылки, быть действительно общезначимой? Отрицательный ответ на это вопрос возникает в том случае, если понятия природы человека и человеческого процветания начинают рассматриваться в качестве постоянно меняющихся культурных конструктов, подвижных образов самого себя, которые человек постоянно создает и пересоздает в ходе своей истории. Апеллировать к природе существа, которое является бесконечно пластичным, значит, находиться под властью губительной иллюзии. Этика добродетели может защищаться от этого обвинения либо приняв историчность человеческой природы, либо ее оспорив.

Первый подход был реализован американским этиком А. Макинтайром, который предположил, что различные номенклатуры добродетелей всегда встроены в целостную нравственную традицию, включающую в себя определенные антропологические

[1] Таков лейтмотив работы М. Нассбаум «Хрупкость блага» (*Nussbaum M. C.* The Fragility of Goodness: Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy. Cambridge : Cambridge University Press, 1986).

представления. Практическая рациональность, переходящая от человеческой природы к человеческому процветанию, от процветания к характеру, от характера к поступку, не может не опираться на подобный фундамент и имеет обязывающий характер только для тех индивидов, которые интегрированы в традицию. По предположению А. Макинтайра, традиция — это единственное «место», в котором может обитать мораль, а язык добродетелей — ее единственно возможный язык. Поэтому упрек в неуниверсальности морали добродетели не только бессмысленен, но и чреват попытками создавать и поддерживать внетрадиционные, универсалистские суррогаты морали. Внедряясь в тело моральных традиций, разрушая и замещая их, такие суррогаты наполняют существование морального субъекта неразрешимыми, плохо замаскированными противоречиями[1]. Второй подход нашел выражение в современной католической этике и аристотелианской теории «функциональных возможностей человека». Его сторонники полагают, что, несмотря на разницу между каталогами добродетелей, свойственными разным культурам, эти каталоги и их отдельные элементы отвечают на общечеловеческие вопросы, которые формулирует сама природа человека (комплексная человеческая ситуация в мире). Некоторые их ответы можно считать более точными, более сбалансированными, другие — гораздо менее удачными[2].

Вторая проблема — проблема эффективности добродетели в качестве критерия морального выбора и ориентира нравственного совершенствования. В центре морали, ориентированной на достижение добродетели, находятся такие требования, как «будь добродетельным» и «поступай, как поступил бы добродетельный человек». Однако их исполнение изначально заблокировано, поскольку тот, к кому обращены эти требования, добродетельным человеком еще не является. Он может указать на тех людей, которые, по его мнению, более добродетельны, чем он. Однако он знает их лишь внешним образом, по словам и поступкам, имеющим отношение к иной ситуации, чем его собственная. Он даже не может быть уверен в том, что правильно опознал добродетельных людей. Нравственный принцип в отличие от добродетели не заставляет

[1] См.: *Макинтайр А.* После добродетели: Исследования теории морали. М. : Академический проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000. С. 246—330; *MacIntyre A.* Whose Justice? Which Rationality? L. : Duckworth, 1988. P. 326—348. Подробнее об этических воззрениях А. Макинтайра см. гл. 4 настоящего учебника.

[2] См.: *Finnis J.* Natural Law and Natural Rights. Oxford : Clarendon press, 1980; *Nussbaum M. C.* Non-Relative Virtues.

морального субъекта опираться на нечто такое, что по определению закрыто для его непосредственного восприятия. Дополнительные трудности возникают в связи со значительной долей уникальности, которая содержится в каждом добродетельном характере. Это требует от морального субъекта ориентироваться не просто на суждение и выбор добродетельного человека, а на свое собственное суждение в качестве добродетельного человека, которым он пока что не является. Идентификация и исполнение моральных принципов не предполагают такой немыслимой психологической эквилибристики. Сторонники этики добродетели считают все эти трудности мнимыми. Совершенствующийся человек, по их мнению, имеет достаточно информации о добродетели как таковой (она заключена в самом каталоге добродетелей), в его распоряжении достаточно жизненных нарративов и наглядных примеров, наконец, его собственные переживания в достаточной мере созвучны переживаниям более добродетельного человека[1].

Третья проблема — проблема адекватности психологических основ морали добродетели. Данные социальной психологии позволяют ряду теоретиков оспаривать существование такого явления как «черта характера», играющего важную роль в свойственной для морали добродетели модели рационального нравственного выбора. Эксперименты С. Милгрэма, Дж. М. Дарли и Ч. Д. Бетсона, Ф. Зимбардо, охарактеризованные в параграфе, посвященном злу, и показывающие, что социально-коммуникативный контекст легко превращается в ведущий фактор человеческого поведения, могут интерпретироваться не как свидетельство слабости нравственных устоев значительного количества испытуемых, а как довод в пользу отсутствия соответствующей этому понятию психологической реальности. В таком случае теории, помещающие в центр этики понятие добродетели, идут на поводу у наивных и ошибочных обыденных психологических представлений, приписывающих совершение тех или иных действий устойчивым структурам личности. В действительности же психологическая реальность человека гораздо менее согласованна, в гораздо меньшей степени подчинена внутренним «силовым линиям», пронизывающим и организующим его поведение в различных морально значимых ситуациях. Скорее, это «силовые линии» самих меняющих друг друга ситуаций направляют поведение. С точки зрения психологов, критикующих мораль и этику добродетели, разница поведения добросовестных священников и преступников-рецидивистов определяется в первую очередь различиями в наборе «ситуационных вызовов». Ответ сторонников этики добродетели состоит в том, что такая аргументация не превращает понятие добродетели в фикцию. Она лишь указывает на подлинную глубину трудностей, с которыми сталкивается совершенствующийся человек, и на тот хорошо известный уже Аристотелю факт, что успешность стремления к добродетели существенным образом зависит от структуры межчеловеческих отношений и общественных институтов, хотя и не определяется ею[1].

[1] *Hursthouse R.* On Virtue Ethics. P. 36—38.

Четвертая проблема касается возможности на основе морали добродетели решать конкретные спорные вопросы совместной жизни. Апелляция к воображаемой фигуре добродетельного человека и к его гипотетическим поступкам вполне соответствует ситуации, в которой отдельный человек выбирает одну из нескольких линий поведения, сопряженных для него с бóльшими или меньшими потерями, или определяет нюансы наилучшей эмоциональной и деятельной реакции на вызовы со стороны жизненных обстоятельств. Однако та же самая процедура выглядит сомнительно в случае, когда результатом морального рассуждения должны стать такие общественно значимые решения, которые претендуют на одобрение множеством людей, стоящих на разных ступенях морального совершенствования и опирающихся на разные интерпретации человеческого совершенства. Критики морали и этики добродетели подмечают искусственность и недостаточную убедительность таких формулировок, как, например, «добродетельный человек, т.е. тот, кто действует во имя прекрасного (или стремится к реализации человеческого предназначения), не одобрил или, напротив, одобрил бы проведение аборта в отношении семимесячного человеческого эмбриона, имеющего такие-то и такие-то дефекты».

Однако, по мнению сторонников морали, ориентированной на понятие добродетели, подобная формулировка содержит ее карикатурное изображение. Она искажает корректный переход от представлений о добродетельной жизни к обсуждению спорных вопросов, требующих взаимоприемлемого институционализированного разрешения. Применительно к проблеме аборта первым шагом должно было бы служить обращение к различным сторонам человеческого процветания, в числе которых находится осуществление родительских функций. Это обращение демонстрирует моральную проблематичность прерывания беременности, создает сильную презумпцию против него, однако не формирует однозначного запрета, поскольку есть другие стороны процветания и есть другие обстоятельства, которые ему препят-

[1] Обзор проблемы и ответ этики добродетели на нее см.: *Swanton C.* Virtue Ethics: A Pluralistic View. N.Y. : Oxford univ. press, 2003. P. 30—33.

ствуют. Так создается комплексная рамка для обсуждения проблемы, которая, конечно, не является однозначным и полным ответом на вопрос о моральном статусе и условиях допустимости аборта, но позволяет людям приходить к временным компромиссам по этому поводу. С точки зрения защитников морали добродетели, в этом не недостаток, а еще одно ее достоинство. В отличие от морали, ориентированной на действие, соответствующее принципу, она не создает иллюзий в отношении возможности определения однозначных и постоянно действующих алгоритмов решения таких вопросов[1].

Последняя проблема — степень укорененности морального мышления, использующего понятие добродетели, в современном нравственном опыте. Существует предположение, что не только понятие «добродетель» является устаревшим, но и сама мораль добродетели чужда для наших современников. А. Макинтайр предположил, что в западной культуре эра добродетели окончательно закончилась пару столетий назад. По его мнению, на настоящий момент суррогаты моральных традиций полностью завоевали пространство нравственного саморегулирования. Мы больше не верим в целостное человеческое предназначение и не умеем выстраивать жизненный нарратив в перспективе определенного каталога добродетелей. Мораль для нас превратилась в средство ограничения собственных жизненных проектов, исходя из уважения к интересам другого человека, и полностью потеряла функцию формирования таких проектов. Однако пессимистический вывод А. Макинтайра не поддерживается большинством сторонников морали добродетели. Они рассматривают свою деятельность либо как описание господствующих структур морального мышления, от которых трагически отошла утилитаристская и кантианская этическая мысль, либо как актуализацию одного из элементов морального сознания в противовес другим. По замечанию еще одного современного теоретика добродетели Ч. Тейлора, любое применение практической рациональности «открыто или скрыто опирается на такие понятия, как “добродетель” и “хорошая жизнь”, даже если оно отрицает их на уровне теории... Мы являемся бóльшими аристотелианцами, чем мы полагаем... Наш образ жизни никогда не опускался до полного ужаса, который сопутствовал бы ему, будь мы последовательными бентамитами»[2].

[1] *Hursthouse* R. Virtue Theory and Abortion // Virtue Ethics: A Critical Reader / ed. by D. Statman. Washington, DC : Georgetown univ. press, 1997. P. 227—244.

[2] *Taylor Ch.* Justice After Virtue // After MacIntyre: Critical Perspectives on the Work of Alasdair MacIntyre / ed. by J. Horton and S. Mendus. Cambridge : Polity press, 1994. P. 21—22.

Между пороком и добродетелью: этическая классификация характеров. Успешное моральное совершенствование ведет человека к обретению добродетелей. Однако его усилия могут оказаться недостаточными или он может изначально не ставить перед собой задач связанных с достижением совершенства. Это обстоятельство задает многообразие моральных характеров. Первая подробная их классификация была предложена Аристотелем. В ее отрицательной части находятся: порочность, невоздержность и зверство.

Под зверством Аристотель понимает в первую очередь склонность к нарушениям фундаментальных табу человеческого общества, которые повсеместно считаются непреложными и соблюдение которых обычно не требует от людей специальных усилий (таких, например, как запрет каннибализма). Зверство не является формой неправильного обращения человека со своими природными свойствами, оно представляет собой искажение самой человеческой природы, сопровождающееся отсутствием способности к рациональному контролю над собой. Зверство связано по преимуществу с примитивным характером культуры и ее деградацией либо с болезнью и уродством конкретного человека. Подчас под рубрикой зверство и «звероподобие» Аристотель обсуждает более широкий ряд болезненных состояний и влечений, препятствующих успешной моральной самореализации: от патологического, иррационального страха до стремления к гомосексуальному наслаждению. В целом зверство оценивается им как более «страшное» явление, чем порок, однако, менее «дурное»[1].

Если зверство лежит по ту сторону порока и добродетели, то такое свойство личности как «невоздержность» в каком-то наиболее общем смысле относится к пороку. Невоздержный человек проводит правильные разграничения между хорошими и дурными поступками на основе применения разума (имеет «верное суждение»), однако он наделен желанием совершать дурное и не может контролировать его. Аристотелевское понимание невоздержности задают две ключевые метафоры — метафора государства, где не исполняются хорошие законы, и метафора больного параличом человека, ноги и руки которого промахиваются мимо цели. В целом невоздержность оценивается Аристотелем как менее дурное явление, чем порок, поскольку невоздержный способен правильно судить и раскаиваться. Это делает его более вероятным кандидатом на «исцеление» от своих недостатков. Человек такого типа характеризуется Аристотелем как «полу-

[1] *Аристотель*. Никомахова этика. С. 204.

подлец» (в отличие от порочного, который является полным «подлецом»)[1]. Внутри этого типа личности есть существенные различия, заставляющие располагать его представителей ближе к подлинному пороку или дальше от него. Различия определяются разной силой страстей и разной степенью влияния суждения на поступки.

Порочный в собственном смысле этого слова человек в отличие от невоздержного не просто совершает дурное, но и «думает, что так и надо». Он поддается страсти к удовольствиям или гневу «согласно сознательному выбору», а не под влиянием сильного влечения[2]. Можно сказать, что у него сформировались и поддерживаются неизменные душевные устои, направляюще его в сторону дурного. В силу убежденности в правильности своего выбора, в силу того, что его порочность скрыта от него, порочный человек имеет гораздо меньшие шансы на исправление, чем невоздержный.

Позитивная часть классификации Аристотеля представлена личностью воздержной (или воздержной и выдержанной) и личностью добродетельной. И порочный, и добродетельный человек «способны не делать ничего вопреки суждению», однако, «первый имеет дурные влечения, а второй нет, и он способен не испытывать удовольствия, если оно противоречит суждению, а первый в этом случае способен их испытывать, но не поддаваться»[3]. Добродетельный человек является для Аристотеля заметно более совершенным в нравственном отношении типом личности, чем всего лишь воздержный. Для сохранения симметрии своей классификации Аристотель упоминает также «героическую и божественную добродетель», которой соответствует специфический индивидуальный тип, однако, данное понятие не имеет сколько-нибудь существенного значения для его моральной психологии[4].

Аристотелевская классификация моральных характеров и описание ее отдельных компонентов оказали значительное влияние на развитие западной этики вплоть до исследований самого последнего времени. Первое направление такого влияния касается самой классификационной схемы. В современной философской психологии морали преобладает не шести-, а четырехчастное деление характеров по отношению к какой-то из сфер человеческого опыта: порочный — несдержанный — сдержанный — добродетельный. Каждый из этих типов получает более развернутую характеристику и, в связи с этим, теряет свое единство. Так современные теоретики добродетели указывают на существование разных типов порочного характера: один из них ориентирован на целенаправленную работу над собой, сознательное формирование определенных свойств личности (таков, например, человек, который считает, что его профессиональный успех требует умения проявлять нечувствительность к страданиям других людей), другой принимает любые свойства собственной личности как положительную данность (таков человек, который изначально нечувствителен к страданиям других и рассматривает поступки, выражающие эту черту характера, в качестве наилучших для себя поступков). Образ невоздержного человека также обогащается. Выделяется такой его тип, который в принципе неспособен встроить ценностные суждения в собственную мотивационную экономию (не способен к согласованию желаний, касающихся качества своей личности, и желаний, направляющих конкретные действия). Его отличие от порочного является сугубо внутренним, а совершение им дурных поступков имеет хронический характер. Другой тип ближе к классическому аристотелевскому описанию невоздержного, в котором тот предстает как человек, который демонстрирует «приступообразную подлость». Такой характер может быть продуктом либо слабой способности к самоконтролю, либо избыточной силы аффектов по сравнению с усредненным стандартом морально значимых свойств личности.

Идея нравственного нездоровья, или нравственной болезненности, которая встречается у Аристотеля в описании «звероподобных» характеров, также подверглась дальнейшей проработке. Прямым продолжением аристотелевской темы являются современные дискуссии о разграничении порочности в собственном смысле слова и некоторых расстройств личности. Философы и психиатры на настоящий момент активно обсуждают плюсы и минусы отношения общества к некоторым морально предосудительным свойствам характера в терапевтической, а не моралистической плоскости. Наряду с этим в моральной философии встречается и восходящая не к Аристотелю, а к Платону и стоикам, а позднее к З. Фрейду и Дж. Дьюи тенденция рассматривать порок и добродетель в целом в свете расширенных представлений о здоровье и болезни. Однако этот подход уводит в сторону от исследования типов морального характера и скорее противостоит интенциям аристотелевской этики, чем вытекает из них.

Отдельным направлением влияния аристотелевской классификационной схемы на современную этику является глубоко

[1] *Аристотель.* Никомахова этика. С. 210—211.

[2] Там же. С. 207, 210.

[3] Там же. С. 210.

[4] Там же. С. 191.

специализированное исследование феномена невоздержности со стороны его сущности, конкретизированных причин и роли в моральной жизни. В этом исследовательском контексте невоздержность обозначается с помощью понятия «слабость воли» или с помощью прямой транслитерации греческого термина «акразия» (akrasia). Современными этиками были предложены две основных теоретических модели слабости воли.

Первая предполагает, что иметь убеждение в правильности действия в том духе, который предполагает мораль добродетели, т.е. быть уверенным в том, что действие во всех отношениях является для меня наилучшим, и одновременно уклоняться от его совершения, попросту невозможно. Значит, акразия может получить объяснение только во временно́й перспективе, посредством реконструкции последовательных состояний сознания. В этом случае слабовольный человек временно теряет вполне оправданное убеждение в том, что определенное действие является для него наилучшим. Он переживает своего рода моральное ослепление, а затем вновь становится зрячим[1]. Вторая модель акразии предполагает, что убеждение в моральной оправданности поступка, от совершения которого слабовольный человек в конце концов отказывается, сохраняется и в момент принятия решения. Такая возможность существует, поскольку это убеждение является постоянно действующей презумпцией, распространяющейся на целый класс схожих между собой ситуаций. В определенный момент наряду с ним у человека появляется противоположное, но уже не условное, а безусловное убеждение, касающееся именно этой, уникальной ситуации. В соответствии с ним он и поступает[2].

Конкретизированная психологическая механика акразии также может пониматься по-разному. Некоторые теоретики полагают, что она определяется нерациональным изменением индивидуальной ценности определенных благ с течением времени. Пока возможное получение блага, например удовольствия от неумеренного потребления пищи, внебрачной сексуальной связи, наркотического опьянения, относится к достаточно отдаленному будущему, человек, пораженный слабостью воли, может рассматривать его как нечто менее значимое, чем те блага, потеря которых служит неизбежным следствием получения удовольствия (среди них — отсутствие угрызений совести, самоуважение и уважение окружающих и т.д.). Однако когда момент окончательного решения приближается, когда получение удовольствия попадает в ближайшую временну́ю перспективу, его индивидуальная ценность непропорционально, лавинообразно возрастает, перевешивая значение любых последствий, поскольку те отделены от нынешнего момента более значительным промежутком времени. Когда же поступок совершен, удовольствие получено, точно такое же возрастание индивидуальной значимости затрагивает негативные последствия получения удовольствия. Это ведет к раскаянию и «твердому» решению на будущее избегать действий, которые влекут за собой потерю самоуважения и негативные моральные переживания[1].

Другая позиция связана с критикой обыденного представления о том, что порочные влечения подавляют сопротивление морального субъекта подобно волне, прорывающей плотину. Как заметил один из исследователей акразии, слабовольный человек во многих аспектах больше похож на коллаборациониста, чем на неудачного борца за свободу, он не столько поддается грубой силе, сколько оказывается соблазненным[2]. Причиной тому — временная неспособность к восприятию этических доводов, возникающая в силу повреждения психологических механизмов, связанных с управлением вниманием. Слабость воли определяется неспособностью переключать свое внимание с фантазий, возникающих на основе аморальных импульсов, на другие продукты своего воображения. Отсюда вытекает вывод о неэффективности стандартных методик преодоления подобных импульсов, требующих от нравственного субъекта сосредотачиваться на аморальном желании как на атакующем противнике или объекте преодоления.

Дополнительным поводом к тщательному исследованию акразии стал тот факт, что в некоторых случаях действие против убеждений, связанных с устойчивыми свойствами характера, является не предосудительным, а морально оправданным. Такова, например, ситуация марктвеновского Гекльберри Финна, который вопреки своим твердым про-рабовладельческим убеждениям «слабовольно» помогал беглому рабу. Это явление получило название «обратной акразии». «Обратная акразия» слабо укладывается в категории аристотелевской классификации моральных характеров, поскольку представляет собой столкновение страсти с не с «верным», а с ошибочным, хотя и устойчивым, суждением.

---

1 См.: *Penner T. M.* Knowledge vs. True Belief in the Socratic Psychology of Action // Apeiron. 1996. Vol. 29. P. 201.

2 См.: *Davidson D.* Essays on Actions and Events. Oxford : Oxford univ. press, 1980. P. 21—42.

1 См.: *Ainslie G.* Breakdown of Will. N.Y. : Cambridge univ. press, 2004. P. 39.

2 *Watson G.* Agency and Answerability: Selected Essays. N.Y. : Oxford univ. press, 2004. P. 65—66.

Она возникает у порочного человека, который твердо уверен, что его характер является добродетельным, и дает ему шанс осознать свою порочность. Другими словами, она представляет собой зародыш подлинной добродетели[1]. Аристотель пришел к выводу о неисцелимости порочного человека в связи с тем, что тот не может быть переубежден и не способен к раскаянию, однако «обратная акразия» проливает иной свет на данную проблему.

3.9. Совесть

Под совестью подразумевается особая духовная способность человека, отвечающая за сохранение нравственного качества его личности и поведения. Совесть осуществляет несколько взаимосвязанных функций, необходимых для успешного продвижения по пути морального совершенствования. Она выявляет требования, которым должны соответствовать мотивы и поступки человека; обеспечивает идентификацию личности с этими требованиями; находит наилучший индивидуализированный отклик на конкретные уникальные ситуации; порождает негативные переживания в случаях несоответствия поведения моральным требованиям. В последнем случае предполагается своеобразное раздвоение личности человека на «Я» судящее и «Я» осуждаемое. С этим обстоятельством связан рефлексивный характер совести, ее глубокое родство с сознанием, о котором свидетельствуют единые этимологические истоки этих слов (английские conscience и consciousness) или их структурно-смысловое подобие (русские «со-знание» и «со-весть»). Как механизм регулирования поведения совесть часто противопоставляют стыду, поскольку она, в отличие от стыда, предполагает более полный разрыв с любыми внешними способами давления на человеческую волю. Даже если мотивированное совестью совершение или несовершение определенных действий оказывается результатом страха перед негативными санкциями, а не уважения к нравственным принципам, эти санкции являются сугубо идеальными и внутренними. Потери, которые несет человек, которому совесть вынесла свой приговор, связаны исключительно с автономным самоосуждением. Нормативной основой функционирования совести являются нравственные нормы, относящиеся как к области справедливости, так и к области милосердной любви, заботы, благотворительности.

[1] *Arpaly N.* Unprincipled Virtue: An Inquiry Into Moral Agency. N.Y. : Oxford univ. press, 2003. P. 8—11.

Возникновение феномена совести. Вопрос о времени возникновения и путях культурно-исторического генезиса совести порождает непрекращающиеся дискуссии. Среди отечественных и зарубежных исследователей существует три основных подхода к его разрешению.

Первый — концепция позднего генезиса совести. Она ориентируется на историю языкового оформления этого явления и предполагает, что психологические механизмы совести не были знакомы людям тех культур, которые не выработали соответствующих нравственных концептов. Однако и к факту возникновения тех терминов, которые в позднейшие времена обозначали именно совесть, сторонники этого подхода призывают относиться с осторожностью. Их наличие в языке не свидетельствует автоматически о существовании тех духовных образований, которые мы ассоциируем с понятием «совесть». О возникновении феномена совести может свидетельствовать только исторически удостоверенное использование специальных терминов при условии столь же удостоверенного совпадения их смысла с нашими представлениями об этом явлении.

Тезис о позднем генезисе совести был артикулирован Г. Ф. В. Гегелем, с точки зрения которого восточные цивилизации и греческая античность в ее аутентичных формах выражения не были знакомы с таким явлением («о греках в первой и подлинной форме их свободы мы вообще можем утверждать, что у них не было совести: у них господствовала привычка жить для отечества без дальнейшей рефлексии»)[1]. В отечественной классической филологии этот подход к генезису совести взял на вооружение классический филолог В. Н. Ярхо, предпринявший попытку показать, что «муки совести» героев античной трагедии являются иллюзией современного читателя. С его точки зрения, осознание совершенного злодеяния носит у них сугубо интеллектуальный характер (они просто знают, что совершили страшное), а их мучения связаны исключительно с негативными следствиями поступка (например, страданием от жестокости эриний), а не с раскаянием и виной[2].

Второй подход — концепция раннего происхождения или даже изначального характера совести (в отечественной мысли ее развивал психолог Г. Д. Бандзеладзе)[3]. В рамках этой концепции

[1] *Гегель Г. В. Ф.* Лекции по философии истории. СПб. : Наука, 1993. С. 280.

[2] См.: *Ярхо В. Н.* Была ли у древних греков совесть? (К изображению человека в аттической трагедии) // Античность и современность: К 80-летию Ф. А. Петровского. М. : Наука, 1972. С. 251—263.

[3] *Бандзеладзе Г. Д.* Об одной ошибке в утверждении об отсутствии совести у древних греков // Литературная Грузия. 1977. № 7. С. 78—92.

совесть наделяется статусом культурной универсалии, неотъемлемой части духовного опыта любого человека, включенного во взаимодействие с другими людьми. Факт существование совести нельзя проверять на основе наличия или отсутствия ее точного терминологического оформления, поскольку возникновение общих понятий, обозначающих комплексные духовные явления, всегда относится к поздним периодам развития культуры. В языках некоторых первобытных народов отсутствуют общие понятия, касающиеся даже тривиальных и заведомо знакомых им действий, такие, например, как глагол «рубить». Однако это не довод в пользу незнания ими технологического процесса рубки. Просто в их языках отсутствие общего понятия компенсируется наличием целого куста терминов, обозначающих разные способы использования рубящих инструментов. Понятие «совесть» может находится в похожем положении. Даже если оно и отсутствует в древних текстах, в них встречаются указания на отдельные нравственные переживания, относящиеся к психологическому механизму совести, имеются символические обозначения средоточия нравственной жизни (такие, например, как «сердце» в египетской и ветхозаветной литературе).

Третий подход — концепция исторически варьирующихся типов совести, обладающих разной формальной структурой и связанных с разным нормативным содержанием. В отечественной философии ее вариант был разработан А. А. Столяровым. Для античной культуры он выделил четыре последовательно реализующихся вида совести: «эпикоархаическую», «полисную», «природно-космическую» и «аскетическую». Общая динамика изменений такова: «Сфера античной совести с течением времени расширялась от признания лишь права «моего» произвола — через диктуемое законом полисной справедливости признание гражданского права — до признания природного права другого лица как гражданина всемирного государства»[1]. Пришедшая на смену античной культуре культура Христианства наполнила совесть дополнительным содержанием, сделав предметом нравственной рефлексии соответствие своего поведения не только праву, но и благу другого.

Идея исторической вариативности формальных структур и ценностно-нормативного содержания совести чрезвычайно продуктивна. Она снимает оттенок формализма, свойственный спорам сторонников двух других подходов, поскольку позволяет не упускать из виду различного рода промежуточные и переходные явления. Однако даже в этом случае для обсуждения совести необходимо определиться с инвариантными признаками этого феномена. Такой инвариант мог бы включать следующие элементы: осознание должного поведения; ограничение своего интереса или импульсивного стремления на нормативной основе (ради другого человека или ради других людей); способность к наложению санкций на самого себя, независимо от мнения других. На его фоне «эпикоархаическая совесть» А. А. Столярова проблематична в качестве совести и по формальным, и по содержательным основаниям. Если «моральный закон», связанный с этим типом совести, предписывает получение общественного признания (сохранение репутации «доблестного мужа»)[1], то нет возможности понять, мотивировано ли исполнение закона внутренним образом или оно осуществляется на основе внешних стимулов. Если этот закон «предписывает возможно более полно блюсти “свой” интерес»[2], то он попросту не имеет отношения к морали.

Однако это не означает, что эпической, архаической культуре невозможно обнаружить некоторые ранние и слабо выраженные проявления предложенного выше инварианта совести. В этом отношении показательна ситуация с согласием Ахиллеса получить выкуп за тело Гектора из XXIV песни гомеровской «Илиады». Если опустить сюжет с посещением Фетиды, передающей Ахиллесу повеление Зевса, а это вполне возможно, принимая во внимание тот факт, что действия эпических героев имеют двойную (человеческую и божественную) детерминацию, то решение Ахиллеса подчинено чувству сострадания, возникшему в результате мысленной смены ролей, предложенной молящим о снисхождении Приамом. Целый ряд характеристик ситуации отрывает решение героя от прямолинейного стремления сохранить репутацию «доблестного мужа». Конечно, получаемый выкуп есть знак социального престижа, но и отказ в выдаче, который представляет собой дальнейшее унижение врага, является точно таким же знаком. Выкуп будет использован для жертвы в честь погибшего Патрокла, но и отказ в выдаче был бы логичным продолжением мести за его гибель. На фоне равновесия мотивов, относящихся к сфере престижа и дружбы, а также на фоне сниженной ценности внешних знаков общественного признания для Ахиллеса, ожидающего скорой гибели, вступает в действие подлинный прообраз совести. Ахиллес поступает по отношению к Приаму так,

[1] *Столяров А. А.* Свобода воли как проблема европейского морального сознания. Очерки истории: от Гомера до Лютера. М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1999. С. 90.

[1] *Столяров А. А.* Указ. соч. С. 77—78.

[2] Там же. С. 79.

как хотел бы, чтобы потенциальные враги поступили по отношению к его отцу. И даже более того, решение Ахиллеса подкрепляется чувством вины перед собственным отцом, оставленным им без помощи и утешения. Это решение представляет собой выбор, осуществленный не перед лицом сообщества, а перед лицом внутреннего суда. Конечно, это не более, чем «прото-совесть». В сюжете об Ахиллесе еще отсутствует момент наложения на себя негативных санкций. Пелид осознает, что в любой момент может пойти против голоса сострадания и веления богов, однако, у нас нет оснований утверждать, что это повлечет за собой вину. Да и само дистанцирование от знаков общественного признания или позора связано с уникальными условиями, в которые поставлен герой. Лишь позднее и дистанцирование, и самонаказание окажутся по-настоящему вменены нравственному субъекту.

Такое вменение обнаруживается уже в известном изречении Демокрита: «Должно стыдиться самого себя столько же, как и других людей, 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]. В качестве промежуточного явления можно рассматривать экстериоризированную форму совести — вмененное человеку «обвинение самого себя» перед лицом других и добровольное претерпевание «внушений», «брани» и «наказания» в случае совершения несправедливости. О ней ведет речь Сократ в платоновском диалоге «Горгий»[2]. Важным шагом в становлении совести является переосмысление (рационализация, интериоризация и морализация) мифологического образа эриний (фурий). Законченный результат этого процесса мы видим у Диодора Сицилийского и, в особенности, у Цицерона: «Только не думайте, что совершивших какое-нибудь преступное беззаконие ... гонят, как вы это видите часто на сцене, стращая огнями факелов, фурии. Собственный грех, собственный страх каждого больше всего терзает, собственное преступление каждого гонит, ввергая в безумие, собственные дурные помыслы и нечистая совесть вселяют страх — вот они, фурии для беззаконников, неотвязные и безотлучные»[3].

[1] *Маковельский А. О.* Древнегреческие атомисты. Баку : Изд-во АН Азербайджанской ССР, 1946. С. 310

[2] *Платон.* Горгий // *Платон.* Сочинения : в 4 т. СПб. : Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006. Т. 1. С. 310—312.

[3] *Цицерон Марк Туллий.* В защиту Секста Росция из Америйца // *Цицерон Марк Туллий.* Избранные сочинения. М. : Избранные сочинения. М. : Худ. Лит., 1975. С. 52.

Точное терминологическое оформление таких изменений действительно было довольно поздним, но это не свидетельство отсутствия феномена совести в древнегреческой культуре. Судя по приведенному выше фрагменту, Демокриту хватает для раскрытия его сущности нетрадиционного использования понятия «стыд». В классический период появляются словосочетания, отсылающие к опыту совести, а также ее символические образы —– сократовский «голос» (демон) из «Апологии Сократа» и сократовский двойник, от которого тот выслушивал «брань» и «колкости», из «Гиппия Большего»[1]. В эллинистический период понятие «совместное знания» (syneidesis) в его моральном значении получает широкое распространение в грекоязычной популярной философии и моралистике, а также в обиходном словоупотреблении. Возникают устойчивые метафоры совести-судьи, совести-суда, совести-палача, совести-няньки (педагога) и т.д. Основные философские школы (например, греческие стоики) используют термин лишь спорадически, возможно, в связи с его категориальной неопределенностью[2]. В римской традиции понятие «совместное знание» (conscientia) в его моральном значении появляется то ли самостоятельно (из юридического дискурса), то ли в процессе перевода греческих текстов. Цицерон и некоторые из римских стоиков, например Сенека, прибегают к нему очень часто. Впрочем, даже у Сенеки совесть, которая «бичует злые дела», может пониматься и как источник подлинно моральных переживаний (отвращения к совершенному), и как источник страха и беспокойства, порожденных отсутствием гарантий безопасности в отношении возможного наказания[3]. Раннехристианская мысль, соединившая библейский и стоический опыт языкового обозначения и осмысления совести, придала ей статус пространства, в котором происходит соединение верующего с Богом в глубинах его собственной души. Совесть была отождествлена с Божественным законом и Божественным голосом. Возникли многочисленные прецеденты психологического описания и символизации угрызений совести (грызущий червь, обжигающий огонь и т.д.). При этом радость чистой совести оказалась маргинальным явлением.

[1] *Платон.* Апология Сократа // *Платон.* Сочинения : в 4 т. СПб. Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006. Т. 1. С. 103; *Платон.* Гиппий Больший // *Платон.* Сочинения : в 4 т. СПб. : Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006. Т. 1. С. 190—191.

[2] См.: *Marietta E. Don* Conscience in Greek Stoicism // Numen. 1970. Vol. 17. P. 176—187.

[3] *Сенека Люций Анней.* Нравственные письма к Луцилию. М. : Наука, 1977. С. 244.

Этико-теологические и философские интерпретации совести. Один из первых прецедентов развернутого этико-телогического анализа феномена совести сложился в средневековой моральной теологии[1]. Исходные вопросы схоластических дискуссий о совести были предложены в сочинениях св. Иеронима: какое место занимает совесть в топологии души и возможно ли ее исчезновение у конкретного человека? Св. Иероним рассматривает совесть в качестве четвертой инстанции человеческой души, наряду с тремя платоновскими, но в отличие от них не обязательной, а факультативной. Грешник может не проявлять понимания тяжести своих деяний, не переживать угрызений, и тем самым он демонстрирует отсутствие у него совести (словами св. Иеронима, совесть теряет свое место). Однако св. Иероним утверждает и то, что каждый грешник (например, братоубийца Каин, не проявляющий очевидных признаков сожаления) несет в себе неуничтожимую «искру совести».

К двум иеронимовым проблемам несколько позднее добавилась проблема определения внутренней структуры самой совести. Ее артикуляции способствовала ошибка переписчика, который заменил в тексте св. Иеронима прямое соответствие латинского понятия «conscientia» — греческое слово «syneidesis» на другое греческое слово «sint(d)eresis», означавшее «опору» или «поддержку». Так появилась терминологическая основа рассуждения о частях или проявлениях совести. Это разграничение позволило также преодолеть парадокс «уничтожимости» — «неуничтожимости» совести. Под совестью-synderesis стала пониматься неуничтожимая «искра совести», под совестью-conscientia — обретаемое или теряемое человеком осознание добра и зла. Наконец, введение двух ипостасей совести навело средневековую философию на проблему универсального и партикулярного содержания этого явления: совесть-conscientia начала рассматриваться как способ ситуативной и личностной индивидуализации общих нравственных предписаний.

Основы последующих теологических интерпретаций совести были заложены Филиппом Канцлером, для которого совесть-conscientia являлась результатом соединения непогрешимой и неуничтожимой совести-synderesis со свободным выбором человека. Ошибки совести-conscientia, возникающие вследствие

[1] Схоластические концепции совести реконструированы по работам Д. Лэнгстона и Т. Поттса: *Langston D. C.* Conscience and Other Virtues: from Bonaventure to MacIntyre. University Park : Pennsylvania State univ. press, 2001; *Potts T. C.* Conscience in Medieval Philosophy. Cambridge : Cambridge univ. press, 2002.

свободного выбора, связаны с тем, что совесть-synderesis ориентирует человека в отношении добра (блага) лишь в самом общем виде, но не в отношении конкретных действии, мыслей, убеждений, которые являются добрыми или злыми. Переход от добра (блага) к его конкретизации осуществляется в пределах совести-conscientia. Он имеет место даже у еретиков, готовых мученически умереть за свои заблуждения. Последние способны на самопожертвование, поскольку их притягивает добро и отталкивает зло, поскольку они могут чувствовать вину в связи со своими нравственными недостатками. Однако из рассуждения Филиппа Канцлера не ясно, как проходят границы между общим и конкретным в ценностно-нормативной сфере и отчего невозможна ошибка в сфере общего. Кроме того, описание взаимодействия двух видов совести, предложенное Филиппом Канцлером, не дает представления о том, как соотносятся рациональные и эмоционально-волевые составляющие моральной жизни индивида. Оно открывает возможности для сугубо интеллектуалистских интерпретаций совести и тех, которые носят смешанный (интеллектуалистско-аффективистский) характер.

Смешанное понимание было представлено у францисканского теолога Бонавентуры. С его точки зрения, выявленный Филиппом Канцлером процесс конкретизации добра происходит всецело внутри интеллектуальной части души — в рамках совести-conscientia. Она включает в себя две составляющих: одна (врожденная и безошибочная) отвечает за распознавание самоочевидных общих принципов (таких как «повинуйся Богу», «почитай родителей», «не вреди ближнему», «не делай другим того, что не желаешь, чтобы делали тебе»), другая — за приложение этих принципов к общим и частным ситуациям. Именно на этой основе Бонавентура обращается к двум существенным проблемам: как возможно возникновение ошибающейся (заблуждающейся) совести и как должен реагировать моральный субъект на расхождение велений совести с указаниями авторитетов (Писания, церковного учения и т.д.)? Первый вопрос разрешается довольно легко. Ошибки совести, по его мнению, есть результат неправильного приложения правильных принципов (например, иудеи продолжают воспринимать свой ритуальный и поведенческий канон как выражение принципа повиновения Богу, хотя Бог этого уже не требует). Второй вопрос заметно более сложен. Ведь совесть есть голос Бога внутри человека, и этот голос порой противоречит иным манифестациям Создателя. Бонавентура предполагает, что в данном случае верующий должен исходить из презумпции собственной ошибки и пытать-

ся изменить свою совесть. Несмотря на простоту и прямолинейность ответа, это обсуждение является важной вехой в постановке проблемы пределов индивидуального ценностного усмотрения в морали.

Synderesis, являющийся «искрой совести», локализуется, по Бонавентуре, в иной, чем conscientia, части души — в аффективной. Он представляет собой желание выяснять практические принципы и следовать им, а также источник недовольства (вины, сожалений) в случае их неисполнения. Он не может быть уничтожен, однако, возникновению вины в подобающих случаях могут препятствовать искажения в восприятии блага (вызванные ошибками совести-conscientia либо поглощенностью души стремлением к удовольствию), а также закоснелость в греховности. Впрочем, даже в последнем случае совесть-synderesis проявляет себя в виде ропота, который служит наказанием, хотя и не имеет шансов вызвать раскаяние.

Теолог-доминиканец Фома Аквинский предлагает сугубо интеллектуалистский вариант понимания совести. И совесть-synderesis, опознающая первые практические принципы, и совесть-conscientia, обеспечивающая их приложение в виде руководства к действию или суждения о совершенном действии, относятся к рациональной части души. Ошибка второй части совести есть ошибка логического вывода или ошибка, связанная с добавлением недостоверных посылок. Иоанн Дунс Скотт, как и Фома Аквинский, сохраняет интеллектуальную природу обеих частей совести, однако в качестве движущей силы человеческого поведения рассматривает волю. Для интеллектуалистского понимания совести в целом свойственны игнорирование ее аффективной составляющей, выражающейся в переживании чистой и нечистой совести, а также неспособность разграничить между собой функции добродетели благоразумия и пары synderesis-conscientia. В рамках скоттовской интерпретации совесть еще и теряет статус силы, реформирующей устойчивые убеждения и формы привычного поведения человека. Ее значение маргинализируется. Моральное совершенствование у Иоанна Дунса Скотта есть по преимуществу совершенствование воли, а не развитие совести, которая выполняет довольно скромную роль советчика в нравственных вопросах.

В дальнейшей истории идей совесть осознается как особое свойство или особая часть человеческой души, отличная от воли, аффектов и интеллекта. Так, М. Лютер в своих зрелых трудах полностью отказывается от понятия synderesis, которое в томистской традиции встраивало совесть в рамки практической рациональности и привязывало ее к суждениям об отдельных поступках человека. Он начинает рассматривать совесть как инстанцию, которая судит о человеческой личности в целом, хотя и на основе ее собственных дел. Совесть выступает у М. Лютера как способность к морально сознательной жизни, способность видеть свою личность в зеркале моральной рефлексии. В этой связи не случаен его возврат к библейской метафорике сердца при обсуждении совести.

В труде «О монашеских обетах» М. Лютер определяет совесть как судящую инстанцию, которая призвана «обвинять и оправдывать»[1]. Однако в рамках концепции, представленной в «Лекциях по посланию к Галатам», в сфере поступков (или в сфере так называемой «активной праведности») совесть не оправдывает, а только обвиняет. Она однозначно указывает на греховность каждого человека. Ее нельзя успокоить или смягчить исполнением предписаний и запретов. Она не дает возможности создавать иллюзию собственной чистоты перед лицом Высшего Судии. Вне зависимости от характера поступков обладателя совести, ее суждение приводит его к отчаянию, к полному разочарованию в собственных силах и возможностях. «Чем больше кто-то заботится о своей совести при помощи Закона и дел, — замечает М. Лютер, — тем в большую неопределенность и в большее беспокойство он ее [свою совесть] повергает»[2]. «Устрашающая» и «обвиняющая» совесть играет существенную роль в достижении спасения, но роль эта носит в основном негативный характер. Угрызения совести сокрушают «ветхого человека», что освобождает место для подлинной, или «пассивной», праведности. Последняя состоит в осознании христианином своей греховности, сопровождающейся твердой верой в то, что жертва Христа даровала ему вечную небесную жизнь. «Пассивная праведность», по М. Лютеру, или находится там, где уже нет «ни закона, ни греха, ни совести, ни смерти», или связана с особым состоянием совести, не имеющим отношения к «Закону и делам». Таким образом, чистая или спокойная совесть как способ отношения человека к совершаемым поступкам представляет собой для М. Лютера и других реформаторов Христианства негативное явление. Они приходят к этому выводу в результате сугубо сотериологического рассуждения, однако, тем самым создается основа для будущих сугубо этических сомнений в продуктивности чистой совести.

---

[1] Цит. по: *Душин О. Э.* Исповедь и совесть в западноевропейской культуре XIII—XVI вв. СПб. : Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2005. С. 140.

[2] *Лютер М.* Лекции по «Посланию к Галатам». Минск : Пикорп, 1997. С. 440.

Для британского религиозного философа Дж. Батлера, окончательно оформившего превращение совести в отдельную способность человеческой души, она представляла собой «высший принцип рефлексии», присутствующий в каждом человеке и провозглашающий с определенностью, какие действия «сами по себе справедливы, правильны и хороши, а какие сами по себе плохи, неправильны и несправедливы»[1]. Дж. Батлер фиксирует некоторые противоречивые свойства совести. Совесть является внутренней инстанцией, выражением личности морального субъекта, однако, она не тождественна правильно понятому личному интересу. Суждения совести есть суждения об объективной правильности действий, однако, она не является механическим средством опознания объективных моральных истин, касающихся «естественного» и «неестественного» человеческого поведения, т.е. обладает индивидуализированным и творческим характером. Дж. Батлер примиряет эти противоречия следующим образом. Он утверждает, что хотя каждый индивид имеет представление о многообразии управляющих человеческим поведением аффектов и о принципах нравственного поведения, среди которых «любовь к себе» и «благожелательность», у него нет точного понимания места этих аффектов и этих принципов в структуре человеческого предназначения. Совесть же является такой рефлексивной способностью, которая выстраивает иерархию аффектов и принципов, задает гармоничную «конституцию человека»[2]. Данная функция совести подчас интерпретируется Дж. Батлером пассивно (как проникновение в телеологию человеческого существования), а подчас активно (как осуществление автономного практического рассуждения).

В свете второй интерпретации, которая служит более приемлемым способом разрешения батлеровских противоречий, совесть выступает как способ самозаконодательства, что прямо ведет нас к кантовскому практическому разуму. Неудивительно, что некоторые современные этики-кантианцы склонны отождествлять «голос совести» с процедурами универсализации, предписанными категорическим императивом[3]. Однако собственное понимание совести Кантом связано, скорее, с психологическими механизмами, сопутствующими автономной морали. Он указывает на совесть среди «душевных задатков», необходимых для восприятия долга, и отождествляет ее с внутренним судом над поступками, в ходе которого личность человека выступает одновременно в ипостаси обвиняемого, судьи и защитника[1].

[1] *Butler S.* Fifteen Sermons Preached at the Rolls Chapel // The Works of Bishop Butler. Rochester : univ. of Rochester press, 2006. P. 58.

[2] Ibid. P. 60—61.

[3] Напр.: *Velleman D. J.* Self to Self : Selected Essays. N.Y. : Cambridge univ. press, 2006. P. 110—128.

Парадокс, выявившийся в батлеровском описании совести — совесть есть мой собственный голос и объективное требование, обращенное ко мне — может разрешаться и в субъективистском ключе. Движение в этом направлении обнаруживается в этике Ж. Ж. Руссо. Давая совести довольно традиционное определение («начало справедливости и добродетели, в силу которого, вопреки нашим собственным правилам, мы признаем свои поступки и поступки другого или хорошими или дурными»), Ж. Ж. Руссо не просто предельно интернализирует ее, но также придает ей иррациональный характер и неразрывно соединяет с поиском подлинного, природного «Я». «Проявления совести, — замечает Руссо, — суть не суждения, а чувствования; хотя все наши идеи приходят к нам извне, чувствования, оценивающие их, находятся внутри нас, — посредством *их только* мы и познаем соответствие и несоответствие между нами и вещами, которых мы должны домогаться или избегать»[2]. При таком понимании совести сохранение индивидуальной целостности и честности перед самим собой, противостоящей лицемерию, неизбежно начинает обретать приоритет над абсолютностью добра и зла. Впрочем, как полагает исследователь исторического генезиса современного типа личности Ч. Тейлор, очевидный разрыв этой связки появляется лишь в «романтическом экспрессивизме»[3]. Именно у романтиков совесть (часто обозначающаяся понятиями-заместителями «личностная целостность» и «сознание») превращается из средства самозаконодательства в средство самоопределения. Например, у Кольриджа совесть есть начальный момент к осознанию и поддержанию собственной уникальности[4], а у Р. У. Эмерсона индивидуальная «целостность ума» — «единственное, что свято в этом мире»[5]. Одним из отдаленных результатов романтического пере-

[1] *Кант И.* Метафизика нравов // *Кант И.* Сочинения : в 8 т. М. : Чоро, 1994. Т. 6. С. 440—441; 481—483.

[2] *Руссо Ж. Ж.* Эмиль, или О воспитании // Руссо Ж. Ж. Педагогические сочинения : в 2-х т. М. : Педагогика, 1981. Т. 1. С. 344; 346.

[3] *Taylor Ch.* Sources of the Self. The Making of the Modern Identity. Cambridge : Harvard univ. press, 1989. P. 362.

[4] *Lockridge L.* The Ethics of Romanticism. Cambridge : Cambridge univ. press, 1989. C. 115—116.

[5] *Emerson R. W.* Self-Reliance // The Essential Writings of Ralph Waldo Emerson. N.Y. : Modern Library, 2000. P. 125.

осмысления совести стала концепция М. Хайдеггера, в которой совесть выступает как зов к подлинному бытию.

Окончательный отрыв совести от абсолютных ценностей тождественен самоуничтожением морального сознания. Однако ее отрыв от индивидуального самоопределения (поиска самого себя конкретной, уникальной личностью) чреват тем же результатом — превращением моральной жизни в автоматическую законопослушность, прикрытую философской риторикой самозаконодательства. Обе эти опасности могут быть устранены за счет выделения той сферы, в которой суждения индивидуальной совести, расходящиеся с общепринятыми стандартами оценки, не могут подвергаться внешней критике и не находятся под презумпцией ошибочности. Другими словами, спасение морального сознания от самоуничтожения может осуществляться за счет постулирования свободы совести в отношении не только религиозных, но и некоторых нравственных вопросов. В современной католической моральной теологии, возобновляющей схоластическое обсуждение парадоксов ошибающейся совести, это стремление выражается в напряженном и противоречивом поиске пределов независимости искренних и нелицемерных убеждений верующего в вопросах индивидуальной морали от «учительства Церкви» (magisterium). Споры по этому вопросу существенно влияют на обсуждение проблем биоэтического характера и проблем сексуальной морали[1]. В светской либеральной этике та же проблематика оформляется с помощью такого близкого к совести понятия, как понятие «моральной целостности», «честности перед собой» (moral integrity)[2]. Без сохранения «моральной целостности», т.е. без соответствия индивидуальной практики и нравственных убеждений, положительная в этическом смысле деятельность не увеличивает нравственное качество жизни человека, не делает ее лучше.

В этике XIX—XX вв. традиционное понимание совести, связанное с метафорами внутреннего голоса и внутреннего нравственного суда, оказывается объектом критики в связи с несколькими обстоятельствами. Во-первых, суд совести, как и любой другой суд, может завершиться как осуждением, так и оправданием подсудимого, т.е. его освобождением от всяких обвинений. Именно эта перспектива — перспектива возникновения «чистой совести», вызывает существенные этические нарекания. «Чистая совесть» создает иллюзию морального совершенства, которая губительна для процесса самосовершенствования, опирающегося на известный парадокс Блаженного Августина: «Совершенство представляет собой знание человека о собственном несовершенстве». И даже более того, «чистая совесть» формирует основания для фарисейского (презрительного и поучающего) отношения к другому человеку. Рассуждая в этом направлении, А. Швейцер отчеканил знаменитую формулировку: «Чистая совесть есть изобретение дьявола»[1]. Однако этической критике «чистой совести» противостоит мощный контраргумент: без возможности оправдания подсудимого совесть является не подлинным судом, а его имитацией — лицемерным способом поддерживать в человеке ощущение виновности. Во-вторых, механизмы выбора правильной линии поведения и механизмы самооценки, предполагающиеся совестью, настолько комплексны и разнородны, что, если отбросить риторику «божественного инстинкта» или «голоса Бога в человеке», единство этого явления неизбежно распадается. Тогда совесть оказывается лишним понятием, которое заставляет постулировать таинственную внутреннюю сущность каждого человека, что дезориентирует психологическое и феноменологическое исследование нравственного сознания.

Психологические интерпретации совести. Современный английский исследователь средневековых учений о совести Т. Поттс заметил, что вопрос о формировании этого явления в индивидуальном опыте являлся своего рода «слепым пятном» схоластической мысли. Динамическая перспектива восприятия совести перевернула бы многие теоретические концепты схоластики с ног на голову[2]. Мнение Т. Поттса можно распространить и на этико-теологические, а также философские концепции совести более позднего времени. Лишь некоторые теологи и философы внесли вклад в понимание индивидуального развития механизмов совестного саморегулирования. Среди них Д. Юм, А. Смит и Ж. Ж. Руссо, выступающий не как сентиментальный моралист, а как создатель системы воспитания. В отличие от классической философско-теологический традиции психологические интерпретации совести, сформировавшиеся в течение XX в., были из-

[1] См. напр.: *Иоанн Павел II*. Veritatis Splendor. Сияние истины. М. : Изд-во Францисканцев, 2000. Ч. II.II. Совесть и истина. Обзор дискуссий: *Fisher A*. Conscience in Ethics and the Contemporary Crisis of Authority // Christian Conscience in Support of the Right to Life. Vatican City : Libreria Editrice Vaticana, 2008. P. 37—70.

[2] См: *Dworkin R*. Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality. Cambridge : Harvard univ. press, 2000. P. 271—274.

[1] *Швейцер А*. Благоговение перед жизнью. М. : Прогресс, 1992. С. 223.

[2] *Potts T. C*. Conscience in Medieval Philosophy. P. 9.

начально сосредоточены на генезисе и развитии этого явления в опыте отдельного человека.

У истоков психологии совести стоял З. Фрейд. Совесть рассматривалась им как одна из функций такой психологической инстанции как «сверх-Я», которая возникает в результате интериоизации родительских требований, аккумулирующих в себе дисциплинарное содержание определенной культурной традиции. Совесть является судящей и наказующей репрезентацией «сверх-Я», наряду с двумя другими репрезентациями: наблюдающей и идеальной. Генетически совесть выступает как результат вытеснения эдипова комплекса. Ее присутствие можно зафиксировать с того момента, когда страх нарушения перестает зависеть от вероятности применения родителями наказаний и знаков утраты любви. Индивидуальные характеристики совести зависят, в конечном итоге, от темпов и формы протекания вытеснения эдипова комплекса[1].

Опираясь на исследование психических расстройств, З. Фрейд акцентировал два свойства совести, требующих убедительного психологического объяснения и во вторичном порядке этико-теоретического осмысления. Во-первых, жесткость репрессивных проявлений «сверх-Я» (совести) не уменьшается, а возрастает у тех, кто обладает развитой способностью к самоконтролю. З. Фрейд увидел в этом противоречие, подобное максимальным проявлениям боли у самого здорового человека. Однако, это противоречие является мнимым, если учесть динамическую концепцию совершенства, свойственную морали, в рамках которой совершенство состоит в бесконечном преодолении собственных недостатков. Устранение каких-то из них открывает глаза взыскательного к себе человеку на другие. Во-вторых, совесть, несмотря на общераспространенное значение этого слова и его этимологические корни, может, по З. Фрейду, проявлять себя не только в сознательных, но в бессознательных формах. Она находит выражение в ощущениях беспричинной виновности, страха и тревожности, в травмирующих сновидениях и саморазрушительном поведении. Это наблюдение требует создания комплексного понимания нравственной жизни, не сводящего ее к проявлениям разума и воли.

В дальнейшем психоаналитическая традиция изучения совести дополняется несколькими тезисами. Психоаналитики, в особенности, находящиеся под влиянием этического и теологического дискурса о совести, пришли к выводу, что ограничение

[1] См.: *Фрейд З.* Лекции по введению в психоанализ. М. : Академический проект, 2009. С. 475—497.

совести судящими и наказующими проявлениями «сверх-Я» неоправданно. В человеческой психике совесть выступает не только как укор и угрызение, но и как зов. Это заставляет видеть в ней сплав интериоризированной родительской строгости и интериоризированной родительской любви, поощряющей достижения ребенка. Кроме того, была установлена ошибочность утверждения о том, совесть полностью привязана к данному извне набору запретов и предписаний. Уже К. Г. Юнг в работе «Совесть с психологической точки зрения» указывал на самостоятельную, а не вспомогательно-инструментальную роль «внутреннего голоса» в психологических механизмах совести. Он продемонстрировал, что требования совести (требования индивида к самому себе) всегда и с неизбежностью превосходят по-своему содержанию любые кодексы социальной дисциплины. Поэтому совесть приходится признать «автономным внутренним фактором, противостоящим воле субъекта»[1]. Эту идею использовал Э. Фромм в своей характеристике «гуманистической совести», которая, в отличие от совести «авторитарной», является «реакцией всей нашей личности на ее правильное функционирование или на нарушение такового»[2]. Отсюда следует, что описанные З. Фрейдом проявления совести (карающие, гетерономные, содержательно деиндивидуализированные) соответствуют лишь наиболее ранним стадиям ее становления в индивидуальном психическом опыте. Конечно, они сохраняются и на более поздних стадиях, но лишь в качестве одной из подсистем этого феномена, дополненной и скорректированной иными его проявлениями.

Наряду с психоаналитической концепцией совести, ориентированной на понятия интериоризации и репрессии, в психологической теории существует когнитивистское понимание ее сущности. Оно восходит к теориям морального развития Ж. Пиаже и Л. Кольберга. Совесть воспринимается в них как способность осуществлять моральное рассуждение применительно к конкретным случаям или даже как «моральный элемент человеческой личности» в целом[3]. Она развивается за счет последовательного формирования все более и более сложных структур осмысления

[1] *Юнг К. Г.* Совесть с психологической точки зрения // Аналитическая психология: Прошлое и настоящее / К. Г. Юнг, Э. Сэмюэлс, В. Одайник, Дж. Хаббэк. М. : Мартис, 1995. С. 89.

[2] *Фромм Э.* Человек для самого себя. Революция надежды. Душа человека. М. : АСТ, 2009. С. 599—600.

[3] *Kohlberg L.* Essays on Moral Development. Vol. 2. The Psychology of Moral Development: the Nature and Validity of Moral Stages. N.Y. : Harper and Row, 1981. P. 313.

и регулирования коммуникативного опыта: от простого подчинения авторитетным предписаниям до автономного следования универсализуемым принципам.

Одна из существенных характеристик современных психологических интерпретаций совести состоит в том, что они тесно связаны с исследованием расстройств личности, порождающих асоциальное поведение. В литературе по психологии девиаций применяются такие дефиниции совести, которые упрощают ее содержание даже по отношению к фрейдовскому пониманию. Достоинство таких дефиниций состоит в том, что они делают феномен совести доступным для эмпирического изучения, включающего статистические обобщения. Так американский психолог Р. Д. Хеар определил совесть как систему внутреннего контроля, поддерживающую общественные правила, защищающие каждого члена общества и придающие силу общественному строю. Центральным элементом этой системы служит «надоедливый внутренний голос, который помогает нам сопротивляться искушениям и чувствовать свою вину, когда мы не делаем этого». «Внутренний голос» выступает как своего рода «внутренний полицейский», когда внешние контролеры поведения: законы, ожидания других людей, а также настоящие полицейские, отсутствуют[1].

Опираясь на такое определение совести Р. Д. Хеар попытался выявить основные характеристики тех психологических типов, у которых «внутренний голос» слаб или отсутствует и которые, в силу этого, представляют серьезную угрозу для общественной кооперации в целом и для отдельных ее участников. Экстремальным примером такого рода является «психопатическая» личность. В смягченной форме тот же комплекс симптомов представлен у личности «социопатической». Свою эпохальную работу, которая обобщила многолетние исследования данных феноменов, Р. Д. Хеар назвал «Без совести: беспокоящий мир психопатов среди нас».

Образ психопата («человека без совести»), зафиксированный в постоянно обновляющемся диагностическом списке Р. Д. Хеара, предполагает несколько основных характеристик. Эгоцентричность, претенциозность, всепоглощающее стремление к новым впечатлениям, склонность к обману и манипуляциям совмещаются у психопатической личности с отсутствием способности испытывать вину и сожаления в связи с содеянным, а также с отсутствием эмпатического проникновения в переживания другого

[1] *Hare R. D.* Without Conscience: the Disturbing World of the Psychopaths among Us. N.Y. : Pocket Books, 1995. P. 75.

человека. Психопат не является «моральным невеждой». Напротив, он, как правило, очень хорошо понимает внутреннюю логику моральных норм и способен идентифицировать обязанности и их взаимосвязь. Однако эти нормы не вызывают у него эмоционального отклика. У него отсутствует автоматическая связка между мыслью о нарушении нравственной нормы и состояниями страха и беспокойства. В силу этого для психопата не существует немыслимых поступков: любое нарушение нормы оценивается им как вполне возможный для него способ поведения. Лишь ситуативные ограничения и возможные санкции могут удержать его от нарушающего норму поступка. Р. Д. Хеар пишет в этой связи, что психопат постоянно осуществляет выбор, каким нормам следовать, а какие нарушать. Психопат не является также невеждой в психологическом отношении. Как правило, он очень хорошо разбирается в душевной организации тех людей, с которыми сталкивает его судьба. В противном случае, была бы невозможна эффективная манипуляция ими. Однако знание психопата носит сугубо механический и внешний характер, он не «заражен» чувствами другого человека.

Варианты объяснения психопатии многочисленны. Первая концепция строится на предположении о том, что психопатическая личность в период ранней социализации не неадекватно реагирует на угрозу наказания. С этой точки зрения психопатию формирует недостаток страха, который не позволяет установиться связке между нарушением нормы и негативными переживаниями[1]. Многие психологи считают, что данная концепция неоправданно ставит процесс формирования совести в исключительную зависимость от карательных воспитательных практик. В этом случае концепция дополняется предположением о пониженной способности будущего психопата к эмоциональному отклику на любовное и заботливое отношение[2]. Вторая концепция связана с предполагаемой неспособностью психопатических личностей в раннем возрасте осуществлять процедуры мысленного обмена ролями с другими людьми[3]. Такая неспособность может быть обусловлена причинами интеллектуального или эмоционального

[1] См.: *Lykken D. T.* The Antisocial Personalities. Hillsdale : Erlbaum, 1995. P. 113—192.

[2] *Kochanska G. K.* Multiple Pathways to Conscience for Children with Different Temperaments // Developmental Psychology. 1997. Vol. 33. P. 228—240.

[3] См.: *Gough H. G.* A Sociological Theory of Psychopathy // American Journal of Sociology. 1948. Vol. 53. P. 359—366; *Kegan R.* The Child Behind the Mask: Sociopathy as Developmental Delay // Unmasking the Psychopath: Antisocial Personality and Related Syndromes. N.Y. : Norton, 1986. P. 45—77.

порядка. С позиции теории морального развития Л. Кольберга, неспособность входить в положение другого человека препятствует освоению высших ступеней морального развития, достижению постконвенционального уровня.

Две рассмотренные выше концепции связывают «патологическую бессовестность» психопата с особенностями его исходной психологической конституции, которые, в свою очередь, часто трактуются как результат психоневрологических дисфункций. В отличие от них третья концепция укореняет психопатию в специфических условиях ранней социализации. Отсутствие совести предстает в ней как результат «расстройств привязанности». Такие расстройства появляются у детей, которым не оказывается достаточно внимания со стороны лиц, исполняющих материнские функции, и которые лишены индивидуализированной, пристрастной любви. Связь психопатии и недостатка привязанности определяется тем, что именно отношения любви и заботы закладывают основы эмпатических способностей. Значительную роль в формировании психопатии может играть и другое следствие дефицита близких и доверительных отношений. Успешная интериоризация моральных норм осуществляется в ходе последовательной смены мотиваций от «не делаю, поскольку накажут» к «не делаю, поскольку меня осудят значимые для меня и любимые мной люди» и, наконец, к «не делаю, поскольку не хочу быть человеком, который способен на это». В случае расстройства привязанности вторая ступень интериоризации выпадает, и поведение ребенка навсегда остается подчиненным логике наград и наказаний[1]. Очевидным недостатком этого подхода к объяснению психопатии служит то, что значительное количество психопатов не имеет детского опыта недостатка любви и заботы.

3.10. Стыд

Стыд как противоположность совести и ее дополнение. Стыд является таким моральным феноменом, который ускользает от точного определения и строгого разграничения с другими психологическими подсистемами морали, прежде всего, с совестью. При определенном подходе к его пониманию стыд может рассматриваться как самостоятельное явление, которое контрастирует с совестью и одновременно дополняет ее. Однако свойства стыда позволяют исследователям вести речь и о том, что он

[1] См.: *Magid K., McKelvey C. A.* High Risk: Children without a Conscience. N.Y. : Bantam Books, 1987. P. 51—106.

является одним из механизмов совестного регулирования, наряду с чувством вины. К первому выводу приходят те исследователи, которые считают основным признаком стыда «овнешненный» характер болезненных переживаний, т.е. их прямую зависимость от негативной реакции других людей на поведение и черты личности стыдящегося человека. В таком случае стыд является негативной эмоцией, связанной с пониманием того, что другие люди знают о том, что моя личность или мое поведение не соответствуют определенным нормативным стандартам, и в этой связи осуждают меня.

Данное понимание стыда глубоко укоренено в современной социологии. Так современный путеводитель по терминологии социологической науки определяет стыд как «механизм социального контроля», опирающийся на такие внешние формы наказания, как «насмешка, замечания, брань, остракизм», и осуществляющийся в тех контекстах, которые предполагают возможность непосредственного взаимного наблюдения[1]. Данное определение опирается на результаты исследований американского социолога середины XX в. Р. Бенедикт, посвященных культурной специфике механизмов социального контроля. Именно Бенедикт на основе сравнения японской и западной (европейской и североамериканской) культур ввела в широкой оборот разграничение «культур стыда» и «культур вины». «Культуры стыда, в отличие от ... культур вины, полагаются на внешние санкции за хорошее поведение, а не на внутреннее признание в грехе. Стыд — это реакция на критику других людей. Человек стыдится или из-за того, что его откровенно осмеяли и отвергли, или из-за того, что он дал повод себя осмеять. И в том и в другом случаях это мощная санкционирующая сила. Но она требует присутствия публики или по крайней мере воображаемого присутствия ее. Вина же этого не требует. У народа, для которого честь — это соответствие жизни человека его автопортрету, человек может переживать вину, хотя никто не знает о его злодеянии, а чувство вины может быть облегчено исповедью»[2].

Исходя из описания Р. Бенедикт, стыд является страданием от публичной «потери лица». Он возникает вследствие невозможности скрыть постыдные свойства или поступки от «значимых других» и отсутствует (или по крайней мере существенно смягчается) в тех случаях, когда утечка порочащей человека ин-

[1] *Johnson A. G.* The Blackwell Dictionary of Sociology: a User's Guide to Sociological Language. Cambridge : Wiley-Blackwell, 2000. P. 282—283.

[2] *Бенедикт Р.* Хризантема и меч: Модели японской культуры. М. : РОССПЭН, 2004. С. 157

формации не происходит. Противоположность стыда — чувство вины — представляет собой страдание не от негативного мнения других, а непосредственно от осознания оценивающим себя человеком нравственной неприемлемости своих поступков или мыслей. Чья-то осведомленность о причинах переживания вины и о самом этом переживании либо вовсе не имеет значения для морального субъекта, чувствующего себя виновным, либо выступает как позитивный фактор, поскольку предполагается некоторыми механизмами искупления вины.

Близка по смыслу к социологической интерпретации стыда та его психологическая интерпретация, которая представляет стыд как барьер, предохраняющий человека от совершения действий, снижающих его благоприятный социальный имидж. В перспективе этой интерпретации болезненные переживания, маркируемые словом «стыд» (от гнева на самого себя до отвращения к себе), порождены неудачными попытками удержать «позитивное общественного внимание»[1]. Они играют ту же роль, что и чувство физической боли в отношении телесных повреждений. Они заставляют индивидов тщательно отслеживать угрозы своему имиджу и предотвращать возникновение травматических ситуаций в будущем. Можно сказать, что страх оказаться в положении, порождающем стыд, является одним из важных средств социального выживания. А так как выживание всегда осуществляется в рамках конкретной общественно-культурной среды, формируемой системой норм и взаимных ожиданий, то этот страх выступает в качестве ведущего механизма социального контроля.

Как уже было сказано, при таком понимании стыда существуют серьезные основания для того, чтобы противопоставлять его совести. Одновременно некоторые из свойств чувства вины позволяют вести речь о совести и вине как о близких друг к другу явлениях. Такое сближение можно обнаружить уже у Р. Бенедикт, которая утверждала, что именно «очерствевшая» совесть препятствует переживанию чувства вины и что «культура, насаждающая абсолютные стандарты морали и опирающаяся на воспитание у людей совести, является культурой вины по определению»[2]. Венгерский социальный философ А. Хеллер сделала еще более радикальный шаг в том же направлении, предложив рассматривать именно совесть, а не вину в качестве соразмерного стыду явления, в качестве второго целостного

[1] См.: Gilbert P. The Evolution of Social Attractiveness and Its Role in Shame, Humiliation, Guilt and Therapy // British Journal of Medical Psychology. 1997. Vol. 70 (2). P. 113–147.

[2] *Бенедикт Р.* Хризантема и меч: Модели японской культуры. С. 156.

механизма, соотносящего поведение человека с авторитетными предписаниями: «Этической санкцией внешнего авторитета является стыд, этическую санкцию внутреннего — создают угрызения совести. И стыд и угрызения представляют собой мучительные чувства, психическое страдание»[1]. «Внешний авторитет» А. Хеллер именует «Оком Другого» и отождествляет с общественным обычаем, «внутренний авторитет» — с голосом практического разума. Мнение Р. Бенедикт и А. Хеллер о соотношении совести и стыда находит определенные подтверждения в традиции использования понятий «угрызения совести», «муки совести» в авторитетных текстах западной культуры. Самые яркие случаи угрызений и мук совести относятся именно к тем ситуациям, когда «потеря лица» нарушителем авторитетного предписания по каким-то причинам не произошла или же она не играет для него существенной роли (яркие примеры — переживания Родиона Раскольникова и Ивана Карамазова в романах Ф. М. Достоевского).

То понимание стыда, которое противопоставляет его совести, не просто задает содержательные границы этого явления, оно неизбежно порождает вопрос о том, насколько оправдано сохранение за стыдом статуса морального переживания. Ведь ориентированный вовне стыд представляет собой такой способ санкционирования нравственных норм, который противостоит важнейшему свойству морали — ее тенденции к автономизации индивидуально-ответственного субъекта. Поступок принято считать моральным только тогда, когда его источником является исключительно осознание необходимости этого поступка для реализации таких ценностей как справедливость, милосердие, достоинство и т.д. Моральный поступок — это поступок по определению бескорыстный, не важно, идет ли речь о материальной корысти или корысти социально-имиджевой. А действия, совершенные на основе психологических механизмов стыда, порождены именно корыстными соображениями. Они имеют гетерономную мотивацию. Человек, опасающийся потерять лицо, избирает ту или иную линию поведения не свободно, а исходя из боязни имиджевых потерь — под страхом недоброжелательного «Ока Другого». Отсюда следует, что механизмы стыда имеют скорее квази-правовую, чем моральную форму.

Можно предположить и то, что переживание стыда, как и его предвосхищение, сопровождаются недостаточной приверженностью человека нравственным нормам или ценностям. Если вести

[1] *Heller A.* Five Approaches to the Phenomenon of Shame // Social Research. 2003. Vol. 70, No. 4. P. 1020–1021.

речь о чувстве стыда, порожденном уже совершенным поступком, то в нем выделяются два основных элемента: страдание по поводу того, что постыдное событие имело место, и страдание по поводу того, что оно стало известно окружающим. Второй элемент этого комплексного переживания ставит человека в отстраненную позицию по отношению к тем ценностям и нормам, в свете которых событие обрело характер постыдного. Еще ярче эта тенденция выражается в тех случаях, когда предвосхищение психологической травмы является мотивом для отказа от предосудительного поступка. В момент принятия решения перед индивидом стоит выбор, какую стратегию предпочесть: не делать ничего постыдного или сделать все, чтобы постыдное деяние не раскрылось другим людям. Основой для предпочтения одной из двух стратегий служит расчет, включающий соотнесение свойственной данному человеку интенсивности чувства стыда и вероятности утечки информации. Другими словами, безнравственный поступок не является в этом случае безусловно запретным, таким, чтобы даже мысль о его совершении рассматривалась в качестве недопустимой.

Есть и другие обстоятельства, проблематизирующие стыд в качестве морального явления. До сих пор мы обсуждали это переживание исключительно в перспективе просчетов и неудач испытывающего стыд человека. Ситуации, связанные с переживанием стыда, безусловно вменялись ему как подлинному автору своей биографии. Именно такого понимания стыда придерживался Дж. Ролз, утверждавший, что «мы склонны стыдиться тех наших недостатков и жизненных неудач, которые указывают на отсутствие или потерю совершенств, существенных для исполнения наших наиболее важных общественных целей»[1]. Однако его представление о стыде не выдерживает критики. Далеко не все неудачи и недостатки человека, вызывающие стыд, являются такими свойствами, которые данный человек мог бы скорректировать, если бы захотел. Кроме того, стыд часто возникает вообще не из-за свойств личности, а в связи со случайным попаданием человека в нелепые жизненные ситуации. Наконец, стыд может возникнуть не в результате каких-то действий того, кто его испытывает, а в результате презрительного или насмешливого отношения окружающих к его индивидуальным особенностям. Во всех этих случаях присутствует противоречие с еще одной особенностью морали — применением негативных санкций только тех в случаях, когда действующее лицо имеет возможность предвидеть последствия своих действий и на этой основе контролировать течение событий.

[1] *Ролз Дж.* Теория справедливости. Новосибирск : Изд-во Новосиб. гос. ун-та, 1995. С. 388.

Кроме разрыва взаимосвязи между негативными санкциями и намеренной деятельностью, стыд в качестве морального явления проблематизирует еще и то обстоятельство, что переживание стыда часто следует за такими поступками и ситуациями, которые не имеют существенного значения в свете императивно-ценностного ядра морали, связанного с требованиями непричинения вреда и оказания помощи. К примеру, интенсивный стыд считается адекватной реакцией на неисполнение некоторых обязанностей перед самим собой (таких как «не развратничай», «не злоупотребляй пищей и опьяняющими веществами» и т.д.), а также некоторых этикетных правил. Однако и те, и другие относятся к нормативной периферии морали или даже выходят за границы ее предписаний. Стандартные примеры действий, которые повсеместно считаются постыдными и вызывают чувство стыда, но при этом имеют косвенную и трудно доказуемую связь с моральными принципами, таковы: 1) появление на публике обнаженным (или одетым так, что это не скрывает в достаточной мере наготу); 2) публичная демонстрация или оглашение подробностей сексуальной жизни; 3) демонстрация незнания правил хорошего тона, регулирующих формализованную коммуникацию (даже тех, которые имеют ограниченное, субкультурное значение).

Для понимания стыда важно, что все эти случаи нельзя считать его вторичными, малозначительными проявлениями, не относящимися к сущности самого феномена. Если «неморализованные» формы совести и вины являются или искусственными конструктами (подобно «интеллектуальной совести» у Ф. Ницше), или редкими, почти экзотическими переживаниями (подобно вине выживших в событиях, связанных с массовой гибелью людей), стыд в отношении неморальных вопросов выступает как общераспространенный опыт и как парадигма для понимания стыда как такового. Сталкиваясь с вопросом, что такое стыд, среднестатистический человек начинает отвечать на него, отталкиваясь именно от практики сокрытия некоторых телесных проявлений и от смущения, порождаемого реакцией на неуместное в этикетном смысле поведение.

На вопрос о том, почему, несмотря на весь ряд охарактеризованных выше обстоятельств, стыд все же необходимо рассматривать в качестве морального явления, существует несколько ответов.

Во-первых, стыд может рассматриваться как историко-культурная основа формирования таких сугубо моральных механиз-

мов регулирования поведения, как совесть и вина. Он был тем естественным субстратом, на основе которого происходила постепенная интериоризация самоограничений. Опасения, связанные с потерей лица, в определенные моменты развития человеческой культуры были существенным шагом «вовнутрь», существенным расширением того духовного пространства, в котором происходит самоопределение индивида перед лицом высших ценностей. Мягкое понуждение со стороны «Ока Другого» дает гораздо больше возможностей для выбора, оставляет гораздо больше возможностей для рефлексии и размышления, чем прямое социальное принуждение. Кроме того, «Око Другого» с течением времени претерпевало существенные трансформации. В наиболее сложных и рафинированных формах стыда оно переставало быть тождественным «взгляду соседа». Авторитетный Другой — тот, перед кем может быть стыдно — во все большей мере превращался в предмет индивидуального выбора. Он «переселялся» вовнутрь оценивающего свое поведение человека, превращаясь в вечно присутствующего, хотя и не обязательно абстрактно-беспристрастного, наблюдателя. И, наконец, голос авторитетного Другого становился неразличимым с одним из собственных голосов человека, с голосом его подлинного, высшего «Я», обвиняющего и осуждающего низшие проявления той же самой личности. Вполне возможно, что именно такую природу имеет демокритовский «стыд перед самим собой», часто считающийся первым из исторически зафиксированных проявлений феномена совести. Таким образом, ранние формы автономной нравственной регуляции (своего рода прото-совесть) представляют собой преобразование образных и дискурсивных структур, связанных со стыдом. Несмотря на свою историко-культурную обоснованность, этот аргумент не может полностью решить задачу реабилитации стыда в качестве полноправной составляющей нравственной жизни. Ведь даже те его формы, которые прямо связаны с исполнением нравственных принципов, могут рассматриваться в качестве исторически изживших себя явлений. Не говоря уже о стыде, относящемся к внеморальным вопросам, который выглядит как «атавизм в квадрате».

Во-вторых, стыд может рассматриваться как не только историческая, но и индивидуально-психологическая основа формирования совести и чувства вины. Если отталкиваться от модели стадий морального развития по Л. Кольбергу[1], но сместить фокус

[1] *Kohlberg L.* Essays on Moral Development. Vol. 1. The Philosophy of Moral Development: Moral Stages and the Idea of Justice. N.-Y. : Harper and Row, 1981. Подробный обзор см.: параграф 3.3 настоящего учебника.

внимания со становления морального рассуждения на становление механизмов санкционирования нравственного поведения, то на начальном (конвенциональном) уровне развития мы обнаружим наибольшую зависимость между следованием принципу и одобрением или осуждением действий со стороны сообщества. Эмоциональным коррелятом последних, без сомнения, является стыд. Напротив, развитое (постконвенциональное) моральное сознание приобретает такую степень автономии от суждений другого, что единственным механизмом санкционирования остается совесть (чувство вины). В этом случае стыд не может быть полностью изжит, поскольку все люди проходят путь морального развития и не все способны достичь его высот. Для тех, кто имеет ограниченные способности к автономному самоопределению, стыд представляет собой основной механизм нравственного регулирования. Это их моральный максимум. Для тех, кто еще находится в процессе становления, он выступает как плацдарм для дальнейшего продвижения по ступеням нравственного совершенствования. Но даже для тех же, кто достиг постконвенционального уровня, стыд сохраняет определенное значение. Он выступает как своего рода страховка в моменты регрессий к более ранним стадиям морального развития. Параллельное рассуждение может быть построено и в отношении к обществу в целом. Например, современные философы-коммунитаристы ведут речь о свойственных идеологии либерализма завышенных надеждах на роль саморегулирующихся, автономных личностей в обеспечении стабильного общественного порядка. Высокий уровень социальной культуры и гражданская активность, с их точки зрения, невозможны без активизации и возрождения механизмов стыда[1]. Однако и в этом случае необходимо помнить, что тезисы о психогенетической связи совести и стыда и об их эффективном взаимодействии в деле воплощения принципов морали в обществе не объясняют, а тем более не оправдывают, имманентно присущей стыду тенденции выходить за пределы санкционирования моральной нормативности.

Для решения этой задачи необходимы дополнительные аргументы, которые предполагаются третьим способом обоснования нравственной природы стыда. Они отталкиваются от предположения, что стыд не только служит отправной точкой морального развития, но и формирует антропологический фундамент нравственного сознания. В этом случае некоторые неморальные проявления стыда, в основном стыд, связанный со сферой теле-

[1] Напр.: *Etzioni A.* Monochrome Society. Princeton : Princeton univ. press, 2001. Ch. II. Is Shaming Shameful? P. 37—47.

сности, уже — сексуальности, приобретают центральное значение. В метафизической версии этот тезис был развит В. С. Соловьевым, для которого именно стыд телесных проявлений выступает как *источник* и постоянно действующая *опора* любых форм «внешнего», т.е. оценивающего отношения человека к себе самому. В. С. Соловьев полагает, что опыт сексуального стыда переносится во все сферы человеческой жизни, где требуется самоограничение: проявления трусости или жестокости становятся постыдными в некоем вторичном и производном отношении.

Добавление рационального компонента превращает переживание постыдности трусливого или жестокого поступка в переживание личной вины за его совершение. Тем самым осуществляется переход от стыда к совести. Это сближает данный аргумент с предыдущим. Однако В. С. Соловьев подчеркивает, что такой переход осуществляется постоянно и присутствие стыда является условием его возможности. Неприятие вторичных форм постыдного поведения, а также способность переживать свою вину характеризуют только того человека, который имел опыт сексуального стыда и для которого этот опыт остается доступным. Поэтому В. С. Соловьев утверждает, что сексуальным стыдом «охраняется» и «свидетельствует о себе» «высшее человеческое достоинство». Перефразируя известный тезис Декарта, он следующим образом фиксирует нравственную ценность стыда, связанного с телесностью: «Я стыжусь, следовательно, существую, не физически только существую, но и нравственно, — я стыжусь своей животности, следовательно, я еще существую как человек»[1].

Наряду с метафизическими, существуют социально-функционалистские интерпретации опорной роли стыда для нравственного сознания. Их сторонники связывают стыд с такой непрерывно осуществляющейся деятельностью человека как самопрезентация — намеренное создание своего социального образа. Переживание стыда связано с неудачной самопрезентацией, с неспособностью человека контролировать то впечатление, которое он производит на другого. Изначальный опыт таких неудач связан именно с неподчинением воле телесных функций и телесных влечений (способностью тела говорить «да», когда волевое начало в человеке говорит «нет»). «Импульс сокрытия наготы из-за стыда в его первоначальной форме не является импульсом сокрытия тех частей тела, демонстрация которых может вызвать неодобрение. Скорее, этот импульс сохранения своей способности представлять себя, а с нею — своего положения как социального агента»[1]. В дальнейшем эта реакция переносится на любые случаи неспособности сохранить свое приватное пространство, а затем соединяется с ценностными суждениями, касающимися этически значимых индивидуальных свойств (жадности, трусости, жестокости). Стыд служит основой для самоконтроля в их отношении в той мере, в какой человек хотел бы оставить такие свойства в сфере приватного и сокрытого.

[1] *Соловьев В. С.* Оправдание добра // *Соловьев В. С.* Сочинения : в 2 т. М. : Мысль, 1988. Т. 1. С. 124.

Стыд как элемент совести. В философской традиции и психологической науке существует и другая трактовка стыда, которая вводит саморегулирование, осуществляющееся на его основе, в число проявлений или элементов совести. Одним из оснований для включения стыда в число психологических механизмов автономной морали служат результаты исследований психологов, показывающие, что переживание стыда, во всяком случае у современных европейцев и американцев, не имеет преимущественной связи с присутствием реальных наблюдателей или даже с высоким риском их появления. Американский исследователь Дж. П. Тэнгни проанализировала свидетельства респондентов о тех реальных ситуациях, в которых они переживали чувства вины и стыда, и пришла к выводу, что количество случаев стыда, испытываемого без присутствия других людей, не сильно отличается от количества случаев вины, которая также переживается в одиночестве. Существенные различия присутствуют лишь в отношении большего количества случаев «одинокого» стыда и «одинокой вины» у взрослых по сравнению с детьми и подростками[2].

Впрочем, исследования Дж. П. Тэнгни стали лишь важным эмпирическим подтверждением вывода о том, что понимание стыда в качестве способа прямого социального давления на индивида не во всем отвечает сути этого явления. Сам этот вывод сформировался в результате длительного развития психологического понимания стыда в течение всего XX в., начиная с З. Фрейда. Хотя прямой анализ стыда, проделанный З. Фрейдом, носил фрагментарный и малопродуктивный характер (он отождествил стыд с интернализированными механизмами социального контроля над эксгибиционистскими импульсами), некоторые фрагменты его трудов, в которых З. Фрейд даже не оперирует понятием

[1] *Velleman D. J.* Self to Self: Selected Essays. N.Y. : Cambridge univ. press, 2006. P. 55.

[2] *Tangney J. P., Dearing R. L.* Shame and Guilt. N.Y. : Guilford press, 2002. P. 14–18.

«стыд», внесли существенный вклад в развитие обеих основных интерпретаций этого явления. Так, в работе «Недовольство культурой» он описывает внешние механизмы социального контроля и исторический процесс их постепенной замены и дополнения формами саморегулирования, имеющими разную степень интернализации[1]. Некоторые результаты этого процесса могли бы получить наименования стыда, а другие — наименование совести. С другой стороны, в очерке «О нарцизме» он закладывает основы той теории стыда, которая усматривает в нем психическое явление, имеющее не менее глубокую степень интернализации, чем вина, хотя и отличающееся от нее по своим источникам и проявлениям.

Итак, в последней работе З. Фрейд показывает, как переживание собственного совершенства и всемогущества, свойственное младенцу и служащее источником удовлетворения его либидо («инфантильный нарцизм»), у взрослых оказывается перенесено на особую психическую инстанцию — Идеальное Я (идеал Я, Я-идеал). З. Фрейд отождествляет Идеальное Я с совестью и видит его назначение в том, чтобы «обеспечивать нарцистическое удовлетворение... и с этой целью беспрерывно наблюдать за действительным Я, сравнивая его с идеалом»[2]. В случае несоответствия между ними Идеальное Я порождает болезненное чувство приниженности, которое З. Фрейд именовал виной. Известно, что в развитии идей З. Фрейда концепция Идеального Я была непосредственной предтечей его концепции Сверх-Я и исчезла с появлением последней. Сходство между двумя фрейдовскими инстанциями-цензорами состояло в том, что они 1) формировались требованиями родителей и других представителей общества, 2) порождали чувство вины, 3) соответствовали обыденному понятию «совесть». Различие сводилось к тому, что Идеальное Я имело дело с отклонениями от идеального образа личности, а Сверх Я — с нарушениями нормы.

Именно этот список сходств и различий был использован критически настроенными последователями З. Фрейда для создания целостной психологической теории стыда. Ее смысловым центром стало предположение, что два последовательных целостных описания психической реальности, созданных З. Фрейдом, на самом деле являются описаниями двух разных инстанций человеческой психики. Психологи-неофрейдисты 1950-х гг. попытались

[1] *Фрейд З.* Недовольство культурой // *Фрейд З.* Малое собрание сочинений. СПб. : Азбука, 2011. С. 967—978.

[2] *Фрейд З.* О нарцизме // *Фрейд З.* Очерки по теории сексуальности. СПб. : Азбука, 2010. С. 183—184.

показать, что моральная надстройка в структуре человеческой личности включает в себя как Сверх-Я, так и Идеальное Я, которые имеют различный функционал и применяют разные санкции. Идеальное Я, на которое перенесена любовь к родителям, фиксирует несоответствие между реальным Я и идеалом, порождая у человека переживание собственной приниженности, а также страх презрения и оставленности. З. Фрейд ошибался, принимая эти эмоции за один из вариантов вины. Они представляют собой нечто иное, а именно, чувство стыда. В свою очередь, Сверх-Я, возникшее в результате интериоризации страха родительского наказания (страха кастрации), фиксирует несоответствие между поведением и запретом (переход барьеров), порождая у человека подлинную вину[1].

Схожие структурные элементы встречаются в описаниях стыда, предложенных психологами последних десятилетий. По утверждению одной из них, «опыт стыда прямо связан с самой личностью, которая представляет собой фокус оценивания. В случае вины, напротив, не личность является центральным предметом негативной оценки, но конкретные действия и бездействия. Личность здесь негативно оценивается в связи с чем-то иным, но сама она не есть средоточие этого опыта»[2]. Иными словами, в формулировке «*Я* сделал *это*!» в случае вины ударение падает на последнее слово, а в случае стыда на первое. Стыдящийся человек переживает чувство негодности, бессилия, умаления собственной значимости. Он сосредоточен на том, какое мнение о нем, как о человеке, сложилось бы у других людей, обладай они знанием о его поведении. Однако драматический сценарий стыда разворачивается вне зависимости от наличия или отсутствия реальных наблюдателей — внутреннее моделирование мнения другого человека о тебе есть просто наиболее эффективный способ взглянуть на самого себя в целостности своих проявлений. Таким образом, наличие реальных наблюдателей не генерирует, а лишь активизирует негативные переживания, связанные со стыдом.

По мнению большинства психологов, стыд является гораздо более болезненным чувством, чем вина. Эпизоды стыда имеют большую субъективную длительность, а их последующее описание сопряжено со значительными трудностями. Переживание стыда, в отличие от переживания вины, рассматривается людьми западной культуры, как нечто негативное и само требующее сокрытия («стыдится стыдно»). Именно поэтому демонстрация

[1] См: *Piers G., Singer A.* Shame and Guilt. Springfield : Thomas, 1953.

[2] *Lewis H. B.* Shame and Guilt in Neurosis. N.Y. : International univ. press. 1971. P. 30.

внешних признаков стыда создает спиралевидное возрастание интенсивности этого чувства. Примечательно также, что в сфере моральных нарушений психологам не удалось обнаружить сколько-нибудь определенного разграничения между ситуациями, генерирующими стыд, и ситуациями генерирующими вину. Хотя за пределами этой сферы подобные разграничения, конечно, присутствуют.

Итак, если стыд есть один из полноправных механизмов морального саморегулирования, если он представляет собой один из элементов совести, наряду с виной, то вполне оправдан вопрос о его сравнительных недостатках и преимуществах. Этот вопрос может быть поставлен двояко: как вопрос о влиянии вины и стыда на саму личность, переживающую их, и как вопрос о влиянии вины и стыда на характер межличностных отношений. В первом случае подразумевается болезненность переживаний, а также их способность к порождению депрессивных состояний. Эти критерии часто используются в практической психологии. Поэтому стыд предстает в ней по большей части как более вредное переживание в силу своей повышенной болезненности и «депрессогенного» потенциала. Однако в рамках этического рассуждения сравнение вины и стыда по такому критерию, как болезненность, является бессмысленным. Для этики проблему составляет не болезненность как таковая, а достижение оправданной (т.е. соответствующей тяжести нарушения или степени несовершенства) интенсивности неприятных переживаний. Гораздо более неоднозначным является вопрос о возникновении депрессивных состояний, поскольку их результатом может быть распад личности, т.е. уничтожение самого морального субъекта, способного к индивидуально-ответственной деятельности. Считается, что стыд является гораздо более мощным фактором стимулирования депрессии, чем вина. Однако существует мнение, что он не только сопровождается большим риском распада морального субъекта, но создает большую вероятность позитивных изменений личности (духовной коррекции или даже духовного перерождения).

Более важным для этики является вопрос о том, каково сравнительное влияние вины и стыда на характер межчеловеческих отношений. Если перевести его с языка психологии на язык философии морали: на основе какого из переживаний более полно воплощаются нравственные ценности справедливости и заботы (милосердной любви)? В современной психологической и философской литературе можно встретить следующие ответы на данный вопрос.

Некоторые исследователи производят настоящую «демонизацию» стыда, утверждая, что он не только не сдерживает гнев и ненависть по отношению к другому человеку, равно как и насильственные действия против него, но является их главной причиной. Люди, склонные к переживанию вины стараются смягчить ее болезненность некоторым снижением самооценки, что позволяет им успешно ускользать от необходимости постоянной и навязчивой самозащиты (защиты достоинства, самоуважения, реноме). Напротив, люди, склонные к стыду, смягчают болезненность его проявлений с помощью знаков демонстративного самоутверждения, с помощью хвастовства и заносчивости. Это превращает их в чрезвычайно негибких субъектов коммуникации, постоянно прибегающих к прямому навязыванию своей воли другим людям. Для «человека стыда» ключевой задачей является демонстрация своей силы и независимости. Стремление предотвратить болезненное чувство стыда и стремление скрыть его от других людей являются причиной не только тех насильственных преступлений, в которых прямо присутствует демонстративный момент, но и тех актов насилия, которые по внешней видимости мотивированы другими мотивами (например, корыстью). Сторонники данного подхода считают воспитанную с детства склонность к стыду «необходимым», хотя и «недостаточным», условием совершения актов насилия (как туберкулезная палочка есть необходимое, но недостаточное условие заболевания туберкулезом). Насилие становится возможным в связи с превратными кодексами индивидуального совершенства и искаженными представлениями о достоинстве, но именно развитая способность к переживанию стыда делает людей склонным к усвоению и ригористичному восприятию подобных кодексов и представлений[1].

При менее категоричном подходе стыд не демонизируется, не объявляется универсальной основой поведения, приносящего другим людям боль и страдание. Однако он характеризуется как чрезвычайно опасное для гармоничных межчеловеческих отношений переживание. Основания этого утверждения таковы. Во-первых, эмпирически подтверждаемая связь между способностью к переживанию вины и способностью к эмпатическому проникновению в мир чувств другого человека. Вина генерируется не просто нарушением нормы, но и осознанием всей травматичности последствий такого нарушения для другого человека. Стыд, напротив, очень часто приводит к столь глубокой сосредоточенности на собственных негативных переживаниях, кото-

[1] См.: *Gilligan J.* Preventing Violence. N.Y. : Thames and Hudson, 2001. P. 29–37.

рая заставляет забывать о другом, его насущных потребностях и фундаментальных интересах. Во-вторых, отсутствие у стыда тех способов снижения болезненности переживаний, которые характерны для вины. Интенсивность стыда не может быть уменьшена покаянием, компенсацией пострадавшим или исповедью. А эти действия не только уменьшают страдания нарушителя, но являются доступными промежуточными звеньями в опыте постепенного самоизменения. Стыд же требует изменять себя без всяких компромиссов и промежуточных звеньев и в силу этого часто становится тупиковым переживанием. Именно в таких случаях он провоцирует перенос осуждения на других людей и ведет к вспышкам гнева по отношению к ним. В-третьих, связь стыда, укореняющего любые прегрешения в ущербности и несовершенстве личности, с категорическими, аннулирующим моральную значимость другого человека оценкам и к проявлениям морально мотивированной жестокости. Именно человек, ориентированный на переживание стыда, склонен отождествлять грешника и его грех[1].

Еще один шаг в сторону от демонизирующего видения стыда связан с предположением, что существенные угрозы для воплощения в межличностных отношениях нравственных ценностей, создает не стыд как таковой, некоторые его виды. В той перспективе значительным деструктивным потенциалом обладает лишь так называемый «примитивный стыд». Для обоснования этой мысли используется следующая генетическая модель. Самые ранние проявления чувства стыда связаны с первичным, травматическим осознанием младенцем своей уязвимости и зависимости от заботящегося о нем человека. Они являются следствием неизбежного поражения «младенческого нарциссизма», нанесенного отказом взрослых в постоянном удовлетворении капризов и желаний младенца. С момента этого поражения собственная уязвимость и зависимость воспринимаются младенцем в качестве недостатка, в качестве того, что следует избегать или скрывать. Перенесенное поражение оставляет за собой устойчивое переживание собственной ущербности и неадекватности. Кроме того, оно сопряжено с гневом (или даже с ненавистью) по отношению к тем, кто осуществляет заботу. Этот гнев, в свою очередь, тоже воспринимается как знак собственного несовершенства и негодности, усугубляя болезненный нарциссический тупик. В дальнейшем психическом развитии ребенка острота первичного стыда уменьшается в связи с обретением большей автономии и установления с лицами, осуществляющими заботу отношений взаимности. А сам стыд преобразуется в позитивную силу, которая поддерживает способность человека реализовывать в собственной жизни идеальные представления о себе самом. Однако, в этом процессе возможны задержки и регрессии. Только в этом случае индивид оказывается легко уязвимым для восприятия ригидных кодексов «культуры жестокости», в свете которых проявления зависимости от другого человека и потребности в заботе рассматриваются в качестве постыдной слабости, а самодостаточность и способность навязать свою волю другим — в качестве знака индивидуальной состоятельности[1].

[1] См.: *Tangney J. P., Dearing R. L.* Shame and Guilt. 2002. Общий вывод Дж. П. Тэнгни состоит в том, что моральное воспитание не должно стимулировать развитие стыда (у него хватает и естественных движущих сил), однако, оно должно включать специальные меры по развитию рационального чувства вины.

Наконец, в современной философской и психологической мысли предпринимаются попытки произвести целостную реабилитацию стыда. Они связаны с утверждением, что критика стыда, сопровождающаяся апологией вины, опирается на глубокое недопонимание обоих явлений, но, прежде всего, вины. Во-первых, связь вины с причинением ущерба другому человеку (а тем более — с нарушением его права) является не глубинным и сущностным, а вторичным обстоятельством. Вина есть эмоциональная реакция на нарушение любого запрета или предписания конкретным действием либо бездействием. Тот факт, что «невреждение» предписано виде закона, нарушение которого порождает вину, представляет собой особенность определенной моральной культуры, но не боле того. В принципе, возможны и иные способы оформления той же самой нравственной установки, которые сделали бы ключевой эмоцией, поддерживающей «невреждение», не вину, а стыд. Во-вторых, развитие способности к переживанию вины не является достаточной страховкой от совершения поступков, причиняющих страдание и боль другому человеку. Дело в том, что переживающий вину человек склонен вменять такие поступки некой внутренней, но при этом не тождественной своему личностному ядру силе («иному» или «чуждому» Я). Тем самым он неизбежно дистанцируется от совершаемых им деяний («я своровал, но он я не вор»). Так создается риск потери человеком отчетливого понимания того, что для предотвращения будущих нарушений нужен не просто контроль над чуждыми его сущности, спонтанно возникающими импульсами, но и целостное самопреобразование. В-третьих, переживание вины ведет к концентрации внимания на искупающих совершен-

[1] См.: *Nussbaum M. C.* Hiding from Humanity: Disgust, Shame, and the Law. Princeton : Princeton univ. press, 2004. P. 173—221.

ное прегрешение событиях: на претерпевании справедливого наказания, на извинении или компенсации ущерба пострадавшим. Если эти события произошли, то ситуация прегрешения оказывается полностью исчерпана вне зависимости от того, были ли устранены его психологические истоки. Зато стыд, неразрывно увязывающий некий поступок с качеством личности, не позволяет тематике искупления увести на второй план тематику исправления. Эти три обстоятельства делают именно стыд основой подлинной приверженности к определенным ценностям, а также гарантом личностной целостности и уважения к себе[1].

Контрольные вопросы

1. Как соотносятся между собой понятия «добро» и «благо»?
2. Что такое «натуралистическая ошибка» в этике и как она связана с проблемой определения добра?
3. Каковы способы соотнесения божественной воли и нормативного содержания добра, предложенные в религиозно-философской традиции?
4. Какие типологии зла были выработаны в этической мысли?
5. Что такое теодицея?
6. В чем состоит смысл утверждения «зло есть недостаток (ущемление) добра»?
7. В чем состоит специфика «банального зла» в соответствии с позицией Х. Арендт?
8. Из каких элементов состоит нормативная программа евангельской этики (этики любви)?
9. Какие парадоксы порождает этика милосердной любви и как они могут быть преодолены?
10. Как связано формирование такого направления в этической мысли как этика заботы с исследованиями по психологии морального развития?
11. Какие признаки подлинного прощения называет В. Янкелевич?
12. Какие формы эмпирического прощения, по Янкелевичу, максимально приближаются к подлинному прощению, и что их сближает с подлинным прощением?
13. Чем извинение отличается от подлинного прощения?
14. В чем порочность такого суррогата прощения, как «устранение»?
15. Какие функции выполняет прощение во взаимоотношениях между людьми?
16. Какие характеристики задают специфику нормативной категории «справедливость»?
17. В чем состоят парадоксы справедливости и каковы способы их преодоления и смягчения?

[1] См.: *Taylor G.* Pride, Shame, and Guilt: Emotions of Self-Assessment. N.Y. : Oxford univ. press, 1985. P. 53—107.

18. Как соотносятся между собой общая и частная справедливость, как они взаимодействуют?
19. В чем состоит сходство и в чем отличие понятий «долг» и «обязанность»?
20. Что означает термин «сверхдолжное», какую часть нравственного опыта он отражает?
21. С какой целью в новоевропейской этике использовалось разграничение совершенных и несовершенных обязанностей?
22. Какие способы обоснования специальных обязанностей были предложены в этике?
23. Какие особенности морального опыта подчеркиваются с помощью понятия «ответственность» и не улавливаются с помощью понятия «долг»?
24. Каковы ситуативные условия морального вменения (ретроспективной ответственности)?
25. Что такое «моральная удача», в каких традициях этической мысли оспаривается возможность такого феномена?
26. Может ли понятие «коллективной вины» быть вписано в рамки индивидуалистической и гуманистической морали?
27. В чем состоит различие кантианского и аристотелианского понимания роли добродетели в морали?
28. Какие варианты решения проблемы «добродетель и счастье» Вы могли бы указать?
29. Какое воздействие на современную этику оказало аристотелевское разграничение между порочным и невоздержным человеком?
30. Какие аргументы используются для обоснования позднего появления феномена совести в истории культуры?
31. В чем смысл средневекового разделения совести-synderesis и совести-conscientia?
32. Какие новации в понимание совести принесла моральная теология протестантизма?
33. Каков этический смысл формулировки А. Швейцера «чистая совесть — изобретение дьявола»?
34. Как в психоаналитической традиции осмысляется парадокс совести, являющейся голосом общества внутри индивида и голосом самого индивида?
35. Почему, с точки зрения В. С. Соловьева, именно стыд удостоверяет существование человека («стыжусь, следовательно, существую»)?
36. В чем различие современных социологических и психологических трактовок соотношения вины и стыда?

Глава 4
ОБОСНОВАНИЕ МОРАЛИ

4.1. Проблема обоснования морали в теоретической этике

Обоснование морали — теоретическая процедура, благодаря которой в этике пытаются доказать необходимость исполнения моральных требований (часто каких-то определенных) каждым человеком. В отличие от простого познания явлений нравственной жизни, скажем, от описания нравов, процедура обоснования предполагает доказательство необходимости быть нравственным. Процедура обоснования морали претендует не только на то, чтобы доказать, что человек должен быть нравственным, но и на то, чтобы убедить его в том, что он должен хотеть быть нравственным. Предполагается, что это входит в качестве существенного момента в понятие качества его жизни.

Так как философия в целом пытается построить знание о всеобщем и бесконечном по типу доказательного естественнонаучного знания (которое, однако, имеет дело с ограниченными областями реальности), философские выводы относительно практических вопросов жизни имеют вероятностный характер. Поэтому, собственно, нельзя завершить процедуру обоснования морали. Тем не менее человеку очень хочется получить убедительные ответы относительно фундаментальных вопросов своего бытия, найти веские основания для тех или иных предпочтений в жизни (например, ответить на вопрос о том, что приведет к большему счастью — гедонизм или аскетизм). В силу этого этические теории очень часто претендовали на абсолютность своих выводов, пытались дать убедительное знание о морали с помощью конструирования некоторых метафизических миров, устраняющих относительность в решении жизненно важных вопросов. В то же время другие теории исходили из разумного скептицизма, например, просто предлагали ограничить желания, чтобы не давать предпочтения удовлетворению одному из них (ведь неизвестно, является ли именно оно наилучшим). Наиболее сложно обосновать мораль тогда, когда речь идет о жертвенном поведении, о необходимости отдать свою жизнь ради жизни другого человека или ради Родины. Теории, которые пытались обосновать мораль, исходя из идеи достижения максимального счастья, всегда демонстрировали несостоятельность в ответах на вопросы, касающихся объяснения ситуаций, в которых долг повелевает ставить интересы выживания рода выше счастья отдельного индивида. Другие теории исходили из безусловного приоритета долга и тем самым показывали необходимость жертвенного поведения. Однако в них возникали трудности при ответе вопрос о том, почему же человек должен выполнять этот долг.

А. А. Гусейнов отмечает, что в процедуру обоснования морали могут вкладываться следующие четыре смысла: «1) определить собственную основу морали, ее первопринцип, добраться до простейшего морального факта, до источника, из которого река морали берет свое начало, очистить мораль от посторонних скрывающих ее природу наслоений (так, в частности, интерпретировал вопрос А. Шопенгауэр в сочинении «Об основе морали», усмотревший такую основу в сострадании, направленном на чужое благо); 2) подвести под мораль основу, более прочную чем она сама, вывести ее из иной — внеморальной — реальности, обладающей жестким бытийным статусом (из такого понимания исходят натуралистические и социологические концепции, которые подводят под мораль фундамент инстинктов рода или общих интересов); 3) раскрыть всеобщую основу, объективно-истинное содержание морали, независимое от каких бы то ни было субъективных интерпретаций и индивидуальных воплощений (момент объективности или, что одно и то же, всеобщности, общеобязательности был решающим в кантовском обосновании морали); 4) обосновать ее логически, как требование разума, необходимый вывод последовательного мышления (в этом состоял основной пафос Сократа, который тем только и занимался, что испытывал общепринятые моральные суждения на логическую прочность)»[1].

Третий и четвертый смысл кажутся в этих подходах достаточно близкими. Но между ними есть различия. Третий смысл соответствует автономному пониманию морали, рассмотрению ее содержания в смысле утверждения универсальных правил поведения, имеющих деонтологическую природу. Они формулируются разумом и действуют на мотивы поведения людей без непосредственного соотнесения этих правил с конкретными резуль-

[1] *Гусейнов А. А.* Обоснование морали как проблема // Мораль и рациональность. М., 1995. С. 49—50.

татами морального действия. Четвертый (сократовский) подход также не исключает задачу выяснения общезначимого смысла моральных суждений, но он одновременно допускает и опору на моральные интуиции, на представления о пользе, которую приносит мораль применительно к конкретным видам человеческой деятельности.

В современной этике моральная интуиция часто понимается как выявление представлений, заключенных в языковом контексте употребления моральных понятий, здравом смысле, что может быть уточнено, прояснено в ходе общения. Такой подход представлен в одном из авторитетных направлений — этике дискурса. Интуиции используются и в концепциях, развивающихся на базе либеральных представлений (в концепции Дж. Ролза). Интуиции связываются здесь с идеей так называемых либеральных прав (liberal rights). Это права, которые человек имеет от рождения, прежде всего — право на жизнь, самозащиту, свободу передвижения. Имеется также интуитивное понимание прав по закону (claim rights), природа которых исторически конкретна. Это права, которые кто-то должен обеспечивать, для исполнения которых некоторая структура, государственные институты наделяются соответствующими обязанностями.

Классические либеральные концепции весьма ограниченно рассматривают функции государства лишь в смысле гаранта прав человека, охраны его собственности, выводя за рамки морали вопросы о жизненных предпочтениях, нормативных программах, счастье. В них соответственно отрицается задача поиска идеала нравственного развития личности, фактически не рассматривается проблема целей духовной деятельности человека. Если все это и признается как значимый факт жизни, это не рассматривается как область воздействия морали на поведение человека. Наоборот, коммунитарная этика говорит о том, что высшие нравственные проявления невозможно понять без связи человека с жизнью некоторого сообщества. Один из современных коммунитаристов А. Макинтайр отмечает: «Только в XVII и XVIII столетиях мораль стала восприниматься в качестве способа решения проблем, возникающих из-за людского эгоизма, а содержание морали было приравнено по большей части к альтруизму. Потому что в тот же самый период люди стали считаться созданиями, которые обладают по своей природе довольно опасной мерой эгоизма; и как только мы приходим к этому выводу, становится очевидным, что альтруизм социально необходим и в то же время невозможен, а когда он все-таки встречается, то попросту необъясним. С традиционной аристотелевской точки зрения таких проблем не возникает.

Ибо воспитание во мне добродетелей приводит к тому, что мое благо совпадает с благом людей, с которыми я связан узами человеческого общества. Никакое преследование мною своего блага не противоречит преследованию вами ваших благ, потому что это *единое* благо не является ни моим, ни вашим — блага не являются частной собственностью»[1].

Такое изменение нравственной жизни, с одной стороны, конечно, говорит о дистанцировании человека от общества в смысле большей степени развития его индивидуальности. Нельзя требовать, чтобы современный человек был так же тесно связан со своей группой, как человек античного полиса. Однако, с другой стороны, удаление проблемы счастья на периферию моральной теории в какой-то степени свидетельствует о неблагополучии общества, о том, что оно оказывается состоящим из эмпирических индивидов, моральная связь между которыми оказывается разорвана. Упрек в несовершенстве такой тенденции развития морали делался Гегелем, Марксом, т.е. как раз теми мыслителями, которые придерживались позиции коммунитаризма.

По многим позициям мораль может быть рассмотрена утилитарно, например в логике возрастания взаимного доверия. Это подтверждается хорошо известными «моральными играми», в которых испытуемым предлагается разделить 10 долларовую купюру. В одном из вариантов игры испытуемый, принимающий часть суммы, не может отказаться это сделать (игра «диктатор»), в другом он получает право отказаться принять дар, если тот кажется ему слишком незначительным, или же, наоборот, слишком большим (игра «ультиматум»). Американский психолог Хаузер, отстаивающий биологические основания нравственности на базе сравнения ее с врожденными структурами языка, отмечает: «Интересно отметить, что ни одна из культур в выборке, представленной Хенрихом и его коллегами, в игре «Ультиматум» не делала предложений меньше чем 15% или больше чем 50%. Если представление об этом параметре правильно и аналогия с языком сохраняется, то никакая культура не будет когда-либо отклонять предложения менее чем 15% и никакая культура не будет когда-либо предлагать больше чем 50%»[2].

Такое распределение понятно: демонстрация взаимного доверия предполагает и взаимные обязательства. Если я принимаю дар, составляющий больше половины, то тем самым принимаю

---

[1] *Макинтайр А.* После добродетели: Исследования теории морали. М. ; Екатеринбург, 2000. С. 308—309.

[2] *Хаузер М. Д.* Мораль и разум: Как природа создавала наше универсальное чувство добра и зла. М. : Дрофа, 2008. С. 139.

на себя и обязательство пожертвовать больше тогда, когда я буду располагать большей добычей (например, в результате успешной охоты в примитивном обществе).

Доверие играет принципиальную роль во всех сферах общественной жизни, в том числе в экономике, где отношения людей кажутся наиболее отчужденными от любых представлений личности, кроме ее корыстного интереса. В исследовании, посвященном вопросам доверия, Ф. Фукуяма показал, что крупные корпорации исторически возникли именно в обществах с высоким уровнем доверия, т.е. в США, Японии и Германии. Позднее к ним присоединилась Южная Корея, где крупные корпорации во многом возникли за счет вмешательства государства в экономику, но также были связаны с особенностями национального самосознания. Однако не только развитие крупных корпораций, в которых доверие людей, проявляющее себя в производственных связях между отдельными звеньями, приводит к снижению издержек на юридическое оформление договорных отношений, но и развитие отвечающих информационному обществу сетевых структур также основано на доверии. «Не случайно, что именно американцы, с их склонностью к общественному поведению, первыми пришли к созданию современной корпорации в конце XIX — начале XX века, а японцы — к созданию сетевой организации в XX веке»[1].

Но возрастание взаимного доверия — не единственная линия, по которой мораль может быть рассмотрена утилитарно. Со времен античности хорошо известно, что в поле зрения моральных философов находились вопросы счастья человека и смысла его жизни. Мораль в представлении как древних, так и многих современных философов, способна показать человеку путь к счастью, хотя современная этика больше рассматривает проблему достижения счастья не в смысле жизненных предпочтений, а в смысле оптимальной организации работы социальных институтов. В утилитарном смысле может быть рассмотрено и «золотое правило нравственности». Это логика преодоления социального конфликта, а также логика взаимопомощи. В утилитарные смыслы укладывается и логика благодарности: я благодарен кому-то за его благодеяние и хочу отплатить тем же, чтобы не чувствовать своей зависимости перед благодетелем, а если уж отплатить нечем, то хотя бы быть в высшей степени признательным, чтобы формой возврата моего долга стали высокая самооценка и приятное настроение благодетеля. Утилитарно можно также понимать

[1] *Фукуяма Ф.* Доверие. М. : АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2006. С. 55.

взаимные извинения. Это и преодоление конфликта, и своеобразная эмоциональная компенсация пострадавшей стороне.

Однако многие исследователи выражали и выражают протест против рассмотрения морали в утилитарном смысле. С чем это связано? Дело в том, что практически функционирующая мораль действительно тяготеет к абсолютизму, в ней выражается желание представить нравственные характеристики человека как высшие качества его социальной (а в некоторых концепциях — и биологической) природы, сформулировать тезис о том, что добродетель превыше всего. Данное представление выражает понимание того, что без морали никакая общественная жизнь будет не возможна, что люди, различные в своих прочих социальных умениях, должны быть одинаковыми в своих моральных качествах.

Но это не единственная причина. Утилитаризм постоянно вызывал возражения в связи с принципиальным допущением жертвы интересами меньшинства во имя большинства, неспособностью объяснить, почему отдельный индивид заинтересован действовать во имя блага других. Он всегда испытывал сложность с такими понятиями, как патриотизм, оказывался неспособным объяснить жертвенное поведение, героизм, ответственность перед будущим.

Еще одна причина того, что абсолютные начала нравственности не могут быть полностью исключены из практического поведения, заключается в том, что с точки зрения здравого смысла и основанной на нем теории очень трудно объяснить, почему необходимо отдавать жизнь за других. Но тогда очень трудно и придать личностный смысл подобному жертвенному поступку лишь на основе научного объяснения того, что это необходимо, скажем, для выживания рода. Однако практика общественной жизни требует таких поступков, и в этом смысле продуцирует потребность усилить нравственные мотивы, направленные на подобного рода поведение.

Теоретичекие и практические аргументы невозможности обоснования морали. Достаточно распространенным положением, касающимся пределов теоретического обоснования морали, является идущее от Юма и получающее развитие в метаэтике (Айер, Р. Хеар, Р. Бандт), а также в прагматизме (Р. Рорти) и аксиологии (М. Шелер) утверждение о том, что суждения о должном никоим образом не следуют из суждений о сущем. При этом основания для некоторой модальности нравственного практического отношения одного человека к другому рассматриваются различно (от предположения о том, что модальность

есть лишь выражение эмоций говорящего, до утверждения абсолютного царства ценностей). Тем не менее во всех названных подходах утверждается, что при теоретическом подходе к морали нельзя путать дескриптивные (описывающие реальность) и прескриптивные (предписывающие некоторый образ поведения) суждения. Последние рассматриваются как произвольные, или по крайней мере выходящие за рамки теоретического анализа морали в смысле их конкретного содержания. В качестве задачи метаэтики выдвигается лишь задача логического анализа отношений между нравственными суждениями с точки зрения их противоречивости или непротиворечивости. Такой подход приводит к формализму. И ряд авторов отмечают, что от самих наших исходных пониманий морали зависит и то, будут ли одни суждения противоречить другим или нет (В. Франкена Р. Холмс). Р. Холмс полагает, что привнесение конкретной ценностной позиции в дефиницию морали неправомерно. Тем не менее он допускает «возможность включения некоторого реального содержания (например, ссылки на общественное благо) и представление об источниках морали»[1]. Такая позиция смягчает ограничение рассмотрения моральных высказываний исключительно с точки зрения их логической непротиворечивости. Но она, несмотря на стремление к преодолению формализма (сам Холмс называет свою позицию и позицию В. Франкены субстанциалистской), все же остается слишком абстрактной. Объясняя, почему же индивид все-таки ведет себя как моральный субъект, Р. Холмс говорит: «Тот самый интерес, который побуждает индивида придерживаться нормальной и упорядоченной жизни, должен побуждать его также создавать и поддерживать условия, при которых такая жизнь возможна»[2].

Наверное, никто не будет возражать, что подобное определение (и одновременно обоснование морали) разумно. Но оно оставляет множество вопросов: например, о том, в чем же все-таки заключается нормальная и упорядоченная жизнь (какие желания можно и нужно поощрять, а какие ограничивать), до какой степени индивид реально заинтересован в поддержании общих условий нормальной жизни, зачем, положим, жертвовать жизнью ради Родины, если ты сам все равно уже не увидишь ее процветания (вопрос, который задавал Лоренцо Валла)?

Довольно распространенной является близко смыкающаяся с позитивистской позиция, согласно которой обосновывать мораль не нужно, так как это именно и подрывает ее абсолютные начала[1]. Аргументы сторонников данной точки зрения часто сводятся к простому вопросу: а что если мы, например, не сумеем обосновать норму «Не убий»? Что же тогда, все дозволено? Контраргументом против названной позиции (несмотря на заключенный в ней практический смысл), однако, может быть возражение, касающееся того, что саму теоретическую процедуру обоснования морали не следует путать с практическим основанием исполнения фундаментальных норм нравственности. В связи с мыслью о возможном нарушении моральных норм у человека возникает сильная негативная эмоциональная реакция, которая в обычном, неотрефлексированном рационально восприятии, действительно воспринимается как нечто абсолютное. Однако психика человека не всегда находится в устойчивом состоянии. Вне процедуры рационального обоснования морали человек может просто не заметить изменение своего состояния и, скажем, нарушить норму, поддавшись сильной эмоции неприязни или поддавшись желанию выбрать более простой способ действия, несмотря на то, что он может не являться морально безупречным. Иначе говоря, сознательный отказ от стремления к обоснованию морали закрывает путь к включению рациональной рефлексии поведения тогда, когда ситуация действия выглядит несколько непривычной, когда субъект оказывается под влиянием сильного эмоционального возбуждения, чужого мнения, когда возникают противоречия в требованиях самой морали и т.д.

Попытка рационального обоснования морали с точки зрения А. В. Максимова приводит к релятивизму. Это еще одно возражение против попытки понять мораль рационально. «...Если разные (даже противоположные) моральные принципы равным образом детерминированы, причем нет разумного основания для того, чтобы предпочесть какой-то один из них перед другими, то, выходит, все они «равноправны»; всякая мораль «по-своему моральна». Это и есть релятивизм»[2]. На возможность одинаково аргументи-

[1] *Холмс Р.* Мораль и общественное благо // Мораль и рациональность. М.,1995. С. 67.

[2] Там же. С. 72.

[1] Такая позиция была выражена А. Шопенгауэром (см.: *Шопенгауэр А.* Свобода воли и нравственность. М., 1998); В современной отечественной философско-этической литературе она представлена Ю. Н. Давыдовым (см.: *Давыдов Ю. Н.* Этика любви и метафизика своеволия. М.,1982. С. 133—139; 154—156, 261 и др.); М. К. Мамардашвили (см.: *Мамардашвили М. К.* Сознание — это парадоксальность, к которой невозможно привыкнуть: интервью с М. К. Мамардашвили // Вопросы философии. 1989. № 7. С. 116.); Л. В. Максимовым (см.: *Максимов Л. В.* Проблема обоснования морали: Логико-когнитивные аспекты. М., 1991) и др.

[2] *Максимов Л. В.* Проблема обоснования морали: Логико-когнитивные аспекты. М., 1991. С. 11.

ровать различные принципы обращает внимание А. Макинтайр. С его точки зрения это происходит потому, что мораль потеряла связь с традицией, лишилась собственной ценностной основы. Возможно мы можем рассматривать разные принципы как равно аргументированные только потому, что не учитываем достаточное количество параметров. Скажем, Ролз говорит, что существует много справедливых структур (эголитарное равенство, равенство в бедности, равенство в богатстве), но все это только потому, что не учитывается параметр эффективности. Не рассматривая подобную возможность, т.е. возможность лучше аргументировать, Л. В. Максимов делает совершенно определенный вывод о том, что моральный релятивизм следует именно из попытки рационального обоснования морали. «Можно сказать, что моральный релятивизм придуман теоретиками, он существует как абстрактная, а не реальная возможность. В действительности никто, даже отъявленный злодей, не исповедует такого морального принципа, который противостоял бы "золотому правилу" или "категорическому императиву" (в кантовской формулировке). *Исходные основания морали едины для всех; это единство не "метафизическое", а фактическое*. Имеется только одна общечеловеческая мораль, альтернативной морали не существует»[1].

Подобное рассуждение представляется весьма спорным, так как совершенно не доказано, что всякий злодей все равно принимает и понимает принципы общечеловеческой морали. Маркиз де Сад, например, приводит аргументацию злодеев, полностью отвергающих всякую общечеловеческую мораль. Такое достаточно авторитетное философское направление, как прагматизм, вообще отвергает всякую аксиоматику применительно к вопросам об основаниях человеческого бытия или о принципах морали. Но это означает не просто сознательный отказ от возможности рационального обоснования первого принципа морали, но и сомнение в том, что такой принцип вообще существует как некоторый факт, проявляющийся в реальных взаимодействиях людей. Рассматривая принцип «Не убий» с точки зрения соотнесения его с идеей обоснования морали через известную кантовскую процедуру универсализуемости, американский неопрагматист Ричард Рорти говорит, что универсальность сама по себе не есть свидетельство рациональности. Можно взять множество жестких принципов: кровной мести, мести за бесчестье, причиненное женщине из вашего рода, можно осуждать гомосексуализм и т.д. Очевидно, что все названные принципы будут не столь универсальны, как

[1] *Максимов Л. В.* Проблема обоснования морали: Логико-когнитивные аспекты. С. 11—12.

принципы, сформулированный Миллем или Кантом. Однако это, отмечает Рорти, означает только то, что для принципов Канта и Милля менее важны различия между своими и чужими женщинами, между голубыми и неголубыми. «Но отнюдь не очевидно, что невыделение некоторых человеческих групп — это признак рациональности»[1]. «Принцип «Не убий», —отмечает далее Рорти, — вполне универсален, но можно ли считать его более рациональным или менее рациональным, чем, например, принцип: «Не убий, если только ты не солдат, защищающий свою страну, или если ты не палач, или если ты не специалист по эвтаназии"? Я не знаю, более рационален или менее рационален второй из названных принципов по сравнению с первым, и поэтому не думаю, что сам термин "рациональный" полезен в этой области»[2].

В абсолютистской традиции мораль противопоставляется личному интересу, моральным считается только то, в чем личный интерес никак не представлен, где он преодолевается, вытесняется ради более общего интереса (интереса общества или даже всего человечества). Моральный мотив рассматривается в качестве высшей, третьей природы человека[3]. Идея нравственного совершенствования приводит к противопоставлению себя несовершенному миру и зачастую заканчивается призывом к выходу из него, к отказу от многих видов практической деятельности и чувственных удовольствий. Согласно Платону сильные чувственные удовольствия как раз то, что связывает нас с несовершенным миром.

В какой-то мере абсолютистские концепции выглядят привлекательными, они позволяют решать многие практические вопросы нравственной жизни, давать людям уверенность в мотивах своего морального поведения. Тем не менее все они имеют некоторую слабость. В практическом плане это, в частности, выражается в том, что несовершенным мир часто оказывается недостаточно приспособленным для применения совершенных принципов, претендующих на универсализм. С. Хантингтон видит в этом причину существования двойных стандартов в политике западных стран: «Да, мы поддерживаем демократию, но только если она не приводит к власти исламский фундаментализм; да, принцип нераспространения должен касаться Ирана и Ирака,

[1] *Рорти Р.* Релятивизм: найденное и сделанное // Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст. М., 1997. С. 39.

[2] Там же. С. 39.

[3] А. А. Гусейнов и Г. Иррлитц показали, что это уже очевидно было представлено в стоической философии (см.: *Гусейнов А. А., Иррлитц Г.* Краткая история этики. М. : Мысль, 1987. С. 173).

но не Израиля; да, свободная торговля — это эликсир экономического роста, но только не в сельском хозяйстве; да, права человека — это проблема в Китае, но не в Саудовской Аравии; да, нужно срочно отразить агрессию против обладающего нефтью Кувейта, но не нападение на обделенных нефтью боснийцев. Двойные стандарты на практике — это неизбежная цена универсальных стандартных принципов»[1].

Кроме того, абсолютизм часто претендует на изображение морали в качестве высшей бытийственной реальности, составляющей основу всей духовности, формулирует тезис: «Для счастья достаточно одной добродетели». Но тогда возникает вопрос, о том, что для чего существует: человек для морали, или мораль для человека (вопрос, который в свое время поставил Ф. Ницше).

Более приемлемой с рациональной точки зрения выглядит, поэтому, содержащая утилитарные элементы позиция, в которой мораль сравнивается с лекарством. Лекарство неприятно, но мы принимаем его не ради него самого, а ради здоровой жизни. Такова же и мораль. Быть моральным трудно, иногда — неприятно, но без этого жизнь человека будет хуже. Так, например, рассуждали Эпикур и Лоренцо Валла.

Абсолютизм и утилитаризм в публичной сфере. Все же абсолютистский подход нельзя полностью отвергнуть в решении вопросов практической организации жизни современного общества даже там, где утилитаризм кажется наиболее приемлемым, т.е. в политике в сфере публичной жизни, где речь идет об интересах масс людей, где оказывается невозможно учесть интересы всех.

Многие авторы критикуют утилитаризм за его несовместимость с принципом публичности, ведь утилитаризм предполагает возможность жертвы интересами меньшинства. Но меньшинство никогда не будет согласно на это, если подобная политика будет открыто провозглашена. Понимая сложности, которые возникают в утилитарной теории с принципом публичности, Сиджвик провозгласил, что утилитаризм не только должен допускать ограничение в применении принципа публичности, но и сам не может быть распространен среди широких масс. Анализируя этот подход, Д. Лубан говорит, что теория Сиджвика не только нарушает принцип публичности, но нарушает его сразу на двух уровнях[2]. Противоречие заключается здесь в том, что любая теория, призывающая к вербальному невыражению некоторых фактов, в то же время сама должна быть озвучена. Но согласятся ли ее принять те, кто ее услышит?

[1] *Хантингтон С.* Столкновение цивилизаций М. : АСТ, 2006. С. 283.

[2] *Luban D.* The Publicity Principle // The Theory of Institutional Design / ed. by Robert E. Goodin. Cambridge univ. press, 1996. P. 167.

Понятно, что в политике, отчасти в юриспруденции, принцип публичности не может быть реализован в полной мере. Лубан приводит здесь интересные примеры, связанные с ядерным блефом (угроза применения ядерного оружия без реального желания его применить), или оправдательный приговор по смягчающим обстоятельствам (что, однако, не может открыто пропагандироваться, так как приведет к искажению мотивов правоправного поведения. Тем не менее несомненно, что принцип публичности, гласности является важнейшим достижением современного понимания демократии. Его принципиальное отвержение означало бы огромную культурную потерю, означало бы возможность проведения политики, направленной против интересов масс. Но тогда и теория, допускающая принципиальную возможность такого отвержения, не может быть принята как основополагающая для осуществления решений в политике, в публичной сфере жизни современного общества.

Сказанное не означает, что утилитаризм совершенно неприменим. Для многих конкретных решений рассуждение с позиций утилитаризма является единственно возможным подходом. Понятно, например, что если ресурсы для проведения спасательной операции ограничены, нужно спасать тех, кого более вероятно спасти, и проводить спасательную операцию прежде всего там, где находиться большее число оставшихся в живых людей. В то же время в других ситуациях утилитаризм оказывается также несовершенен применительно к публичной морали, как и к индивидуальной нравственности.

Для разъяснения данного положения воспользуемся примером, приводимым Гильбертом Харманом в качестве одного из аргументов против утилитаризма[1]. Если в госпиталь привезли шесть раненых в результате несчастного случая людей. Один из них в крайне тяжелом состоянии. В принципе его можно спасти, если сосредоточить все имеющиеся ресурсы. Но тогда погибнут пять остальных. В такой ситуации в общем-то целесообразно спасать прежде всего пять относительно легко раненых. Но в другой ситуации, если в госпитале имеется пять нуждающихся в органах больных и есть один здоровый, находящийся на обследовании пациент, будет конечно недопустимо убить его для того, чтобы пересадить органы больным. Совершенно очевидно, что рассуж-

[1] *Xarman G.* The nature of Morality // Ethics. History, Theory and Contemporary Issues. Second Edition. N.Y. : Oxford, Oxford univ. press. 2002. P. 634.

дать здесь с утилитарной позиции нельзя, потому что есть неотъемлемые права человека, среди которых на первом место стоит право на жизнь. В основе этого права лежит древнее, сформулированное еще в иудаизме положение, согласно которому жизнь одного человека нельзя спасать за счет жизни другого.

Ситуацию, изображенную в примере с госпиталем, правда, можно рассматривать как утилитаризм второго порядка, как формулирование таких принципов организации общественной жизни, которые формируют доверие к деятельности самих государственных институтов, а доверие, как уже говорилось, связано с утилитарной линией развития морали. Такое рассуждение, правда, покажется слишком сложным для многих людей, иногда им, наверное, действительно проще воспринимать ситуацию в смысле незыблемости абсолютных моральных принципов. Это тем более важно, что на основе таких принципов формулируются и правовые запреты, направленные на обеспечение фундаментальных прав человека. Многие современные моральные концепции, например известная теория справедливости Дж. Ролза, как раз представляет собой попытку провести сочетание абсолютистских и утилитарных принципов в решении вопроса о том, как должны действовать государственные институты.

4.2. Обоснование морали в исторической перспективе: этика долга и этика добродетелей

Мораль исторически изменчива. Ее древние формы отличаются от современных. Последние также не окончательны. Проблема обоснования морали должна учитывать историческую перспективу ее развития. С этой точки зрения важное значение имеет различие между этикой долга и этикой добродетелей.

Для ***этики долга*** характерны:

— утверждение одинакового достоинства для всех людей;

— универсализм;

— любовь как новый принцип социальной связи, идеал собственного совершенства и модель совершенного отношения к другим (требование любить ближнего как самого себя становится в христианстве одним из главных моральных принципов);

— запрещение использования человека как средства;

— категорический характер требований;

Этика долга является этикой строгих запретов и универсальных принципов. Для их обоснования хорошо подходит производящий предельные обобщения разум.

Для ***этики добродетелей*** характерны:

— телеологизм, включенность морали в структуру сложных действий;

— партикуляризм (многие требование этики добродетелей формулируются в связи с конкретными качествами личности, требуемыми для выполнения различных видов общественной деятельности);

— воздействие на процесс формирования способностей личности (это следует из понимания добродетели как совершенства в выполнении некоторой социальной функции);

— определение достоинства личности в соответствии с ее практическими достижениями;

— моральное воспитание в единстве с целостным социальным развитием личности;

— рекомендательный характер требований.

В этике добродетелей всегда имеет место некоторая практическая цель. Эта цель сама по себе может быть названа внеморальной, но лишь в относительном смысле, так как для ее достижения, во-первых, нужно достичь определенных стандартов квалификации, а их достижение это вопрос приобретения некоторой добродетели. Во-вторых, достижение всех практических целей в обществе связано с вопросом об общественном благе. Следовательно, это предмет моральной оценки. Требования этики добродетелей не имеют столь категоричного характера, как требования этики долга потому, что добродетели приобретаются постепенно, по существу, в процессе всей жизни. Тем не менее для современного общества стандарты квалификации очень важны, и для человека, выполняющего некоторую публичную функцию, отсутствие таких стандартов становится таким же моральным преступлением, как и невыполнение требований этики долга.

Теперь посмотрим на перспективы развития общества. Можно предположить, что в процессе исторического развития поле этики долга сужается. Становятся более совершенными и общество и сам человек. Но тогда такие элементарные требования, как «Не убий» могут оказаться просто не нужны, ведь мы можем допустить ситуацию, что ни у кого не будет возникать желания убивать. Чем в более благоприятных условиях будет находится человек, чем более совершенным будет весь процесс воспитания личности, тем менее будут нужны всякие строгие ограничения, особенно такие, которые человек принимает без всякого размышления, как абсолютные требования или как нормы, основанные на внешнем принуждении.

В Новом Завете по поводу внешних клятв говориться: «Не клянись вовсе: ни небом, потому что оно престол Божий; ни землею, потому что она подножие ног его; ни Иерусалимом, потому что он город великого Царя; ни головою твоею не клянись, потому что не можешь ни одного волоса сделать белым или черным. Но да будет слово ваше: «да, да», «нет, нет»; а что сверх того, то от лукавого». (Мф. 5:34—37).

Почему оказываются не нужны внешние клятвы? Потому что другим становится сам человек, то, что было когда-то предметом моральной регуляции, становится для него естественным.

Вместе с совершенствованием общества и человека происходит и расширение возможностей для рационального понимания морали. Исторически абсолютистский подход в морали вполне оправдан. Но не следует забывать, что подчинение некоторой норме без ее рационального обоснования, отказ от попытки вывести моральное отношение из окружающей действительности есть форма социального отчуждения. И отчуждение это исторически конкретно. По мере того как общество будет становиться более совершенным, в перспективе — исключит войны, достигнет такого состояния, когда все решения станут коммуникативными, основанными на согласии людей, упорядочит свои отношения с природой (в том числе определит характер обязанностей перед другими формами жизни) абсолютистский подход в морали будет преодолеваться. Люди окажутся способными рационально обосновать свои моральные решения и те нормы, которые они совместно согласны принять.

Абсолютная форма, которую принимает мораль, часто сопровождает этику долга. Но эта форма не является ее единственной и обязательной характеристикой. Долг тоже может быть обоснован и понят рационально, соотнесен с высшими проявлениями человеческого достоинства, с ситуацией выбора, в которой человек решает, остаться ли ему человеком, или фактически прекратить свое человеческое существование. В этом смысле этика долга сохранит свое значение и в будущем. В морали всегда будут фундаментальные ограничения, связанные, скажем, с запрещением отношения к другому только как к средству, с запрещением применения в отношении другого насилия. Всегда сохранит свое значение рассмотрение людей как равных друг другу. Но эти требования будут в основном представлены как исходная форма предъявления нравственного требования, соотнесены с процессом нравственного становления личности, и с фундаментальными правовыми ограничениями. Для развитого нравственного сознания личности моральное поведение

станет естественным, основанным на устойчивости характера, на добродетелях.

Уже в современном обществе получает институциональное развитие процесс социальной поддержки. В этом смысле получает развитие удовлетворение прав человека, связанных с таким его существованием, в котором само существование каждого индивида рассматривается в качестве высшей общественной ценности (независимо от того, что представляет собой этот индивид). Соответственно получают развитие характерное для этики долга рассмотрение всех как обладающих равным достоинством. Все это может быть рационально обосновано с позиций гуманизма уже сейчас.

Тем более могут быть рационально обоснованы требования этики добродетелей. Людям вполне может быть показано, почему удовлетворение их интересов с учетом требований общества, с учетом нравственной оценки их деятельности может обогатить их собственное существование. Стремление к утверждению собственного достоинства может быть мотивом, в котором будут объединены и условия удовлетворения высших социальных потребностей, и моральные ценности. Признание заслуг со стороны общества может служить подтверждением уникальности той деятельности, которую осуществляет человек, а следовательно, и причиной большего напряжения эмоций, связанных с процессом его творчества. Таким образом, оказывается, что в этике добродетелей личный интерес не противопоставлен морали, а наоборот, объединен с ней.

В автономной этике проблема обоснования морали в историческом плане фактически не встает. Если последовательно следовать за Кантом, то мораль не нуждается в обосновании, но не потому, что есть предел теоретического знания, не потому, что такое знание опасно для морали, как считал Шопенгауэр, а просто потому, что мораль совпадает с чистым разумом. Правильность мышления, согласие мысли с самой собой и есть, по Канту, мораль. У Канта мы впервые сталкиваемся с идеей о том, что то, что создается самим человеком, что есть результат его творчества, не нуждается в обосновании, т.е. в обосновании в смысле особой теоретической процедуры. Отсюда мораль и оказывается автономной. Она не выводится из какой-то внешней человеку реальности.

Идея создания новой социальной реальности через творчество человека безусловно присутствует и у Гегеля с Марксом. Но их концепции иные. В них в большей мере присутствуют исторически обусловленные объективные основания нравственных отно-

шений. Поэтому большую роль играет случайность, включенная, однако, в необходимо разворачивающийся процесс.

Мораль, понятая как творчество, может быть также рассмотрена в конструктивном плане. В психологии развития личности конструктивный подход был реализован Кольбергом и Пиаже. Пиаже рассматривает процесс обучения как переход от интерпретации Х-1 к интерпретации Х-2 таким образом, что обучающийся на основе интерпретации Х-2 может объяснить недостаточность интерпретации Х-1. Кольберг применяет тот же принцип к культурным инвариантам нравственности и показывает, что система Х-2 всегда оказывается обладающей большей устойчивостью. В рассуждениях Пиаже и Кольберга заложена идея конструктивной интерпретации нравственности, как такого объяснения, которое каждый раз предлагает большее основание для убеждения в правильности наших действий. При этом исходная посылка не отвергается совершенно, а лишь преобразуется.

При конструктивном подходе основным критерием истинности моральных норм оказывается их принципиальная выполнимость и устойчивость. Этот подход применяется в прикладной этике. Одним из важных требований, выдвигаемых к созданию профессиональных и корпоративных кодексов, является принципиальная выполнимость содержащихся в них норм. Но этот принцип не может быть единственным, ведь выполнимо многое из того, что не может быть морально приемлемо. Скажем, выполнимы рабство, сословные привилегии, эгалитарное равенство, но современное моральное сознание отвергает такие подходы.

После Канта творческая компонента человеческой мысли как практический конструктивный процесс рассматривалась Гегелем. У него вся реальность уже совершенно определенно создается мыслью, но тогда эта реальность не нуждается в теоретическом обосновании. Однако историческое рассмотрение реальности требует рассматривать переходы от одного к другому, а при этих переходах старое неизбежно сосуществует с новым. Соответственно, для наблюдателя, для исследователя, в том числе и исследователя морали, возникает вопрос о том, что именно из созданного разумом является истинным? Таким образом, проблема обоснования морали возникает снова. Если предположить, что мы можем с помощью разума произвести некоторую наисовершенную мораль как абсолютно правильную форму взаимоотношения людей, а именно так и ставил вопрос Кант, то проблемы обоснования не возникает. Если же рассматривать стадии движения к совершенству, то все, что представлено на промежуточных стадиях, может быть подвергнуто сомнению, рассмотрено как истинное или неистинное. Здесь не удается избежать морального релятивизма. Более того, здесь возникают утилитарные вопросы о благе общего и жертве частным во имя этого общего блага.

Решить подобные вопросы можно только на пути сочетания разных принципов и рационально обоснованного ограничения широты их распространения. Это является важным аргументом в пользу необходимости рационального обоснования морали. Каждый способ обоснования морали дает представление о некоторых действительных сторонах нравственной жизни, об особенностях нравственных систем, характерных для тех или иных исторических эпох. Но в силу того, что в целях логической последовательности рассуждения, в каждом способе обоснования морали обычно пытаются использовать какой-то один базовый принцип рассуждения, получается неизбежное ограничение. По-видимому, только общая совокупность рациональных представлений о морали и психологии человеческого поведения в целом способна открыть путь к действительному обоснованию морали. Но при этом следует учитывать, что даже в случае соединения всех рациональных подходов проблема обоснования морали не получит окончательного решения.

Однако следует учитывать, что философия как форма сознания, тяготеющая к систематическому, научному способу рассуждения, стремится к сокращению своих исходных (недоказуемых в данной системе утверждений) положений. То же относится и к этике. Этим всякая научная этика решительно отличается от религиозной морали, основанной на догматах, которых может быть множество. Кроме того, научная этика готова и к пересмотру своих исходных положений, к дискуссии об этих положениях. Например, есть подходы, где в качестве приоритетной моральной ценности рассматривается человеческая жизнь во всех ее проявлениях (Ф. Ницше), есть — где жизнь разумная (И. Кант), а есть, где всякая форма жизни рассматривается как равноценная (А. Швейцер). В некоторых же современных теориях (моральный реализм) всякой единичности, обладающей целостной структурой, в том числе и неорганическим соединениям, придается значение ценности.

Далее будут рассмотрены основные представленные в истории этической мысли подходы к обоснованию морали. Их анализ позволит увидеть, что каждый из способов не дает исчерпывающего ответа на вопрос о специфике морали. Это тем не менее не означает, что мораль нельзя понять теоретически. Многозначность просто соответствует вероятностной природе философского знания.

4.3. Утилитаризм

Определение и классические образцы утилитаристской этики. Под утилитаризмом принято подразумевать такую этическую теорию, которая рассматривает в качестве основания нравственного долга (или критерия разграничения добра и зла) пользу. Однако простое указание на центральное место категории «польза» в определенных этических концепциях не позволяет установить специфику этого явления. Для того, что бы конкретная концепция была признана утилитаристской, она должна совмещать в себе как минимум три свойства. Их очень удачную краткую характеристику предложил современный экономист и социальный философов А. Сен.

Первым свойством утилитаристской этики является «консеквенциализм» (от англ. consequence — последствие). «Он означает, что о любом выборе (действий, правил, институтов и прочего) судят по его последствиям, то есть по порождаемым результатам. Внимание к последствиям противостоит... тенденции, наблюдаемой в некоторых нормативных теориях, когда некие принципы полагаются верными независимо от результата их применения. На самом деле, консеквенциализм требует даже большего, чем просто озабоченности последствиями, поскольку полагает наиболее важными исключительно последствия и ничто иное»[1].

Необходимо иметь в виду, что последствия выбора могут оцениваться как более или менее приемлемые с нравственной точки зрения лишь в том случае, если какие-то из них предполагают большее, а какие-то — меньшее количество того блага, приращение которого требует обеспечивать мораль.

Указание на это благо содержится *во втором свойстве* утилитаризма, которое А. Сен обозначил с помощью понятия «вэлферизм» (от англ. welfare — благосостояние). Целью морального субъекта с точки зрения утилитаристской этики является увеличение благосостояния тех людей, которые затронуты его поступками. Термин «благосостояние» является уточняющим синонимом слова «польза» (или «полезность»). Утилитаризм, словами А. Сена, «ограничивает суждение о положении дел полезностью того или иного “положения”, при этом не интересуясь напрямую такими вещами, как осуществление или нарушение прав, обязанностей и прочего. Сочетание вэлферизма с консеквенциализмом порождает особое требование, а именно: судить о любом выборе по той полезности, которую он приносит. Например, о любом поступке судят по последствиям, к которым он привел (с позиций консеквенциализма), а о последствиях судят по той полезности, которую они принесли (с позиций вэлферизма)»[1].

Наконец, *третьим свойством* утилитаристской этики является «суммарная оценка», согласно которой «полезность отдельных индивидов просто складывается с целью определить их совокупное достояние, при этом не важно, каким образом эта сумма распределена среди индивидуумов (то есть находится максимальное значение суммарной полезности, невзирая на степень неравенства в распределении полезности)».

Итоговая формула утилитаризма, учитывающая все три его свойства, может быть представлена следующим образом: «О любом выборе судят по величине суммированного благосостояния, порожденного этим выбором»[2].

Отдельные элементы утилитаризма и даже его итоговую формулу в ее применении к частным, в особенности общественно-политическим, проблемам легко обнаружить на всем протяжении истории этической мысли. В качестве общего принципа, вмещающего в себя все нормативное содержание морали, она рассматривалась некоторыми английскими теологами XVIII в. Однако для них рассуждение об увеличении полезности являлось способом обоснования принципов, входящих в христианскую моральную доктрину, а не инструментом поиска оптимальных критериев разграничения между добром и злом. Поэтому самостоятельное существование этики утилитаризма следует отсчитывать от социально-этической концепции И. Бентама. В своем «Введении в принципы морали и законодательства» И. Бентам утверждает, что «под принципом полезности понимается тот принцип, который одобряет или не одобряет какое бы то ни было действие, смотря по тому, имеет ли оно (как нам кажется) стремление увеличить или уменьшить счастье той стороны, об интересе которой идет дело, или, говоря то же самое другими словами, содействовать или препятствовать этому счастью»[3]. Так как одобрение или осуждение действия на основе «принципа полезности» замкнуто на вопрос об увеличении счастья, тождественного для И. Бентама удовольствию, то моральная оценка в рамках предложенной им позиции не может осуществляться без замеров этого явления. И. Бентам исходил из того, что в распоряжении морального субъекта имеется доста-

[1] *Сен А.* Развитие как свобода. М. : Новое издательство, 2004. С. 76—77.

[1] *Сен А.* Развитие как свобода. С. 77.

[2] *Сен А.* Развитие как свобода. М. : Новое издательство, 2004. С. 7.

[3] *Бентам И.* Введение в основания нравственности и законодательства. М. : РОССПЭН, 1998. С. 10.

точно надежный инструментарий для измерения индивидуального уровня счастья в определенный момент времени и на определенных временных промежутках.

Первым элементом такого инструментария служат критерии оценки удовольствий. Непосредственными, первичными критериями являются их интенсивность, продолжительность, несомненность или сомнительность, а также близость или отдаленность. С учетом того, что отдельное удовольствие встроено в жизненный нарратив испытывающего его человека, количественный индекс каждого удовольствия должен, по мнению И. Бентама, отражать не только его собственные свойства, но также способность к порождению других удовольствий и страданий. На этой основе к четырем первичным критериям, искусственно вырывающим отдельное удовольствие из единства индивидуального опыта, добавляются критерии плодовитости и чистоты[1]. Вторым элементом бентамовского инструментария служит исчерпывающая, по его мнению, классификация типов простых удовольствий (от «удовольствий чувств» до «удовольствий облегчения»). Она необходима утилитаристу, поскольку на ее основе выделяются объекты измерения. Критерии количественной оценки применяются именно к простым элементам сложных удовольствий, полученным в результате аналитического разложения последних[2]. Наконец, бентамовское измерение счастья учитывает не только объективные закономерности в сфере получения удовольствия, но и индивидуальную чувствительность каждого человека. Для того чтобы такой учет был систематическим и достоверным, И. Бентам предлагает типологию факторов, которые варьируют подобную чувствительность[3].

Если стороной, «об интересе которой идет дело», является не индивид, а коллектив (общество), то список критериев количественной оценки дополняется еще одним — распространением удовольствия. Так как интерес коллектива, по И. Бентаму, не может быть ни чем иным, кроме суммы интересов, входящих в него индивидов, то для выяснения «общей тенденции» какого-либо действия оказывается необходимо: 1) сложение чисел, выражающих превышение удовольствий над страданиями для тех, кто выигрывает от его совершения, 2) сложение чисел, выражающих превышение страданий над удовольствиями для тех, кто проигрывает от его совершения, 3) подведение итогового баланса.

[1] *Бентам И.* Введение в основания нравственности и законодательства. С. 41—42.

[2] Там же. С. 46—57.

[3] Там же. С. 58—92.

Подобное суммирование позволяет не только установить положительную или отрицательную тенденцию действия, но и выбрать среди потенциальных стратегий поведения ту, которая ведет к «наибольшему счастью наибольшего количества людей»[1]. Принципиальным условием правильности утилитаристского суммирования является сохранение равной значимости счастья каждого человека в ходе решения вопроса о моральной правильности или неправильности планируемого действия. Позднее с легкой руки Дж. С. Милля посылка равной значимости («каждый должен считаться за одного и никто — более чем за одного человека») получила название «бентамовского афоризма».

Основным внутренним противоречием утилитаристской этики И. Бентама является необходимость совмещения строго гедонистической психологии с императивностью принципа «наибольшего счастья наибольшего количества людей». Если удовольствие и страдание, по словам И. Бентама, «верховные властители» человечества, то исполнение требования увеличивать суммированное счастье никак не может быть вменено их «верноподданным». Ведь исполнение принципа «наибольшего счастья» совсем не обязательно приносит действующему лицу то удовольствие, которое превышает его страдания от негативных последствий соблюдения этой нормы или от потери возможности совершать иные (нравственно неоправданные) поступки. Один из способов решения этой проблемы связан с бентамовским разграничением «частной этики», служащей счастью самого индивида, и «законодательства», служащего счастью общества, в том числе созданию системы институтов и традиций, в которой стремление каждого к своей пользе будет улучшать положение всех[2]. Однако этот ход мысли всего лишь переносит противоречие на уровень мотивов законодателя, исток которых остается непонятным. Да и в рамках «частной этики», как она описана И. Бентамом, стремление к счастью другого уже соединено со стремлением к собственному счастью. Другой способ решения проблемы — ослабление гедонистических посылок психологической теории, стоящей за утилитаристской этикой, признание того, что не всякое стремление есть стремление к удовольствию. Но отсюда следует, что и желание блага другому человеку не обязательно должно принимать форму стремления обеспечить ему максимальное количество удовольствий. Тем самым подрывается универсальность критерия «наибольшего счастья наибольшего количества людей».

[1] *Бентам И.* Указ. соч. С. 43—44.

[2] Там же. С. 386

Идейный наследник И. Бентама Дж. С. Милль рассматривал консеквенциалистское понимание морали в качестве неизбежного для этики («моральность действий зависит от последствий, которые они порождают — таково убеждение разумных людей, принадлежащих ко всем школам») и считал основным предметом теоретических разногласий вопрос о том, какие критерии позволяют определять моральную значимость последствий[1]. В этой связи Милль попытался разработать обоснование правильности утилитаристского критерия — «принципа пользы». Это обоснование не является строгим доказательством и призвано лишь «расположить» интеллект к принятию данного принципа. Миллевское обоснование предполагает последовательный переход от всеобщего желания счастья к его объективной «желательности», и от утверждения о том, что счастье есть благо для конкретного человека к утверждению о том, что благом для совокупности людей является именно общее счастье[2]. Последний шаг часто рассматривается как доказательство неразрывной связи общего счастья и счастья каждого индивида, т.е как рассуждение, прямо формирующее альтруистические убеждения. Однако скорее всего оно всего лишь показывает необходимость беспристрастного суммирования счастья теми, кто уже стремится обеспечить благо определенной совокупности людей.

В отличие от И. Бентама, у Дж. С. Милля нет единого понимания той роли, которую «принцип пользы» играет в ходе принятия решений моральным субъектом. Довольно часто этот принцип характеризуется им как способ определения долга в конкретных ситуациях. В трактате «Утилитаризм» мы находим следующую формулировку: «Учение, признающее основанием нравственности полезность или принцип величайшего счастья, оценивает поступки по отношению их к нашему счастью: те поступки, которые ведут к счастью, — хороши, а те, которые ведут к несчастью, — дурны»[3]. Не исключено, что данное утверждение относится не столько к единичным поступкам, сколько к их классам, а значит, к общей норме, на которую следует опираться в ходе принятия решений. Но и в этом случае текст «Утилитаризма» не оставляет сомнений в том, что выявление классов правильных и неправильных поступков представляет собой лишь часть предназначения «принципа полезности». Последний позволяет не только формулировать так называемые «вторичные правила», но и ситуативно проверять результаты их применения. Возможность такой проверки демонстрирует ключевая миллевская аналогия. Он уподобляет «вторичные правила» морали результатам готовых астрономических вычислений из «Морского альманаха», которые моряки могли бы получить и непосредственно в ходе плавания. Однако такая проверка, по Дж. С. Миллю, не только *возможна*, но и *необходима*. По крайней мере во всех нехарактерных и сомнительных случаях. Так, каждый знает, что кража «вредна для счастья людей». Однако «для того, чтобы спасти жизнь человека, не только дозволительно, но даже обязательно украсть или отнять силою необходимую для этого вещь или лекарство»[1]. За пределами текста «Утилитаризма» у Дж. С. Милля встречаются формулировки, которые исключают прямое действие принципа пользы. Так, в «Системе логики» Милль утверждает, что «есть много добродетельных действий... которые в частных случаях ведут к потерям в отношении счастья, производят больше страдания, чем удовольствия. Однако такое поведение... имеет оправдание лишь тогда, когда существует возможность продемонстрировать, что в целом в мире будет больше счастья, если будут поощряться те чувства, которые делают людей в некоторых обстоятельствах невнимательными по отношению к счастью»[2].

Еще одним отличием от этической теории И. Бентама является то, что Дж. С. Милль обнаруживает в сфере удовольствия качественные разграничения. Так, И. Бентам утверждал, что удовольствие от примитивной игры в кнопки не только равно удовольствию от поэзии и музыки, но даже превосходит его в силу своей «общедоступности» и «невинности». Дж. С. Милль увидел в этом утверждении не только грубое искажение основ нравственного опыта, но и один из главных поводов для нападок на учение. Противники утилитаризма утверждают, что доктрина, в которой нет более прекрасной и благородной цели, чем удовольствие, «достойна разве одних только свиней». Однако, по мнению Дж. С. Милля, эти нападки опираются на неверное предположение, что человек не способен иметь иных удовольствий, кроме «свинских», либо не способен разграничивать «скотские» и «более возвышенные» (умственные, нравственные, эстетические) удовольствия. Критерием для разграничения «высших» и «низших» удовольствий, по Дж. С. Миллю, являет-

[1] *Mill J. S.* Bentham // Mill J. S. The Collected Works. Vol. 10. L. : Routledge and Kegan Paul, 1969. P. 111.

[2] *Милль Дж. С.* Утилитарианизм // *Милль Дж. С.* Утилитарианизм. О свободе. СПб. : Издание книгопродавца И. П. Перевозникова, 1900. С. 144—145.

[3] Там же. С. 100.

[1] Там же. С. 192.

[2] *Mill J. S.* System of Logic Ratiocinative and Inductive // *Mill J. S.* The Collected Works. Vol. 8. L. : Routledge and Kegan Paul, 1969. P. 952.

ся следующий: «Если люди, вполне испытавшие два каких-либо удовольствия, отдают одному из них столь большое предпочтение, хотя и знают, что достижение его сопряжено с гораздо большими неприятностями, чем достижение другого, но все-таки предпочитают его даже и тогда, когда другое представляется им в самом большом количестве, в каком только возможно, то мы имеем полное основание заключить, что предпочитаемое удовольствие имеет перед другим столь значительное качественное превосходство, что количественное между ними отношение теряет при этом почти всякое значение»[1]. Дж. С. Милль не дает однозначного ответа на вопрос, можно ли ориентироваться в вопросах разграничения удовольствий по качеству на «общее чувство и общее мнение» или только на мнение тех людей, которые «поставлены в благоприятные условия для опыта, способны к самонаблюдению и к самосознанию». Однако в любом случае он считает необходимым скорректировать определение «принципа пользы» в соответствии с качественным подходом к удовольствиям: в отношении самого себя и в отношении других высшей целью человека является «существование, наивозможно свободное от страданий и наивозможно богатое наслаждениями как количественно, так и качественно»[2].

Отдельные проблемы утилитаристской этики и их отражение в современных этических дискуссиях. Каждый из пунктов утилитаристской схемы определения должного поступка вызывает значительные затруднения у морального субъекта, пытающегося ее использовать. Попытки снять такие затруднения и найти оптимальные формы применения «принципа полезности» задают основные направления развития современной утилитаристской этики.

1. Выбор объекта утилитаристского обоснования. Первый вопрос, с которым сталкивается этика утилитаризма: что именно должно проверяться с помощью утилитаристского теста на сравнительное увеличение полезности? В качестве возможных кандидатов выступают последствия единичных действий, последствия применения нравственных норм и последствия деятельного воплощения мотивов поведения и черт характера. Считается, что до Г. Сиджвика, третьего крупного представителя классического утилитаризма, различие подходов, возникающих вследствие разных ответов на этот вопрос, отчетливо не осознавалось. Как мы показаливыше, И. Бентам обсуждал лишь один из них,

[1] *Милль Дж. С.* Утилитарианизм. С. 102—103.

[2] Там же. С. 106—107.

а Дж. С. Милль, не испытывая особенных неудобств, использовал разные подходы в различных теоретических контекстах. Однако в настоящий момент границы между ними вполне определенны, а их различие активно обсуждается.

Первый подход получил название «прямого утилитаризма», в качестве синонима используется понятие «утилитаризм действий» (яркие представители — Дж. Смарт, П. Сингер)[1]. Критерием нравственной правильности конкретного поступка в данном случае считается его способность приводить к таким последствиям, которые в наибольшей степени увеличивают полезность. Другой подход предполагается «косвенным утилитаризмом», представители которого по ряду причин отказываются проводить через тест на увеличение полезности последствия конкретных действий. В качестве оснований для отказа могут выступать: а) сложность анализа последствий отдельных поступков в конкретных ситуациях, б) неспособность индивидов сохранять эмоциональное равновесие и беспристрастность в ходе подобного анализа, в) опасные последствия «утилитаризма действия» для координации деятельности между людьми, сохранения общественного порядка и солидарности. К примеру, отдельная кража при «беспристрастно благожелательном» распределении украденного может дать очень хорошие результаты в отношении совокупной удовлетворенности или благосостояния затронутых ею сторон. Однако признание условности запрета на воровство, вытекающее из одобрения отдельной кражи, ведет к катастрофическим последствиям в том же самом отношении.

Аргументация против «утилитаризма действия» порождает два варианта «косвенного утилитаризма», имеющих разную распространенность: «утилитаризм мотивов и свойств характера» и «утилитаризм правил» (если нормы берутся вместе с обеспечивающими их исполнение санкциями — «утилитаризм институтов»). В последнем, более влиятельном, варианте утилитаристской моральной философии главным предметом поиска является наиболее удачный в отношении максимизации полезности этический кодекс. По мнению Р. Брандта, он должен включать набор правил поведения, который был бы достаточно прост, чтобы его

[1] См.: *Singer P.* Is Act-Utilitarianism Self-Defeating? // The Philosophical Review. 1972. Vol. 1. №. 1. P. 94—104; Smart J. J. C. Extreme and Restricted Utilitarianism // Theories of Ethics / ed. by P. Foot. N.Y. : Oxford univ. press, 1967. P. 171—183; *Smart J. J.* An Outline of a System of Utilitarian Ethics // *Smart J. J., Williams B. O.* Utilitarianism: For and Against. Cambridge : Cambridge univ. press, 1973. P. 9—12.

можно было легко изучить, и набор процедур для решения конфликтов между нормативными положениями, которые были бы достаточно эффективны, чтобы моральный субъект не попадал в тупиковые ситуации[1].

Некоторые философы пытаются показать ложность дихотомии двух типов утилитаризма. Так, с точки зрения Р. Хеара, их противостояние снимается с помощью разграничения между «критическим» и «интуитивным» уровнями морального мышления. Второй уровень полагается на готовые, апробированные опытом поколений и закрепленные на уровне привычек и автоматизмов моральные нормы. Повседневная практика принятия нравственных решений должна осуществляться именно на этом уровне. И лишь в некоторых случаях, когда готовые нормы конфликтуют между собой или когда исполнение нормы в новой и непривычной ситуации очевидно ведет к негативным в отношении суммарного благосостояния последствиям, вступает в действие критический уровень. Он включает в себя оценку полезности, сопряженной с альтернативными линиями поведения в конкретной ситуации. Следует отметить, что подобный вариант соединения двух видов утилитаризма является всего лишь более реалистичной версией утилитаризма действий[2].

2. Содержание и измерение благосостояния отдельных индивидов. Классическая утилитаристская традиция недвусмысленно отождествляла индивидуальную полезность с удовольствием и счастьем. В современном утилитаризме этот тезис превратился в остро дискуссионный. Основной альтернативной позицией является такой критерий благосостояния как удовлетворенность желаний. В отличие от счастья или удовольствия он не является исключительно субъективным, поскольку включает в понятие благосостояния не только переживания, но и некоторые объективные результаты деятельности человека (достижения, материальные приобретения, высокую внешнюю оценку) или даже просто благоприятные для него ситуации. Данный критерий благосостояния имеет то преимущество, что позволяет отсеивать некоторые удовольствия, которые не сопровождают, а замещают собой предметную практику. Переход к утилитаризму удовлетворения желаний является одним из способов ответа

[1] *Brandt R.* Morality, Utilitarianism, and Rights. N.Y. : Cambridge univ. press, 1992. P. 158–178.

[2] См.: *Хэар Р.* Как же решать моральные вопросы рационально? // Мораль и рациональность / под ред. Р. Г. Апресяна. М. : ИФ РАН, 1995. С. 30–35; *Hare R. M.* Moral Thinking. Its Levels, Method, and Point. Oxford : Clarendon press, 1981. Part I. P. 1–86.

на контраргумент против утилитаризма, состоящий в том, что утилитаристски мыслящий моральный субъект должен был бы одобрить противоречащее нравственной интуиции решение о своем собственном (либо всеобщем) подключении к «аппарату, стимулирующему центры удовольствия», или к «машине по производству личного опыта». Некоторые из сторонников этой позиции полагают, что утилитаризм должен оперировать даже не концептом «желание», а концептом «предпочтение», который отражает тот факт, что желания человека находятся в иерархизированном состоянии, имеют для него разную значимость. Не располагая информацией о предпочтениях лица в отношении разных желаний, мы не сможем построить его индивидуальную «функцию полезности»[1].

Защитники традиционного понимания благосостояния (одним из них являлся Р. Брандт в поздний период своего творчества) предполагают, что утилитаризм счастья вполне способен справится с трудностями, которые порождает субъективность этого критерия, а вот утилитаризм удовлетворения желаний (предпочтений) изначально оказывается несостоятельным в практическом отношении. Мир человеческих желаний находится в процессе постоянного изменения, и мы не можем выбрать такую линию поведения, которая максимально увеличивает их удовлетворение, поскольку не знаем, желания какого времени необходимо принимать за точку отсчета: прошлые, нынешние или будущие. У нас нет оснований исключать из расчета прошлые желания, поскольку их еще можно исполнить. Прошлое счастье не создает подобных проблем, поскольку на него нельзя повлиять. Нет у нас и достаточных оснований для пренебрежения будущими желаниями. Если их возникновение неизбежно, то именно на их фоне решение будет оцениваться спустя некоторое время. По мнению Р. Брандта, это означает, что процедура выявления прироста благосостояния от альтернативных линий поведения становится бесконечно сложной и искусственной[2].

Другая часть проблем, связанных с измерением индивидуального благосостояния, порождена вопросом о том, какие из удовольствий или желаний необходимо учитывать, определяя индексы полезности планируемых поступков: все или только некоторые. Утверждение о том, что любое удовольствие

[1] См: *Harsanyi J. C.* Expectation Effects, Individual Utilities, and Rational Desires // Rationality, Rules, and Utility: New Essays on the Moral Philosophy of Richard B. Brandt / ed. by B. Hooker. Oxford : Westview press, 1993. P. 115–126.

[2] См.: *Brandt R.* Morality, Utilitarianism, and Rights. N.Y. : Cambridge univ. press, 1992. P. 158–178.

(удовлетворенное желание) увеличивает благосостояние человека, существенным образом расходится с интуитивно очевидными представлениями. Удовольствие от импульсивных саморазрушительных действий является хорошим примером. Для того чтобы уменьшить такое расхождение, современные утилитаристы готовы принимать в расчет только те желания (удовольствия), которые являются «глобальными», т.е. вызваны не отдельным событием, а соответствием происходящего со мной моему видению наилучшей жизни (Дж. Гриффин), а также «информированными» (Дж. Харсаньи) или «рациональными» (Р. Брандт), т.е. пришедшими рефлексивную процедуру проверки их аутентичности. С точки зрения Р. Брандта, аутентичность желаний проверяется посредством «когнитивной психотерапии» — процесса, в ходе которого человеку неоднократно, в предельно ясном виде и в обстановке, способствующей спокойному обдумыванию, предъявляется вся относящаяся к условиям и последствиям удовлетворения определенного желания информация. Когнитивная терапия не является средством моральной (ценностной) критики желаний, она всего лишь исключает те желания, которые возникают в результате ошибочных представлений о мире и о себе. Когда речь идет об оценке благосостояния другого человека когнитивная терапия превращается в гипотетическую процедуру[1].

Наконец, в современной утилитаристской мысли обсуждается качественная неоднородность желаний и удовольствий, которая вносит существенные поправки в методики определения количественных показателей индивидуального благосостояния. Часть философов морали следует за Дж. С. Миллем, признавая качественное отличие высших удовольствий от низших, а значит, отсутствие возможности компенсировать недостаток высших удовольствий за счет прибавления любого количества низших. Однако их оппоненты указывают на тот факт, что из качественного характера различий следует сомнительный вывод, что повышение критически низкого уровня низших удовольствий или даже устранение положительного страдания, относящегося к телесно-чувственной сфере, нельзя скорректировать за счет самых минимальных потерь в области высших удовольствий. Благосостояние человека, который имеет возможность прослушать 100 концертов классической музыки и страдает при этом от непрерывных мучительных болей, должно оцениваться как более высокое, чем благосостояние человека, который не страдает от болей, но прослушал на один концерт меньше[1]. Чтобы избежать таких выводов, многие современные утилитаристы признают общую правомерность миллевского разграничения, однако пытаются избежать тезиса о радикальной несоизмеримости разных удовольствий. Они используют для обоснования относительного преимущества высших удовольствий такие количественные параметры, как расширение общей чувствительности и восприимчивости человека, а также меньшее количество негативных последствий. По мысли Дж. Дж. Смарта, этот подход является рациональным еще и потому, что в области реальной нравственной практики количественный и качественный подходы к разграничению удовольствий не ведут к существенным разногласиям[2].

3. Определение суммарной полезности коллективов. В сфере определения полезности, относящейся ко множеству людей, затронутому последствиями определенного решения, можно выделить две группы проблем. Первая группа связана с трудностью сравнения уровня удовлетворенности одного человека с уровнем удовлетворенности другого. Счастье или позитивные переживания, возникающие от исполнения желаний, являются сугубо субъективными феноменами: они не поддаются непосредственной фиксации и очевидному масштабированию. В этом вопросе мы лишены точек отсчета, единиц измерения и измерительных приборов. Внутри собственного психического опыта каждый человек проводит разграничения между приятными или неприятными ощущениями по их интенсивности, хотя его суждения по этому поводу и не могут быть проверены извне. Но когда речь заходит о таком же сравнении в отношении к разным людям, подвергающимся одинаковому воздействию, а тем более — к разным людям, повергающимся разным воздействиям, исчезают хоть сколько-то надежные основания для итогового суждения. Как заметил современный утилитарист Р. Гудин то обстоятельство, что и я, и ты рассматриваем боль от укола булавкой как намного меньшую, чем боль от сломанной руки, не может стать «архимедовой точкой, позволяющей сказать определенно, что моя сломанная рука для меня хуже, чем твой булавочный укол для тебя»[3]. Чувствительность к боли одного человека может быть на-

[1] См.: *Brandt R.* Theory of the Good and the Right. Oxford : Clarendon press, 1979. P. 110—129.

[1] См. современную дискуссию о высших наслаждениях: *Riley J.* Is Qualitative Hedonism Incoherent? // Utilitas. 1999. Vol. 11. № 3. P. 347—358; *Ryberg J.* Higher and Lower Pleasures — Doubts on Justification // Ethical Theory and Moral Practice. 2002. Vol. 5. 415—429.

[2] *Smart J. J.* An Outline of a System of Utilitarian Ethics. P. 24—25.

[3] *Goodin R. E.* Utility and the Good // A Companion to Ethics / ed. by P. Singer. Cambridge : Blackwell. 1993. P. 245.

столько больше, чем чувствительность другого, что укол будет весить на беспристрастных утилитаристских весах не меньше, а больше, чем сломанная рука. Это не исключено, но и недоказуемо. В утилитаристской этике и близкой к ней экономической теории благосостояния эта проблема получила название «проблема межличностных сравнений».

Вторая группа проблем связана с тем, что суммирование положительных и отрицательных переживаний разных людей ведет к некоторым следствиям, которые не приемлемы для общераспространенных моральных представлений. Прежде всего оно создает преференции в пользу людей, которые от природы или в результате специфического жизненного опыта имеют повышенную чувствительность по отношению к удовольствию или страданию. Особенно противоречивыми с нравственной точки зрения являются преференции, которые порождает повышенная чувствительность к удовольствию. Это можно продемонстрировать с помощью мысленного эксперимента «монстр полезности». В свете утилитаристкой этики человек, обладающий многократно превосходящими средний уровень способностями к получению удовольствий (к извлечению полезности из определенной порции ресурсов), имел бы полное моральное право на такую долю ресурсов, которая многократно больше доли любого среднего человека. Еще более абсурдным является другое следствие: если бы какой-то из «монстров полезности» получал удовольствие от страданий других людей, то причинение таких страданий было бы морально оправданным. Второй парадокс суммирования индивидуальных индексов счастья (удовлетворения желаний) связан с выбором способов увеличения полезности. Рост суммарной полезности может опираться как на меры по увеличению уровней индивидуального благосостояния, так и на меры по увеличению количества субъектов, способных к переживанию счастья (удовлетворению желаний). Между этими способами нет никакого ценностного различия. В подобной перспективе нищее и большое сообщество может оказаться лучше материально благополучного, но небольшого, а значит переход от благополучия, сопряженного с контролем над численностью населения, к нищете при неконтролируемом демографическом росте или при его стимулировании будет допустимым или даже морально обязательным (так называемый «отвратительный вывод»). Наконец, суммирование полезности, предполагающее возможность обеспечивать благосостояние большинства за счет потерь или сохранения низкого уровня благосостояния меньшинства, может санкционировать самые вопиющие социальные

неравенства, эксплуатацию и подавление. Это обстоятельство создает третий парадокс суммирования.

Каковы возможные способы преодоления этих трудностей, предложенные самой утилитаристской этикой. Одним из наиболее эффективных способов обойти проблему межличностных сравнений является переход к ординалистской интерпретации полезности (ординалистская версия утилитаризма разработана К. Эрроу)[1]. Исследователь может отказаться от обсуждения относительной интенсивности желаний отдельного человека и разных людей, ограничившись учетом артикулированного ими порядка предпочтений. В определенный момент времени ситуация А предпочтительна для меня ситуации В, а та в свою очередь, предпочтительна ситуации С. Никакие количественные индексы этим ситуациям можно не приписывать. Ординалистская интерпретация полезности отвечает отчасти и на другие проблемы суммирования. Так, повышенная чувствительность к удовольствиям «монстров полезности» теряет на ее фоне всякую моральную значимость. Однако дело в том, что на основе порядка индивидуальных предпочтений оказывается крайне сложно установить порядок предпочтений для определенного сообщества в целом. Знаменитый «парадокс голосования» свидетельствует об этом чрезвычайно ярко. В том случае, если предпочтения лица *a* в отношении трех альтернатив будут A>B>C, лица *b* — B> C>A, лица *c* — C> A>B, то способом определения коллективного приоритета может быть лишь двухэтапное голосование. Сначала — по поводу одной пары альтернатив, а затем — по поводу победившего на первом этапе и еще не ставившегося на голосование варианта. Исход такой процедуры будет зависеть исключительно от того, какая из пар окажется первой поставлена голосование (т.е. от случайного фактора). В той же мере случайным (или же пристрастным) будет вывод о максимальной полезности для группы *abc*.

Преодоление проблемы межличностных сравнений может вестись и на другом направлении — доказательства ее малой значимости для суммирования. Так, Дж. Харсаньи полагает, что для осуществления межличностных сравнений нам достаточно изучить словесно артикулируемые предпочтения других людей, совокупность внешних выражений этих предпочтений в их поведении, а затем осуществить воображаемое проникновение в их сознание. Случаев, когда такая методика подводит, в реальной практике не

[1] См.: *Эрроу К. Дж.* Коллективный выбор и индивидуальные ценности. М. : ГУ–ВШЭ, 2004; *Arrow K. J.* Some Ordinalist-Utilitarian Notes on Rawls's Theory of Justice // Journal of Philosophy. 1973. Vol. LXX. № 9. P. 245–263.

так много. Лишь экзотические формы культурного опыта вызывают сомнение в перспективе межличностных сравнений. Это, по мнению Дж. Харсаньи, позволяет сохранить права за умеренным кардинализмом (интерпретацией полезности в качестве величины, интенсивность которой может быть измерена)[1].

Для предотвращения выводов, противоречащих нравственной интуиции, господствовавший в классическом утилитаризме принцип увеличения совокупной полезности заменяется на иные принципы или модифицируется. Одним из замещающих принципов является принцип «средней полезности», который требует исчислять удовлетворенность предпочтений на душу населения (Дж. Дж. Смарт, Дж. Харсаньи). При его применении лишаются моральной санкции экстенсивные стратегии роста удовлетворенности предпочтений. Другим субститутом является принцип В. Парето, часто, но не всегда совмещающийся с ординалистской интерпретацией полезности. В соответствии с ним действие оправдано, если в его результате хотя бы один человек увеличивает удовлетворенность своих предпочтений, а остальные ее не уменьшают. Принцип В. Парето автоматически гарантирует внимание к благосостоянию каждого человека, чей интерес затронут определенным действием. Он не дает возможности жертвовать единицами ради общего блага. Однако его существенным недостатком является то обстоятельство, что сам он серьезно противоречит нравственной интуиции. Ведь он запрещает ухудшать положение отдельных индивидов в сравнении с определенным status quo и, значит, способствует сохранению тех ситуаций, традиций или институтов, которые предполагают неравенство, эксплуатацию и подавление. Принцип В. Парето категорически запрещает осуществлять мероприятия, которые ведут к росту благосостояния большого количества людей, если эти мероприятия требуют даже минимальных потерь меньшинства. Он сохраняет свой консервативный заряд даже в том случае, когда это меньшинство осуществляет диктатуру или присвоило себе львиную долю материальных ресурсов. Выходом из этого положения считается правило компенсации людей, проигравших от не соответствующего принципу В. Парето изменения (так называемое правило Калдора-Хикса)[2].

[1] *Харсаньи Дж.* Межличностные сравнения полезности // Экономическая теория / под ред. Дж. Итуэлла, М. Милгейта, П. Ньюмена. М. : ИНФРА-М, 2004. С. 447—454.

[2] *Hicks J.* The Foundations of Welfare Economics // Economic Journal. Vol. 49. №. 196. P. 696—712; *Kaldor N.* Welfare Propositions of Interpersonal Comparisons of Utility // Economic Journal. Vol. 49. №. 195. P. 549—552.

Но его оправданность тоже стоит под вопросом: не означает ли полная компенсация проигравших того, что положение вообще не изменилось? Одной из самых известных модификаций или конкретизаций принципа совокупной полезности является требование обязательного учета известной уже классическим утилитаристам тенденции «убывания предельной полезности». Эта тенденция состоит в том, что удовлетворение от каждой новой порции некоего блага («предельная полезность») имеет тенденцию к уменьшению пропорционально уже существующей обеспеченности им реципиента. Отсюда следует, что получение неимущими определенного количества благ дает в целом больший прирост полезности, чем потеря того же количества благ избыточно обеспеченными (Р. Хеар, Р. Брандт и др.)[1]

4. Зависимость нравственной оценки действия от его последствий. Значительные трудности утилитаристской этики связаны с ее консеквенциалистским характером. Прежде всего под вопросом стоит наличие познавательных средств, которые позволяют с точностью определять относящиеся к туманной области будущего последствия отдельных действий или функционирования нормативных систем. Ни один самый мощный интеллект не способен проанализировать всю необходимую для принятия консеквенциалистского решения информацию. Однако наиболее шокирующим с этической точки зрения следствием консеквенциализма оказывается зависимость, возникающая между сугубо интеллектуальными свойствами человека, задействованными в процессе предвидения, и итоговой моральной оценкой его поведения. С точки зрения утилитаризма, моральный субъект может оказаться признан совершившим безнравственное действие, нарушившим свой долг просто в силу того, что он недостаточно искусен в деле определения отдаленных последствий своих поступков.

Отдельной проблемой является вопрос об итоговом состоянии дел, которое подлежит оценке в свете произведенной действием полезности. Необходимость выбирать такое состояние ставит утилитаристского морального субъекта в крайне двусмысленное положение. Ограничивая анализ последствий своих действий определенным моментом во времени, он снимает с себя ответственность за все, что произойдет позднее, даже если через секунду после этого момента случится спровоцированная его действиями катастрофа. Отказываясь от подобного ограничения, он сталкивается с полной неопределенностью в отношении круга затрону-

[1] *Hare R. M.* Moral Thinking. Its Levels, Method, and Point. P. 164—165; *Brandt R.* Fact, Values, and Morality. N.Y. : Cambridge univ. press, 1996. P. 206—207.

тых действием лиц и возможного влияния на них планируемого поступка. Другими словами, он лишается всяких оснований для предпочтения той или иной альтернативы. Если обсуждаемое им решение предполагает самоограничение ради тех, кто будет жить в будущем, как это происходит при использовании общего достояния нации или человечества, то отсутствие отчетливого и ограниченного временного горизонта расчетов диктует абсолютную жертвенность со стороны ныне живущих людей. Ведь они ограничивают себя ради благосостояния потенциально бесконечного количества субъектов.

Ответ на некоторые трудности, связанные с предвидением будущего, дает так называемый вероятностный утилитаризм[1]. Именно он соответствует двум глубоко укорененным моральным убеждениям. Во-первых, убеждению в том, что поступок, последствия которого имеют максимальный эффект в отношении суммарного благосостояния, но могут наступить с очень небольшой степенью вероятности, не является наилучшим в моральном отношении, если его менее благотворные альтернативы обладают гораздо большими шансами воплотиться в действительности. Во-вторых, убеждению в том, что наступление маловероятных негативных последствий какого-то действия не делает его безнравственным. Вероятностный утилитаризм открывает также возможность для снижения излишней требовательности к когнитивным способностям утилитаристского морального субъекта. Он вменяет ему такой уровень определения вероятности последствий своих действий, который доступен любому взрослому человеку, чьи умственные способности находятся в пределах нормы.

Ответ на трудности, связанные с итоговым состоянием дел возникает на основе тезиса о пропорциональном убывании сегодняшней ценности будущего благосостояния (так называемое «дисконтирование будущего»). Как в индивидуальном опыте, так и по отношению к группам людей будущее счастье (удовлетворение предпочтений), как и будущее страдание, должны рассматриваться с определенным понижающим коэффициентом. Чем более отдаленными во времени являются последствия поступка, тем меньшую значимость они должны иметь в сравнении с последствиями ближайшего будущего. Это означает, что последствия определенного действия постепенно «затухают» и «растворяются» по мере дальнейшего течения времени и, начиная с какой-то точки на временной оси, ими можно пренебрегать. Среди основных аргументов пользу дисконтирования будущего — склонность к нему каждого человека, принимающего решения, касающиеся его собственной жизни, а также неустранимая неопределенность по поводу того, будут ли существовать лица, затронутые последствиями действия, в будущем. В отношении частного вопроса о материальных самоограничениях ныне живущих людей ради благосостояния людей будущего в пользу дисконтирования работает еще и такое обстоятельство, как возможность увеличивать общее достояние за счет эффективного использования ресурсов в ближайшей временной перспективе[1].

[1] Дж. Дж. Смарт оформляет вероятностный утилитаризм с помощью понятия рациональных в нравственном отношении действий, в отличие от нравственно правильных (*Smart J. J.* An Outline of a System of Utilitarian Ethics. P. 37—42, 47). См. также: *Hare R. M.* Moral Thinking. Its Levels, Method, and Point. P. 132—133.

4.4. Моральный абсолютизм

Моральный абсолютизм включает в себя абсолютно-гетерономные, абсолютно-автономные, феноменологические, интуитивные теории. Его суть заключается в провозглашении морали в качестве безусловной и самой важной основы человеческой деятельности, а стремления быть моральным — в качестве основного смыслообразующего мотива. Эта позиция была выражена Сократом, Кантом, находила выражение в стоицизме, христианской этике. Утилитаризм выступает с противоположных позиций, рассматривая мораль лишь в качестве средства достижения счастья. Для абсолютизма счастье заключается в самой добродетели, для утилитаризма добродетель — лишь путь к счастью. Это, конечно, крайние варианты формулирования того и другого подхода. В современной этике эти крайности смягчаются, в отдельных тезисах движутся навстречу друг другу. Но дилемма все равно остается.

При абсолютистском подходе к морали утверждается, что есть такие незыблемые нравственные принципы, которые не должны нарушаться ни при каких условиях. Их происхождение может объясняться по-разному. В *абсолютно-гетерономных теориях* нравственность часто непосредственно выводится из Божественной воли, а приоритет морального мотива утверждается на основе представления о справедливом воздаянии, о том, что Бог судит человека прежде всего именно за его нравственные дела. В других концепциях Абсолют рассматривается как то, что постоянно

[1] *Broom J.* Ethics out of Economics. N.Y. : Cambridge univ. press, 2004. P. 44—67; *Cowen T., Parfit D.* Against the Social Discount Rate // Justice Between Age Groups and Generations / ed. by P. Laslett, J. Fishkin. New Haven : Yale univ. press, 1992. P. 144—161.

оказывает влияние на весь ход развивающихся в несовершенной реальности процессов, он создает такую природу человека, в которой изначально заложены черты абсолютной нравственности, например дано чувство стыда, стремление к нравственному совершенству, как считал В. Соловьев, или печаль и скорбь, как считал М. Унамуно, полагавший, что именно эти качества свидетельствуют о зависимости человеческого бытия от Абсолюта. Абсолютно-интуитивные концепции исходят из идеи приоритета морального добра или долга над всеми другими, прагматическими мотивами бытия.

В *абсолютистских автономных концепциях* делается попытка выведения приоритета морального мотива из способности человеческого разума, из самой мыслительной формы, в которой предельное обобщение представляется как свидетельство практического значения объединения, наличия моральной связи между людьми. Автономный подход к морали был впервые реализован И. Кантом. Его идеи необходимо рассмотреть здесь более подробно, так как именно кантианский подход заложил ряд основополагающих тенденций в развитии современной этике. В частности, именно кантианская методология заложила основы для возникновения ценностного сознания в его абсолютистской форме, именно с Кантом связываются практические подходы к рассмотрению основ теории справедливости (Ролз) и этики дискурса, являющейся одной из ведущих этических теорий современности. Даже современные утилитарные теории (в принципе противоположные абсолютистским) используют некоторые кантовские приемы, в частности правило универсализации для проверки гипотетических императивов на их всеобщую приемлемость

Как известно, одна из центральных идей Канта заключалась в том, что процесс познания не представляет собой простого описания объекта познания, даже если под описанием считать не выявление одних только внешних его сторон, а проникновение к внутренним связям и отношением. В отличие от Аристотеля Кант не считал, что сущность просто выводится из явлений. Для него сущность в принципе относится к трансцендентному миру, который до конца никогда недоступен для субъекта познания. Познание, по Канту, предполагает интерпретацию явлений, осуществляемую за счет априорных познавательных способностей субъекта. Это означает установление некоторой связи между объектом и познающим субъектом. Но означает ли это, что субъект в какой-то мере приближается к сущности в процессе познания. Ясного ответа на этот вопрос у Канта нет, но мы можем порассуждать здесь за него самого и в значительной степени позитивно ответить на этот вопрос (с той, однако оговоркой, что это познание особого рода, через собственные моральные способности). Позитивный ответ будет определяться тем, что сам человек согласно Канту принадлежит не только к миру явлений, миру ноуменов, но и к трансцендентному миру вещей самих по себе, к миру свободы. Следовательно, в себе самом он несет черты этого мира и черты той причинности, которая в данном мире имеет место.

Тогда интерпретация мира со стороны субъекта одновременно есть и приближение к его сущности. Во всех деталях эта сущность, конечно, не может быть понята, но в некоторых отношениях она может быть схвачена субъектом, прежде всего через идею свободы. Далее — через идею свободной воли, или, иначе говоря, через идею Творца. Как показывает Кант в работе «Религия в пределах только разума», человек фактически оказывается таким же творцом желаемого им мира, каким мог быть и его реальный Творец, а Кант, как известно, допускает идею Бога как постулат практического разума. Но тогда то представление о совершенстве интеллигибельного мира, которое формулирует сам человек, должно соответствовать и самому этому реальному миру, более того, подтверждение тому, что такой мир существует, можно найти в реальных поступках людей. Это как раз и есть поступки согласно моральной максиме, такие поступки, в которых личный интерес согласно Канту никак не представлен. Они не могут быть поняты в утилитарном смысле, и следовательно, единственным объяснением их совершения может быть только признание реальности интеллигибельного мира, влиянием факта принадлежности человека к этому миру на его поступки.

Философская мысль до Канта в своих наиболее радикальных концепциях дошла до идеи свободы как выбора в цепи причин, т.е. свободы в реализации определенных возможностей, заложенных условиями бытия в причинно обусловленном мире. Свобода эта, правда, понималась весьма ограниченно даже в радикальных концепциях. В принципе разнообразие материального мира мыслилось, например, во французском материализме в виде случайности, порожденной отклоняющимся атомом. Разнообразие в организации общества выводилось из разнообразия природных условий (Монтескье). В более ранних концепциях разнообразие социальной жизни, по существу, объяснялось простым заблуждением.

Канта не устраивает такое понимание свободы. Он считает, что человек как субъект материального мира несвободен. Но человек как разумное существо принадлежит также к метафизи-

ческому миру ноуменов, вещей в себе, и как субъект этого мира он предстает уже как свободное существо. В обычном земном мире, где господствует внешняя причинность, свободы, по существу, нет. Но как же тогда возможно нравственное действие, ведь совершает-то его все-таки человек, жизнь которого протекает именно в земном мире? Хотя точного ответа на этот вопрос у Канта нет, общая логика его идей позволяет сделать следующий вывод. Мораль как таковая отменяет присущую миру явлений причинность. Именно поэтому в ней человек руководствуется не своими интересами, а нравственными мотивами. Соответственно в морали действует особого рода причинность, такая, которая не совместима с причинностью земной. Она заключена в разуме, в самой возможности свободного выбора, осуществляемого на основе следующих из одного только разума критерия. Это и есть нравственная свобода, обладая которой человек может действовать автономно, в том числе и против своего интереса.

После приведенного рассуждения становится также ясным и то, почему Кант уделяет основное внимание мотиву поступка, а не его результату. Результат — это итог совокупности причинно обусловленных событий, относящихся к миру необходимости. Мотив же — сфера нашего свободного выбора. Положительный результат, конечно, будет следовать за положительным мотивом, но не во всех случаях и не в полной мере, так как мир, в котором мы живем, несовершенен. Соответственно, человек не может отвечать за несовершенство этого мира в своих нравственных поступках. За мотив же он в полной мере несет ответственность.

Кант впервые в истории этики вводит процедуру мысленной универсализации поступка для контроля своего поведения. С его точки зрения, человек перед совершением любого действия должен представить, смогли бы общество или даже Вселенная, состоящая из существ, наделенных разумом, существовать, если бы все поступали так же, как собирается поступить он? Если нет, от предполагаемого поступка необходимо отказаться, так как он разрушает основы морального единства человека со всем человечеством. Это получает выражение в первой классической формулировке категорического императива: *«Поступай только согласно такой максиме, руководствуясь которой, ты в то же время можешь пожелать, чтобы она стала всеобщим законом»*[1]

Кроме данного в пределах строго формальной логики правила универсализации, Кант предлагает еще несколько формулировок

[1] *Кант И.* Основоположения метафизики нравов // *Кант И.* Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994. Т. 4. С. 195.

категорического императива. В них он стремится наполнить методику мысленной универсализации поведения более конкретным содержанием, определить сферу всеобщие законы бытия которой могли бы быть моделью контроля человеческого поведения, а также ввести принцип активности нравственной воли. В результате категорический императив приобретает следующее выражение: «*Поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице и в лице всякого другого так же как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству*»[1] (эту формулировку Кант называет второй); и третий (опять же в определении Канта) практический принцип воли: «Как высшее условие согласия ее со всеобщим практическим разумом: идея *воли каждого разумного существа как воли, устанавливающей всеобщие законы*»[2].

Во второй формулировке Кант уже фактически выходит за пределы абсолютистского подхода к морали, так как кроме чисто негативного запрета использовать человека исключительно в качестве средства, Кант определяет, здесь также и позитивные нравственные задачи, как долг человека делать вклад в общественное благо и долг развить в себе все возможные способности. Но благо — это уже вопрос телеологической, а не деонтологической этики. Невозможно делать вклад в общественное благо, не зная, что оно такое, т.е. не определяя это благо утилитарно. Основным для Канта тем не менее является именно строгий вид долга, следующий из первой формулировки императива. Другие виды дога он называет нестрогим, случайным, долгом по отношению к добродетели и т.д. В третьей формулировке мы опять имеем указание на всеобщность морали и, следовательно, ее абсолютную форму. Именно свойство воли формулировать всеобщие императивы означает ее принципиальный отказ от личного интереса, ведь в таком случае воля нуждалась бы еще в каком-то другом законе для ограничения такого интереса.

В связи с первой формулировкой императива, однако, возникает вопрос о том, что заставляет человека действовать в интересах всего общества. Аргументация Канта при попытке ответить на данный вопрос развивается в направлении исследования тех способностей разума человека, которые отличают его поведение от иных форм адаптации к реальности, характерных для природного мира. Кант считает, что сам разум дан человеку именно для того, чтобы он мог обнаружить у себя именно моральную способность. Движение воли, направленное на удовлетворение склон-

[1] *Кант И.* Основоположения метафизики нравов. С. 205.

[2] Там же. С. 208.

ностей, могло бы, с его точки зрения, быть гораздо надежнее обеспечено инстинктом. «Так как разум недостаточно приспособлен для того, чтобы уверенно вести волю в отношении ее предметов и удовлетворения всех наших потребностей (которые он сам отчасти приумножает), — отмечает Кант, — а к этой цели гораздо вернее привел бы врожденный инстинкт, и все же нам дан разум как практическая способность, т.е. как такая, которая должна иметь влияние на *волю*, — то истинное назначение его должно состоять в том, чтобы породить не волю как средство для какой-нибудь цели, а *доброю волю самое по себе*»[1]. Приведенное положение показывает, что Кант совершенно очевидно пытается вывести моральную способность из разума, который дает человеку свободу действовать независимо от природного инстинкта и который в то же время способен показать человеку его истинное, отличное от того, что определено в нем природой, назначение, т.е. назначение быть моральным существом. Таким образом, само наличие у человека разума, свидетельствует, по Канту, о некотором моральном единстве людей и о том, что такое моральное единение со всем человечеством и является истинным назначением каждого человека.

В действительности этот аргумент выглядит весьма слабым, так как в нем просто не учитываются разные по степени своего развития способы отражения действительности, не учитывается то, что разум расширяет возможности ориентировочной деятельности, дает по сравнению с инстинктом несравненно большие возможности опережающего отражения, так что его функция вполне может быть оправдана с точки зрения удовлетворения склонностей или, точнее, развивающихся вместе с развитием разных форм деятельности потребностей человека. Для Канта же разум является прежде всего именно тем, что позволяет обнаружить моральную способность и реализовать эту способность как свободный выбор надежного, целиком зависящего от самого субъекта поведения. Но, по существу, человек может действовать свободно только исходя из своего интереса. Поэтому, если это не прагматический интерес достижения счастья как удовольствия, это — некоторый высший интерес, реализация которого предполагает утверждение морали как особой привилегированной сферы бытия личности. Абсолютизм состоит, следовательно, не в процедуре универсализации (она используется и при других способах обоснования морали), а в том, что нравственный мотив считается высшим мотивом жизнедеятельности, что он следует

[1] *Кант И.* Основоположения метафизики нравов // Кант И. Собр. соч. : в 8 т. М., 1994. Т. 4. С. 164—165.

из самой процедуры универсализации и отделяется от других прагматических мотивов бытия. Последние рассматриваются как нарушающие его чистоту, превращающие действие из бескорыстного в корыстное.

Способ обоснования морали, предложенный Кантом, представляет по сравнению с утилитаризмом правила (приемлемы лишь такие правила, которые приводят к увеличению счастья наибольшего числа людей), гораздо бóльшую степень идеализации, так как у Канта мораль не рассматривается как средство для обеспечения большего счастья. Кантовская процедура универсализации может только проверить индивидуальное намерение с точки зрения степени его эгоизма, но она ничего не говорит о том, что означает быть моральным в позитивном смысле. Это порождает множество вопросов о практической применимости кантианской морали. Один из них — это вопрос о том, возможно ли развивать себя в моральном смысле, не развивая своих иных социальных способностей, которые неизбежно связаны со склонностями, с интересом утверждения собственного достоинства в практической активности.

Как представляется, попытка выделить сущность морального мотива за счет его изоляции от всякого возможного прагматического интереса неизбежно приводит к противоречию между определенными положениями, предполагающимися в исходном определении морали. Например, незаинтересованность нравственного мотива неизбежно вступает в противоречие с положением о свободе морального выбора, так как если нет личного интереса, нет и основания для свободного выбора. В таком случае возможно только безразличие, которое не является выбором. Курт Байер определяет противоречие между безусловным характером моральных требований и посылкой о том, что моральная жизнь должна быть рациональной, как «проблему рациональности»[1]. Решение данной проблемы требует вероятно более широкого подхода к пониманию морали, чем тот, который представлен в кантианской этике, т.е. для этого необходимо рассмотреть мораль не как изолированную от прагматических мотивов и всех видов социально значимых способностей человека, а наоборот, как кооперирующуюся с мотивами внеморального характера, способную изменить направление действия этих мотивов, усилить их и т.д.

Шопенгауэр правильно обратил внимание на то, что отношение к себе предвосхищает отношение к другому в моральном

[1] *Baier K.* The Rational and Moral Order : Chicago and la Sall // Open Court. 1995. P. 4—7.

действии. Он подтверждает это, ссылаясь на положения христианской этики. «Невозможность нарушения обязанности любви к себе, — отмечает он, — предполагается уже в высшем завете христианской морали: «Возлюби ближнего твоего, как самого себя», так что любовь, какую каждый питает к самому себе, заранее принята за maximum и условие всякой другой любви»[1]. Ясно, что бескорыстное нравственное деяние получает высшую моральную оценку по сравнению с таким, в котором просматривается какая-то личная заинтересованность. Но в то же время ясно и то, что полное устранение из мотивов нравственного поступка представлений о личном счастье невозможно. Если нет представления о личном счастье, тогда нет и представлений о счастье других людей, соответственно, нет и масштаба для моральных действий в отношении других. Зачем, например, спасать кого-то от смерти, если нет уверенности в том, что жизнь сама по себе есть благо и высшая ценность? Как можно помогать другому в устройстве его жизни, в решении его жизненных проблем, если нет позитивных представлений о своих собственных целях? Где в таком случае основание для поддержки или осуждения целей других? Можно, конечно, допустить, что в основе нравственного мотива лежит исключительно подчинение долгу. Но тогда само выполнение долга превращается в механическую процедуру, лишенную нравственных исканий, убежденности, что никак не может соответствовать свободе нравственной воли.

Хотя теоретическая процедура идеализации явлений нравственной жизни позволяет выявить некоторые существенные стороны моральной регуляции (например, одинаковое отношение ко всем людям), на каком-то этапе идеализация доходит до такого предела, когда искажается сам феномен. Думается, что широко используемый в научном познании метод восхождения от абстрактного к конкретному (в качестве предварительного условия этот метод предполагает выделение из разнообразной реальности некоторой сущности) не применим в полной мере при исследовании явлений нравственной жизни. Попытка выделить моральный мотив в чистом виде неизбежно приводит к необходимости введения в теорию представления об идеальном субъекте нравственного требования (идеальном человеке, который испытывает влияние морали и хочет быть моральным). Но такого субъекта в действительности не существует. Последовательное теоретическое обоснование его существования приводит к противоречию в тех характеристиках, которые приписываются самому этому субъекту (так, отсутствие личного интереса противоречит свободному выбору). Таким образом, совершить восхождение от абстрактной сущности (т.е. от освобожденного от интереса, неэгоистичного морального мотива) к конкретной реальности свободного морального выбора не удается.

[1] *Шопенгауэр А.* Об основе морали // Свобода воли и нравственность. М.,1992. С. 141—142.

Шопенгауэр развивает свои аргументы в том же направлении. Он подчеркивает, что долг, освобожденный от личного интереса, оказывается бессодержательной абстракцией. «Повелительный голос, исходит ли он изнутри или извне, совершенно невозможно представить себе иначе, как угрожающим или обещающим; но тогда повиновение ему может быть, правда, смотря по обстоятельствам, умно или глупо, однако всегда будет носить своекорыстный характер, следовательно — лишено моральной ценности»[1]. Здесь действительно подчеркнута слабая сторона кантовской моральной философии. Человек в самом деле может свободно выбирать только то, что реально соотносится с его интересом. Последний неизбежно связан с его склонностями, но согласно кантовской позиции мы не имеем четкого представления о том, в чем заключается этот интерес. Здесь остается только одна возможность для объяснения морали: если мораль не призывает непосредственно к большему счастью, если предполагается разделение между прагматическим интересом и моральным мотивом, каждый человек должен иметь другой высший интерес, интерес быть моральным для морали самой по себе. Это конечное заключение, которое можно сделать исходя из всех кантовских рассуждений, и это заключение означает утверждение морали в качестве особой, привилегированной сферы существования индивида. Можно согласиться с Джастином Оклеем, который считает, что кантовская теория логически допускает наличие специальной моральной эмоции. «В отличие от того, что Кант говорил сам, можно допустить мысль о том, что требование, согласно которому только действие совершенное по долгу, морально хорошо совместимо с допущением, что эмоции, отличные от уважения морального закона, могут быть морально хороши, поскольку некто может быть мотивирован к действию из любви выполнения своего долга. Именно такие эмоции, возможно, наполняют человека чувством высшего счастья, которое возникает благодаря реализации чистого долга. Но в действительности чувство подобного рода очень сомнительно из-за бесконечной цепи отступлений: «я счастлив, увеличивая счастье других, они счастливы, еще более увеличивая счастье», но, что есть счастье само по себе, не ясно из такого

[1] *Шопенгауэр А.* Об основе морали. С. 139.

подхода»[1]. Если даже согласиться с Кантом в том, что нравственная воля самореализуется потому, что разум дает единственно надежный критерий поведения, независимый от склонностей, которые разнообразны, противоречивы, получается, что в своих высших нравственных проявлениях человек становится лишенным эмоций. Он фактически превращается в тот же обезличенный субъект, который соответствовал философской рефлексии высших уровней бытия человека в философии Декарта и Спинозы.

Если человек принадлежит к интеллигибельному (божественному) миру только разумом, он, собственно, не нуждается в каком-то конкретном бытии в этом мире. Нравственное совершенствование, которое совершается ради самого совершенствования, неизбежно замыкает субъект на самого себя, и здесь опять проявляет себя противоречие, связанное с невозможностью объяснения того, почему данный субъект должен заботиться об интересах других людей, т.е. почему он должен быть нравственным. Выход остается только один: приписать нравственные черты самому универсуму или его сущностной стороне, т.е. интеллигибельному миру. Но это и есть не что иное, как новая форма онтологизации морали, своеобразное объединение характеристик нравственной жизни субъекта с невидимой, но полагаемой в качестве существующей нравственной основой универсума. Такой синтез, хотя и неявно, происходит в кантовской философии. Это, во-первых, подтверждается тем, что интеллигибельный мир оказывается гарантом высшей справедливости. Сам же мир явлений постепенно развивается в сторону приближения к этому ноуменальному миру. Во-вторых, мораль оказывается основой всякого духовного опыта. Так, в «Критике способности суждения» Кант показывает, что за возможностью эстетического отношения к миру, возможностью давать эстетические оценки, не теряя предмет этих оценок, лежит в общезначимости морального закона.

Несмотря на отмеченные проблемные стороны моральной теории Канта, следует сказать, что его взгляды оказали огромное влияние на все последующее развитие этической теории. Именно благодаря Канту в теоретическую этику вошли представления о всеобщности формы выражения нравственного требования (требования морали формулируются как принципиально исполнимые для всех людей и даже для всех разумных существ Вселенной, если таковые существуют, независимо от каких-то локальных традиций) и свободе морального выбора. В работе «Религия

[1] *Oakley J.* Morality and the Emotions. Routlege, 1993. P. 86.

в пределах только разума»Кант формулирует интереснейшую методологию, связанную как раз с утверждением свободы выбора человека. Он говорит: давайте представим, какой мир могла бы создать добрая воля, если бы она была его творцом. Далее утверждаются такие черты этого мира, как совпадение счастья и заслуги, стремление человека к всевозможным целям, представление о его достоинстве. После этого человеку остается только жить в обычном мире, как если бы он принадлежал сотворенному им же самим справедливому миру. В той мере, в какой это не удается, оказываются нужны постулаты практического разума, т.е. идея Бога, бессмертия души и свободы. Но введение этих постулатов ни коим образом не снимает нравственные задачи с самого человека. Они нужны просто для того, чтобы достичь окончательной справедливости и преодолеть биологические пределы бытия человека, открыть перед ним перспективу бесконечного продолжения нравственных дел. Постулаты практического разума оказываются нужны человеку потому, что он живет в несовершенном мире. Но этот мир улучшается. Фактически он движется в сторону умополагаемого интеллигибельного мира. Это отражается в исторической теории Канта. В ней Кант утверждает, что природа имеет тайный план относительно человека: развить все его способности и создать совершенную политическую организацию. Перед самим же человеком стоит задача развиваться в качестве нравственного существа.

Теория Канта во многих смыслах стала основанием современного права. В политической теории Кант впервые выступил с идеей создания такой международной политической организации, которая исключила бы войны, дала гарантии существования большим и малым народам, обеспечила сохранность достижений всех культур. Кант первым сформулировал принцип публичности, согласно которому любая цель политической деятельности является нравственно оправданной, если ее можно открыто провозгласить.

Кантовский синтез всех форм духовной жизни на базе морали открыл путь к современному ценностному сознанию. В нем ценности не просто рассматриваются в контексте следующей из процесса познания мира значимости того или иного предмета или отношения для человека, а в смысле утверждения целей его бытия независимого от процесса познания. Такой подход очевидно заложен в кантовских постулатах практического разума.

В Баденской (фрейбургской) школе неокантианства впервые появляется понятие ценности как некоторой основы интеграции психического опыта. Но здесь оно еще носит значительный на-

лет психологизма. По мере преодоления этого психологизма ценности начинают рассматриваться в виде особого мира, отличного от мира идей в гносеологическом смысле и от материальных основ существования мира. Такая позиция была характерна для М. Шелера и Н. Гартмана. В книге «Место человека в космосе» (1928) Шелер развивает концепцию личности, основанную на противопоставлении порыва и духа. Судьба человека в историческом плане определяется, с его точки зрения, двумя силами: могущественным, но слепым жизненным порывом, и всепроникающим, обладающим способностью направлять порывы, но бессильным, не обладающим непосредственной способностью к действию духом.

Идея о том, что всепроникающий, восходящий к прафеноменам бытия дух в то же время оказывается бессильным — великая идея. Это возражение против рационализации субъекта, отвержение попытки вывести его нравственные характеристики исключительно из разума, что было характерно для Канта. Шелер понимает, что такой субъект не просто перестанет быть сильным. Он вообще перестанет быть действующим существом. Но тогда он как бы вообще перестанет быть, он не сможет переживать своей жизни и, соответственно, не сможет осуществить выход к бытию. Действительность личности согласно Шелеру дана только в ее актах, она не представлена в завершенных структурах, а постоянно проектирует себя. Философия поэтому должна исходить не из познающего субъекта, а из субъекта, живущего целостной жизнью. Если дух немощен и реальная сила в истории принадлежит инстинкту самосохранения, размножения, в общем — всему тому, что относится к выживанию рода, дух может обрести возможность для какого-либо творчества лишь в соединении с инстинктом. Путь субъективной жизни, следовательно, по необходимости оказывается путем объединения двух противоположных начал бытия. Здесь, на наш взгляд, содержится верная мысль о необходимости объединения разных составляющих жизни, реализации одних начал через другие. И как бы ни были велики основания для упрека Шелера в противопоставлении неопределенной высшей духовности и духовной активности, связанной с адаптационной деятельностью сознания, в его идее о принципиальной слабости духа заложено понимание того, что сами духовные феномены могут раскрыться только через прагматические моменты бытия.

Методология Шелера интересна тем, что высшие духовные феномены и само бытие не просто раскрываются через интуицию, отрешение от всего мешающего, как это было, например, в концепции Плотина, они, наоборот, ощущаются в обстоятельствах жизни, возбуждающих интуицию. И эти обстоятельства отнюдь не предполагают самососредоточения, ухода от мира в духе плотиновского созерцания. Наоборот, бытие постигается в реальной жизни, наполненной многообразными смыслами, возникающими из практических взаимодействий людей и их нравственных отношений. Соединение порыва и духа, наполнение духа энергией, необходимой для его существования, трактуется Шелером через заимствованную у Фрейда идею сублимации. Дух, с его точки зрения, способен управлять волениями человека. Но это происходит только в том случае, если человек, как духовное существо, находится в процессе постоянного становления, устремляется к высшим ценностям бытия. Развивая это положение, М. Шелер обращается к важной идее прагматиста У. Джеймса, согласно которой воление вызывает противоположность того, чего хочет, если вместо того, чтобы интендировать более высокую ценность, осуществление которой и заставляет забыть дурное, оно просто направляется на отрицание влечения. Отсюда делается вывод о том, что зло можно преодолеть не насилием, т.е. по существу таким же злом, а идеей, в которой заключена более высокая ценность бытия. Через идею сублимации Шелером трактуется весь процесс становления человека, происходящей вместе с саморазвитием Бога. «Становление человека демонстрирует собой *высшую* известную нам сублимацию и одновременно *интимнейшее единение всех сущностных сфер природы*»[1].

Любовь в данной концепции оказывается условием общего бытия людей, разделяющих одни и те же ценности. Но в отличие от христианской концепции само это со-разделенное бытие не предполагает ухода от реальности, никак не связано с метафизической концепцией перехода в некоторый лучший мир после смерти. Это — отрицание наличной действительности во имя устремления духа к более глубинным основаниям бытия. Аскеза, преодоление определенных желаний, оказывается необходимой духу только для того, чтобы сублимировать, приобрести от низших форм бытия энергию, необходимую для преодоления слабости, согласно Шелеру, изначально заключенной в духе. Лишь в личной самоотдаче открывается возможность знать о бытии через себя как сущего. Поэтому духовное развитие, по существу, оказывается совместным кооперативным духовным творчеством.

Это позволяет говорить о том, что через любовь раскрывается иное, заинтересованное отношение к другому человеку как

[1] *Шелер М.* Избранные произведения М., 1994. С. 174.

партнеру по совместной деятельности, духовной активности. Любовь, согласно М. Шелеру, это акт восхождения, сопровождающийся мгновенным видением ценности объекта. Но любовь может быть направлена лишь на личность как носителя ценности, а не на саму ценность. «В качестве личности человек — это прежде всего “Ordo amoris” (порядок любви), и этот факт, по Шелеру, определяет сущность личности. “Ordo amoris” — структура, весьма характерная для шелеровских построений, — мыслится как сокровенное ядро личности, как ее основная “ценностная формула”, в соответствии с которой протекает духовная жизнь человека»[1]. Линия чувств, связанная с любовью, согласно взглядам Шелера, является для человека как духовного существа более существенной, чем интеллект и воля. Любовь, связанные с ней отношения симпатии, позволяют раскрыть суть другого человека как уникального духовного существа.

Таким образом, любовь представляет собой прорыв к невидимой непосредственно сущности другого человека и может реализоваться только в со-бытии с этим человеком. В широком смысле — в совместно осуществляемым с ним творчестве. Идеи любви как основания со-бытия оказали значительное влияние на последующее развитие западной философии, в частности на концепцию диалогики отношений «Я» и «Ты» Бубера, идеи любви антропологов Г. Хенгстенберга и В. Эрлиха, концепцию Э. Мунье, сформулировавшего тезис: люблю, следовательно, существую. Мысль о любви как со-бытии, бытии в настоящем можно также найти у М. М. Пришвина: «У меня есть друг, я люблю — значит, я существую»[2].

Здесь можно фиксировать одну из важнейших черт современного ценностного сознания, проявляющуюся также у Н. Гартмана. Ценности, представленные у Шелера космическим духом, а у Гартмана — особым миром, всегда предстают перед нами как априорные. Они не даются человеку в итоге процесса познания, а могут быть схвачены лишь в некотором творческом порыве, поняты интуитивно. Такое положение дел вполне объяснимо. Если ценности выводятся из действительности, как это, например, имело место в философии Маркса, они в лучшем случае могут быть рассмотрены как относительные регулятивные идеи, но не могут быть поняты в абсолютном смысле. Иными словами, в марксизме всегда остается возможность произвести редукцию ценностей к некоторым исторически изменчивым, но всегда проявляющим себя необходимо на данной стадии развития условиям человеческого бытия. В таком случае само ценностное сознание как самостоятельная форма отношения человека к действительности ставится под сомнение. Однако в другом случае ценности всегда оказываются особым, непознаваемым научными средствами миром. Шелер специально акцентирует на этом внимание, говоря о том, что высшие стремления человека невозможно вывести ни из античной идеи формы, ни из материалистической идеи стремления человека к превентивной вооруженности.

[1] *Чухина Л. А.* Проблемы человека в философской антропологии Макса Шелера // Вопросы философии. 1978. № 12. С. 77—78.

[2] *Пришвин М. М.* Дорога к другу. Л., 1978. С. 9.

В том же ключе рассуждает и Н. Гартман. Он считал, что ценности не имеют смысла без субъекта, без осуществляющей к ним движение свободной личности. Но они ни в коем случае и не сводятся к сознанию личности. С точки зрения Гартмана, ценности представляют особый мир, движение к которому позволяет уже оформленному категориально миру подняться на новую ступень своего развития. Это, однако, невозможно без усилий человека, без акта выражения его свободной воли. Гартман справедливо обращает внимание на тот факт, что одного долженствования, одного принципа оказывается недостаточно для совершения акта морального действия. Для этого требуется еще что-то, что заключено в самой личности. «Осуществляется ли телеологическая детерминация воли ценностями или нет, это скорее всегда лишь вопрос самого решения личной воли. Тенденции долженствования как таковой вовсе не достаточно для того, чтобы детерминировать волю. К этому всегда необходимо добавить еще один фактор. И как раз он кроется в реальной личности»[1]. Так же как и Шелер, применительно к своему понятию духа, Гартман считал, что ценность сама по себе бессильна. Для ее реализации требуется творческая энергия личности. «Ценности сами по себе... не имеют силы приводить реальное в движение. Сила может прийти к ним лишь извне, причем только со стороны реальной личности, поскольку та старается в их пользу»[2].

Эта мысль Гартмана вполне понятна: человек задумывается о ценностях, тогда, когда он начинает ставить перед собой цели, и только в процессе реализации этих целей происходит и утверждение ценностей. Тем не менее проблема, над которой думал Гартман, не получает в его творчестве окончательного решения. Ведь если согласиться с тем, что тенденции долженствования самой по себе недостаточно для того, чтобы человек начал действовать, точно так же можно спросить, почему для этого достаточно

[1] *Гартман Н.* Этика. СПб. : Изд-во «Владимир Даль», 2002. С. 657.

[2] Там же. С. 658.

ценностей? Получается, что для действия ценности должны быть как-то встроены в природу человека, но тогда теряет смысл свободное волеизъявление. В другой логике ценности должны быть чем-то привлекательны для человека, но тогда суть заключена не в самих ценностях, а в том объекте, который удовлетворяет некоторую потребность и потому становится ценным (т.е. приобретает значение).

Признавая вклад названных мыслителей в аксиологию, следует признать, что ценности можно рассмотреть иначе. Они могут быть поняты вне связи с тем мистическим ареолом и априоризмом, которым наделяют их многие философы. Просто необходимо понять, что некоторая идея, которая представляет собой первоначальную оценку окружающей человека действительности, в том числе определяет и его цели деятельности, совсем не то же что идея, связанная с определенной системой социальных норм, подтвержденная практикой существования человечества в этом нормативном поле. Такая идея обладает уже совсем иным (большим) онтологическим статусом, хотя по форме она может и не отличаться от первоначальной оценки. Непонимание данного процесса изменения онтологического статуса идей в процессе развития человечества (успеха его существования) и порождает мистику ценностей.

К достоинствам рассуждения Гартмана и Шелера о ценностях следует отнести представление о том, что ценности или дух, не принадлежа непосредственно к миру материальных вещей, тем не менее реализуют себя именно в этом мире через творческую деятельность человека. В этом смысле Гартман решительно высказывается за такое понимание этики, которое не было бы связано с религией. «Потусторонняя тенденция с этической точки зрения так же контрценна, как посюсторонняя с религиозной. Она есть растрачивание и отвлечение нравственных сил от истинных ценностей и их осуществления, а потому неморальна. Для нравственного стремления всякая трансценденция — обманчивая иллюзия»[1].

Рассмотрение морали как порождения воли Божества или иного абсолюта в теоретическом плане порождает множество вопросов.

Прежде всего это вопросы связанные с характером мотивации. Выполнение воли Божества так или иначе основано на некотором корыстном интересе спасения, преодоления страдания, желании соединения с абсолютом. Но моральная ли это мотивация. Здесь несомненно представлен личный интерес, а личный интерес это

[1] *Гартман Н.* Этика. СПб. : Изд-во «Владимир Даль», 2002. С. 688.

основа развития эгоистических мотивов поведения, т.е. чего-то такого, что по определению морали противоположно.

Во-вторых, это вопрос о том, почему мир устроен таким образом, что в нем возникают греховные помыслы? В Христианстве это объясняется через известную идею грехопадения, испортившего мир и человека, выведшего его желания из под контроля разума. С этим связана так называемая моральная теодицея (оправдание Бога за то, что он допускает существование зла). Бог не мог лишить человека свободы воли, иначе он не был бы создан по образу Божьему, но свобода воли порождает возможность нарушения запрета.

В связи с протестантской идеей предопределения обсуждается также вопрос о том, почему Бог изначально создает людей несовершенными, обреченными на смерть. В таком случае возникает вопрос о том, в чем заключены цели Бога, выносящего подобный приговор.

Идея предопределения подвергалась критике со стороны многих мыслителей. В частности американский мыслитель и оратор XIX в. Р. Г. Ингерсол задавал вопросы о том, почему Бог не может скорректировать свои ошибки, если он создает кого-то несовершенным, как вообще можно предположить такие ошибки, ведь высокоинтеллектуальный ум никогда не делает плохих инвестиций. В теориях, где Абсолют порождает мир из себя в силу собственной природы, а не просто творит в качестве ничем не детерминированного волевого решения, встает вопрос о том, насколько зло может быть заключено в природе самого Абсолюта. Не есть ли это в таком случае Абсолют с некоторой трещиной. Этот упрек делался В. Соловьеву, абсолютистская позиция которого сейчас будет рассмотрена более подробно.

Соловьев критикует Гегеля за то, что у него определения мышления предстают как самостоятельная онтологическая реальность, лишенная в то же время субъективности. Для Соловьева подлинно сущее — это реальное духовное существо, а именно — Бог. В конце работы «Философские основы цельного знания» (1877) Соловьев определенно говорит, что все происходит из Бога, из Абсолюта, который содержит в себе также все имеющееся в мире многообразие, возникающее по его воли как акт его творения. «Собственно говоря, нет ни вещи о себе, ни явления, а есть единое абсолютно-сущее, которое есть и альфа и омега, единое и все, начало и конец, которое в своей всецелости заключает и абсолютное о себе бытие, и начало всех явлений, и все остальные существа и существования представляются только различными степенями его самоположения или

проявления»[1]. Но как же объяснить то, что Абсолют порождает из себя мир, зачем это ему, ведь вечно сущее, абсолютное по определению должно быть и самодостаточно. К такому выводу, собственно говоря, в итоге своего развития пришла античная философия в лице Эпикура, заявившего, что боги живут своей эгоистической самодостаточной жизнью. В системе Соловьева объяснения возникновения многообразия вещей и человека имеет принципиальное значение. Его Абсолют оказывается именно не самодостаточен. Он не просто порождает мир в результате произвольного, ничем не детерминированного акта, а именно нуждается в том, чтобы установить многообразные связи между своим единым началом и тем, что выражается во множественности. Сам Соловьев, правда, не считал, что необходимое порождение многообразия из единого начала, из истинно-сущего свидетельствует о том, что Абсолют страдает какой-то незавершенностью. Для него закономерное порождение Абсолютом многообразного мира, наоборот свидетельствует о его полноте. С точки зрения Соловьева, абсолютное, будучи единым, в то же время заключает в себе и множественность как свое другое, как свое бытие. «Если бы абсолютное оставалось только самим собою, исключая свое другое, то это другое было бы его отрицанием, и, следовательно, оно само не было бы уже абсолютным. Другими словами, если бы оно утверждало себя только как абсолютное, то именно поэтому и не могло бы быть им, ибо тогда его другое, неабсолютное, было бы вне его как его отрицание или граница, следовательно, оно было бы ограниченным, исключительным и несвободным. Таким образом, для того чтобы быть, чем оно есть, оно должно быть противоположным себя самого или единством себя и своего противоположного... Этот верховный логический закон есть только отвлеченное выражение для великого физического и морального факта любви. Любовь есть самоотрицание существа, утверждение им другого, и между тем этим самоотрицанием осуществляется его высшее самоутверждение. Отсутствие самоотрицания, или любви, т.е. эгоизм, не есть действительное самоутверждение существа, это есть только бесплодное, неудовлетворимое стремление или усилие к самоутверждению, вследствие чего эгоизм и есть источник всех страданий; действительное же самоутверждение достигается только в самоотрицании, так что оба эти определения суть необходимо противоположные себя самих. Итак, когда мы говорим, что абсолютное первоначало по самому определению своему есть единство себя и своего отрицания, то мы повторяем, только в более отвлеченной форме, слова великого апостола: Бог есть любовь»[1]. Это, наверное, важнейший вывод сделанный мыслителем в названной выше работе, показывающий, что Соловьев никогда не противопоставлял свою философскую позицию христианской.

[1] *Соловьев В. С.* Соч. : в 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 283.

На взгляды философа оказали сильное влияние ранние славянофилы (Хомяков, Киреевский). Так же, как и они, Соловьев стремился к цельному знанию. Оно, с точки зрения мыслителя, должно быть основано не только на интуиции, но и на рациональных рассуждениях. В окончательном смысле цельное знание является достижением развития человечества как единого организма. Соловьев верил в реальность всеобщего. В значительной степени в его философии представлены надындивидуальные (антиперсоналистические) начала. Это, правда, нельзя понимать как стремление к полному устранению индивидуальности. Такую, по его мнению, характерную для буддизма позицию, Соловьев принципиально отвергал. В то же время его не устраивал подход, считающий индивидуальную жизнь, индивидуальное сознание личности самодостаточным. Личность, с его точки зрения, объединяется, отождествляется с обществом силою своего мышления, а общество движется в сторону личности в том смысле, что обеспечивает условия ее свободы. Отсюда получается, что «...общество есть дополненная или расширенная личность, а личность — сжатое, или сосредоточенное, общество»[2].

Проводя философскую рефлексию человека как смертного существа, Соловьев обращает внимание на то, что животное никто не называет смертным просто в силу того, что идея смерти не является для него актуальной. Человек же не приемлет смерть и в том случае, если он эгоист, и в том случае если он альтруист. В первом случае он не хочет умирать сам, во втором — не хочет, чтобы умирали другие. Бессмертие оказывается для Соловьева принципиальным условием бытия в высшем смысле. Здесь великий русский философ решительно возражает Ницше. Для него сверхчеловек, человек, вышедший за пределы своего бытия, это человек бессмертный или воскресший. Но как это возможно? Соловьев прямо заявляет, что без помощи Бога здесь обойтись невозможно. Но обращение к Богу не единственное условие обретения бессмертия в подлинно человеческом, т.е. в духовном, смысле. Такое бессмертие, по Соловьеву, фактически означает объединение индивидуального сознания с достижениями культурной жизни всего человечества. В этом смысле — преодоление

[1] *Соловьев В. С.* Соч. : в 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 234.

[2] *Соловьев В. С.* Соч. : в 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 286.

индивидуальностью самой себя. Подтверждение этому тезису Соловьев видит в историческом процессе, в том, чем современный человек отличается от дикаря, ведущего полузвериное существование, имеющего крайне неразвитые формы духовной культуры. «...Вся история только и говорит о том, как собирательный человек делается лучше и больше самого себя, *перерастает* свою наличную действительность, отодвигая ее в прошедшее, а в настоящее вдвигая то, что еще недавно было чем-то противоположным действительности — мечтою, субъективным идеалом, утопией»[1].

С индивидуализацией, отпадением от всеобщего, в принципе связано зло. В категориях той метафизической системы, которую создает Соловьев, зло оказывается результатом ориентации мировой души — Софии на себя самое. София, или мудрость, предстает как образ заключенного в женщине творящего начала. Она есть творческая энергия, придающая миру динамику развития. Но так как именно София обеспечивает путь, эманации Абсолюта от его первоначального единства к заключенной в нем самом множественности, получается, что зло косвенно содержится в самом Абсолюте. Путь добра рассматривается Соловьевым как путь преодоления чрезмерной степени выражения индивидуального начала, возвращение к всеобщему, что и совершается в историческом процессе развития общества. С такой схемой были связаны идеи Соловьева об объединении религий, возникновении единой общечеловеческой культуры. Этот идеал Соловьев называл Богочеловечеством. Он мыслил его во вселенском масштабе как соединение материи с Божеством. Непосредственно же для человека стремление к такому идеалу означает совершенствование на основе таких ценностей, которые зовут к преодолению собственного эгоизма, к работе на благо всего общества.

Соловьев критикует Канта с позиции утверждения того, что Бог не может быть выведен из нравственности по соображениям практическим, потому что Бог и бессмертие являются ее единственным истинным основанием. «...То, что необходимо предполагается нравственной жизнью — существование Бога и бессмертия души, не есть требование чего-то другого, привходящего к нравственности, а есть ее собственная внутренняя основа, Бог и душа суть не постулаты нравственного закона, а прямые образующие силы нравственной действительности»[2]. Доказательство этого положения, правда, несмотря на соловьевскую критику

[1] *Соловьев В. С.* Соч. : в 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 629.

[2] *Соловьев В. С.* Оправдание добра // Соловьев В. С. Соч. : в 2 т. М. : Мысль, 1990. Т. 1. С. 244; 244—245.

Канта, остается тоже вполне практическим: «Тот факт, что добро не имеет для нас всеобщего и окончательного существования, что добродетель не всегда бывает действительною и *никогда* (в нашей наличной жизни) не бывает *вполне* действительною, не упраздняет, очевидно, того другого факта, что добро все-таки есть, и того третьего, что мера добра в человечестве *возрастает*»[1]. В другом месте работы «Оправдание добра» Соловьев пишет: «Спрашивается только: то, от чего я завишу, имеет смысл или нет? Если не имеет, то, значит, и мое существование, как зависящее от бессмыслицы, тоже бессмысленно, и в таком случае вовсе не приходится говорить о каких бы то ни было разумно-нравственных принципах и целях, ибо они могут иметь значение только при уверенности в смысле моего существования, только под условием разумности мировой связи, или преобладании смысла над бессмыслицей во вселенной. Если нет целесообразности в общем ходе мировых явлений, то не может быть целесообразной и та часть этого процесса, которую составляют человеческие поступки, определяемые нравственными правилами; а в таком случае не могут устоять и эти правила, как ни к чему не ведущие, ничем не оправдываемые»[2]. Отсюда предельно ясно, что если без допущения идеи целесообразности (для Соловьева — как вносимой в мир посредством Божественной воли) нравственность невозможна, такую целесообразность следует принять, и фактически получается, что по соображениям именно практическим.

Касаясь же самого практического соображения, к которому апеллирует Соловьев, то следует подчеркнуть: для находящегося в нормальном психическом состоянии человека его связь с культурой, с жизнью прошлых и будущих поколений, желание оставить о себе память в сознании потомков (об этом также свидетельствует широко распространенный в философской литературе жанр исповеди) является несомненным. Эта важнейшая составляющая жизни человека и фиксируется в ценностном сознании.

Многие сторонники абсолютной морали считают, что наиболее фундаментальные моральные принципы вообще не нуждаются в каком-либо рациональном обосновании. Здесь стоит упомянуть еще две концепции. Это *интуитивизм* Дж. Мура, который считал, что добро можно постичь только интуитивно. Ошибка всех предшествующих теорий, с его точки зрения, заключалась в том, что добро выводилось из чего-то внешнего по отношению к нему, например из критерия возрастания сча-

[1] *Соловьев В. С.* Оправдание добра. С. 245.

[2] Там же. С. 1119.

стья, достижения блага и т.д. Интуитивное постижение добра снимает эту проблему, но делает добро рационально непостижимым. Мур, однако, сохраняет в своей теории принцип возрастания добра. Поэтому его концепцию называют иногда идеальным утилитаризмом. Данный принцип был отброшен в теории так называемого *деонтологического интуитивизма*, представленной, например, Д. Россом. Деонтологический интуитивизм исходит из определяющего значения долга в нравственном поведении. Долг здесь не зависит от любых прагматических целей, в том числе от критерия возрастания добра. Постичь его опять же можно только интуитивно.

Желание отделить мораль от прагматических мотивов бытия вполне понятно. Есть ситуации, в которых человек действует не только вопреки своему интересу, но и вообще вопреки здравому смыслу. Это, например, описанная П. А. Кропоткиным ситуация, когда английские моряки пытались спасти плачущего ребенка, взобравшегося на мачту утонувшего корабля, зная, что выйти в море на плоскодонной лодке в шторм невозможно. Попытки спасения продолжались всю ночь, хотя моряки видели неудачу каждой попытки, сопровождавшейся гибелью их товарищей. К утру ребенка спас проплывающий мимо корабль[1]. Абсолютистская мораль в принципе отражает факт проявления нравственных мотивов в таких критических ситуациях, когда требуется отдать жизнь за других, и даже тогда, когда сам факт такого самопожертвования кажется не имеющим смысла в утилитарном плане. Однако основанная на интуитивизме и абсолютизме методология в своем логическом продолжении приводит к фактическому утверждению безответственности личности за результаты своего поступка (она как бы работает только тогда, когда человек не обращается к логике). Необходимость нравственного поступка при абсолютистском подходе оправдывается прежде всего перед самим собой. Однако при этом полагается, что по каким-то непонятным законам человек поступает не во имя себя, а во имя других. Это, конечно, необходимо при совершении нравственных действий, но недостаточно в практическом плане, так как фактически снимает иное представление о долге. Речь идет о долге перед самим собой в смысле заботы о собственной безопасности и развитии в себе способностей, необходимых для общества. Если не реализован такой долг перед самим собой (соотнесенный, конечно, тем не менее с общественными требованиями), допустим, не сформировано умение обращаться с оружием, то в ситуациях, где это умение необходимо,

[1] См.: *Кропоткин П. А.* Этика. М., 1991. С. 277.

оказывается невозможно выполнить и долг перед другими. Данное обстоятельство как раз и не учитывается при абсолютистском подходе к морали. Интуитивист Д. Росс, например, предполагает, что окружающая человека реальность настолько сложна, что он может действовать лишь исходя из предполагаемой им самим ситуации и ни в коей мере не отвечает за последствия своих поступков, потому что прогнозировать развитие реальности нельзя.

Как уже говорилось, оценка поступка по его мотиву была характерна и для Канта. Он прямо утверждает, что «поступок из чувства долга имеет свою моральную ценность не в *той цели*, которая может быть посредством него достигнута, а в той максиме, согласно которой решено было его совершить»[1]. Такой вывод вполне понятен. Строго говоря, для того чтобы неограниченно универсализовать свое поведение, допуская оценку практических последствий, нужно было бы рассуждать за всю Вселенную и обладать всем знанием о процессах, происходящих в этой Вселенной. Но такого знания человек как эмпирический субъект не имеет. Он может отвечать только за свой собственный разум. События же, разворачивающиеся в причинно обусловленном мире, не имеют отношения к данному разуму и выводимой из него нравственной свободе. Отсюда и получается, что человек ответственен только за мотив, а не за результат поступка.

Наиболее характерным для абсолютистских теорий является именно первенство долга по отношению к добру, счастью и т.д. В западной теории деонтологию, т.е. учение о долге, выделяют иногда в качестве самостоятельного способа обоснования морали. Теория Росса может быть примером построения моральной концепции на базе долга как исходной категории. Но подобные концепции относительно редки. Чаще всего долг сочетается с другими категориями, раскрывающими механизмы его постижения. В абсолютистских концепциях он тем не менее всегда возвышается над прагматическими мотивами бытия, требует своего безусловного выполнения даже при необъяснимости поведения с точки зрения рационально понятой общественной целесообразности или личного блага.

В критических ситуациях действия, когда надо решительно отказаться от своего интереса, скажем, не совершать предательства, не поддаваться привлекательным, но разрушающим личность желаниям, мораль предстает своими абсолютными чертами. Абсолютизм в данном случае как бы представляет собой концентри-

[1] *Кант И.* Основоположения метафизики нравов. // Кант И. Собр. соч. : в 8 т. Т. 4. М. : Чоро, 1994. С. 169.

рованное выражение опыта осуществляемой людьми совместной жизни. Отдельный человек оказывается должен следовать такому опыту даже в том случае, если он не способен объяснить его рационально или если это в принципе нельзя сделать на рациональной основе.

Данные абсолютистские черты морали, при которых она в основном выступает в форме радикальных запретов, получают разработку в трудах академика А. А. Гусейнова, через вводимое им понятие «негативная этика»[1].

4.5. Этика дискурса

Этика дискурса, также как теория Ролза, может быть классифицирована в качестве конвенциального подхода к обоснованию морали. Но в ней используется иная по сравнению с Ролзом методология, в частности утверждается что одинокий мыслитель принципиально не может выработать приемлемые представления о справедливости и для этого требуется процедура достижения согласия между многими, а в идеале — между всеми людьми. Таким образом признается необходимость договора, хотя и не в том виде, как это представлялось Гоббсу или Локку, т.е. не как договора, заключенного в какой-то конкретный исторический период развития общества, связанный с возникновением государства. Для этики дискурса договор может быть понят как постоянная процедура достижения частичного консенсуса между людьми по поводу всех волнующих их вопросов общественного развития.

Современное общество столкнулось с новыми реальностями, явившимися новым вызовом этической теории. Он прежде всего связан с определением степени ответственности отдельного человека за те процессы, которые совершаются в обществе, за те политические решения, которые принимаются правительствами. По существу, это проблема того, как организована связь между отдельной личностью и более крупными общественными субъектами, какие свои субъективные свойства и как человек соглашается передать или просто оказывается вынужденным передать политическим партиям, правительствам, органам правопорядка и т.д. Исторически данная проблема осмысливалась в связи с рассмотрением положения человека в условиях развития крупных корпораций, монополистических объединений

[1] См. *Гусейнов А. А.* Сослагательное наклонение морали // Вопросы философии. 2001. № 5.

в экономике, образованием мощных бюрократически организованных властных структур, работой средств массовой информации, способных оказывать сильное влияние на общественное мнение. Эта было осмыслено М. Вебером с помощью понятия рациональности.

Предельно рационально организованное общество, с его точки зрения, фактически устраняет свободу, ограничивает условия деятельности человека рациональными правилами, приобретающими по отношению к индивиду самодовлеющий характер. Данное направление исследования получило далее развитие в трудах философов франкфуртской школы (М. Хоркхаймер, Т. Адорно, Г. Маркузе). Одним из выводов критической теории, разработанной в Хоркхаймером, было как раз утверждение полного подчинения человека обезличенным общественным структурам. Попытка противостоять этой тенденции развития породила негативную диалектику Адорно, выразилась в идее радикального отказа у Маркузе.

Франкфуртской школой был проведен критический анализ институтов современного общества, осуществлялась критика позитивизма, претендующего на рациональность, но по существу лишь описывающего действительность, без высказывания к ней отношения, в том числе и нравственного. Мыслители, принадлежавшие к данной школе, сделали важный вывод о том, что научное исследование не может быть простым описанием реальности, не может иметь в своей основе лишь эмпирические основания. В этом плане ими критиковалась эмпирическая социология, по существу, критиковалась идея отказа в науке от ценностных суждений. Но, внеся значительный вклад в разработку проблемы отчуждения, показав, как происходит растворение личности в безличных общественных структурах, эти мыслители не сформулировали каких-то определенных позитивных выводов о возможности создать такое общество, в котором феномен обезличивания человека был бы преодолен. Между тем имеется насущная потребность решить именно эту проблему. Тем более, что современная ситуация все яснее показывает, что, хотя человек во многом и подчинен некоторым глобальным структурам, влияние отдельного действия на развитие мировых процессов возрастает. В условиях развитых технологий отдельная ошибка того или иного лица может привести к глобальным техногенным катастрофам или же породить так называемый эффект домино, когда исходная причина какого-то сбоя в экономике или отдельное действие политического характера, например террористический акт, может породить цепь намного превосходящих масштаб первого

действия последствий. Все это требует разработку новой морали, в которой предлагаются позитивные критерии решения конфликтных ситуаций, определяется мера реальной ответственности каждой отдельной личности, формируется такое мышление, в котором человек чувствует себя сопричастным развивающимся глобальным процессам и готов предпринимать действия, направленные на локализацию их негативных последствий. Популярная в начале и середине XX в. экзистенциальная философия, претендующая на выражение личностных начал человеческого бытия, не отвечает запросам современного общества именно из-за своего сугубо индивидуалистического характера, из-за невозможности определения реальной меры ответственности.

Этика дискурса как раз и представляет попытку дать ответ на новые запросы, показать, как в современных условиях возможна глобальная этика человеческого сообщества и как нравственный выбор может быть действенным и ответственным. Философы данного направления в значительной степени продолжают использовать кантовскую методологию, в частности — его процедуру универсализации, представление о человеке и человечестве как цели, но пытаются преодолеть заключенный в этой методологии формализм, и прежде всего — разделение интеллигибельного (ноуменального) и феноменального миров, а также изоляцию морального мотива от личного интереса.

Универсализация в этом смысле не означает, что каждый должен мысленно представлять, могли бы другие вести себя так же, как и он. Она означает лишь то, что предлагаемые для общего использования правила поведения, и не только моральные, например правила политической жизни, должны выдерживать проверку критерия универсализации, т.е. должны рассматриваться любым лицом, предлагающим эти нормы, как правила, приемлемые для других. Второй основной посылкой этики дискурса является идея отбора используемых в обществе правил в процедуре дискурса, т.е. реального разговора, в котором высказываются различные мнения, выражается желание выслушивать мнения других и осуществляется процедура поиска общего согласия.

Этика дискурса также использует сходный с идеями Стросона аргумент о том, что в обыденном языке можно найти некоторый общезначимый смысл понимания того, что такое мораль. С точки зрения одного из основателей этой этики К. О. Апеля, то, что мы начинаем говорить о морали, т.е. вступаем в дискурс, означает, что все мы уже имеем некоторые исходные представления. Данные идеи явились развитием представлений М. Хайдеггера, П. Стросона и Витгенштейна. Но мысли этих философов представлены не непосредственно, а в «снятом», преобразованном виде. Так, Апеля не устраивает субъективизм Хайдеггера в его трактовке смыслов бытия. У Витгенштейна его привлекает идея интерсубъективного характера языковых норм, но не устраивает произвольность языковых каркасов. Апель склоняется к мысли о том, что «в конечном счете, содержание точных понятий, введение которых становится возможным благодаря семантической системе, равно как и содержание значения правил, конститутивных для самой семантической системы, заимствуется из мышления, оперирующего значениями обыденного языка»[1].

Принципиальным для этики дискурса становится идея предпочтения коммуникативного действия стратегическому. Ю. Хабермас, прямо определяющий свою этическую теорию как этику дискурса, следующим образом определяет различие между стратегическим и коммуникативным действием: «В то время как в стратегическом действии один *воздействует* на другого эмпирически, угрожая применением санкций или рисуя перспективы вознаграждения для того, чтобы *понудить* его к продолжению столь желанного общения, в коммуникативном действии один предлагает другому *рациональные мотивы* присоединения к нему в силу скрепляющего иллокутивного эффекта, которым обладает приглашение к речевому акту»[2].

В случае добровольного согласия на участие в дискурсе между собственно речевыми актами и действиями не оказывается принципиальной разницы, так как говорящий принимает на себя обязательства действовать в соответствии с предложенными им же самим критериями и допускает, что эти критерии будут приемлемыми и для других. Он предполагает возможность коррекции собственного представления и организации совместного действия, т.е. собственно дискурса, направленного на такую коррекцию. «Опираясь на базу значимостей, участвующих в коммуникации, которая нацелена на достижение понимания, говорящий может... принимая на себя гарантии подкрепления какого-либо допускающего критику притязания на значимость, побудить слушателя принять его приглашение к речевому акту и вместе с тем достичь скрепляющего эффекта, обеспечивающего присоединение слушателя к процессу интеракции в целях продолжения последнего»[3].

Конечно, между действием, направленным на обсуждение моральной проблематики, и иным практическим действием, подчи-

---

1 *Апель К.-О.* Трансформация философии. М. : Логос, 2001. С. 41.

2 *Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб., 2000, С. 92.

3 Там же. С. 93.

ненным моральным критериям, есть вполне ощутимая разница. Но ведь еще Сократ говорил о том, что в морали невозможно знать и не действовать. В пределах этики Сократа подтверждение этого тезиса вызывает определенные сложности. Они связаны с предельно абсолютистским характером его этики, с утверждением о том, что для счастья достаточно одной добродетели. В таком случае мораль существует как бы ради самой морали. В современной этике такого утверждения не делается. За человеком признается право действовать ради удовлетворения своего интереса, и это вполне объясняет то, почему он непременно будет действовать, а не ограничится лишь обсуждением нравственных проблем. Но действие, направленное на удовлетворение собственного интереса, тем не менее рассматривается в этике дискурса как такое, которое может осуществляться лишь по нравственным канонам, несущим на себе определенные черты морального абсолютизма, т.е. по таким канонам, которые, будучи признаны участниками дискурса, уже никогда не будут нарушаться.

Такая постановка вопроса потребовала некоторой коррекции кантовского категорического императива. В представлении Хабермаса, он должен иметь следующий вид: «Моральный принцип понимается таким образом, что он исключает как недействительные те нормы, которые не могли бы получить квалифицированного одобрения у всех, кого они, возможно, касаются, Облегчающий достижение консенсуса связующий принцип должен, таким образом, твердо установить, что в качестве действенных принимаются только те нормы, которые выражают *всеобщую волю*: они должны, как вновь и вновь утверждает Кант, годиться для «всеобщего закона». Категорический императив можно понимать как принцип, который требует, чтобы *способы действия* и определяющие действие *максимы* и соответственно учитываемые ими (а значит, и воплощаемые в нормах действий) *интересы* допускали обобщение»[1]. Исходный принцип морали, основанный на переформулированном в представленном выше виде кантовском императиве, и позволяет вести дискурс.

Философы, развивающие этику дискурса, пытаются преодолеть не подтвержденные практической жизнью метафизически построения мыслителей прошлого, использовав в то же время их методологию, сохранив значение процедуры мысленной универсализации поведения для проверки принимаемых моральных решений на их общую приемлемость, и значение особым образом понятого трансцендентного. Прежде всего это относится к Канту, а также к Кольбергу.

[1] *Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие. С. 100.

Согласно Кольбергу в своем развитии личность проходит шесть стадий, включенных в три базовых уровня: доконвенциональный, конвенциональный и постконвенциональный. На первом уровне нравственные представления строятся на исходных чувствах вражды, привязанности справедливости. На втором уровне определяются устойчивые нормативные отношения. На третьем — представлены претендующие на универсальность принципы морали. Апель считал линию рассуждения Кольберга незавершенной, не показывающей как в универсальном общезначимом смысле могут быть обоснованы наиболее общие моральные принципы. Хотя у Кольберга выделялась седьмая стадия развития личности, которую он связывал с религией, Апель, по-видимому, считал такое решение недостаточным и упрекал Кольберга в том, что он останавливается на шестой стадии.

Апель считал, что на седьмой стадии должно быть найдено предельное основание морали или осуществлено ее трансцендентальное обоснование. Путь решения этого вопроса он увидел в методике рассуждения предложенной американским прагматистом Ч. Пирсом применительно к вопросам развития научного знания. Ч. Пирс, как известно, уделял значительное внимание этике научного сообщества. Он считал, что этическое отношение предшествует собственно научному поиску. Апель высоко оценивает взгляды Пирса и даже посвящает исследованию творчества Пирса специальную работу под названием «Чарльз Пирс: от прагматизма к прагматицизму». С точки зрения Апеля, для Пирса является принципиальным заключенный в научном знании фаллибилизм, т.е. представление о том, что всякое научное знание обладает лишь относительной истиной и приобретается за счет отбора выраженного в гипотезах вероятностного представления. Апель показывает, что фаллибилизм выражает важный аспект позднего прагматизма Пирса. Он может быть охарактеризован в терминах «критического здравого смысла». Последнее предполагает, что любые научные утверждения, какими бы достоверными они ни казались и как бы они ни подтверждались другими соотносимыми с ними положениями науки и индуктивными выводами, исходят из предварительного допущения, содержащегося в самом выводе. «Даже наиболее фундаментальные, практически несомненные посылки предварительно предполагаются в этих (научных) выводах, такие как, например, что есть реальные вещи, что они воздействуют на наши ощущения»[1]. По существу, эти допущения следуют из здравого смысла и предполагают согласие

[1] *Apel K.-O.* Charles S. Peirce From Pragmatism to Pragmaticism. University of Massachusetts. Amherst, 1981. P. 36.

между людьми, определенного рода консенсус, который достигается постепенно, в историческом времени благодаря сравнению разных мнений и отбору наиболее достоверных представлений.

Как отмечает Апель, Пирс понимал развитие науки именно в смысле учета интересов научного сообщества, принятия во внимание всех высказанных идей, что постепенно ведет к более полному пониманию[1]. Достижение знания через научное общение предполагает активно участвующих в поиске людей, которые являются не только учеными, но выступают также как носители определенной морали и определенных политических представлений. По мнению Апеля, на этом пути открывается возможность дополнительной интерпретации идей Пирса, выходящая за рамки его собственно научных представлений. «...Будущее, — отмечает Апель, — поскольку оно представлено человеческими существами, так же, как воспитание, представленное через педагогическое понятие учеников, не может быть на практике рассмотрено просто как объект возможных манипуляций до такой степени, которая уже ничем не детерминирована. Та степень, до которой манипуляция возможна или желательна, с точки зрения социальной технологии, предполагает коммуникативное понимание между тем, кто производит манипуляцию, и тем, кто, как предполагается, становится субъектом планового управления в будущем»[2]. Любые преобразования при таком подходе не могут не только устранить того или иного человека в смысле прекращения его физического существования, они не должны также грубо попирать его интересы.

Это означает, что носители интересов должны быть принципиально согласны на те преобразования, которые с этими интересами будут произведены, они должны понять, что их собственный интерес заключается в возможности таких преобразований. Этим коммуникативное действие, собственно, и отличается от стратегического.

Апель, таким образом, рассматривает проблему общественной коммуникации гораздо шире, чем это полагал возможным сделать Пирс, относящий свою этику главным образом к жизни научного сообщества. Методология, предполагающая апелляцию к языковому контексту, общению для трансцендентального обоснования априорных положений научного знания, заранее предполагаемых в выводе, переносится Апелем на нравственные понятия. По его собственным словам, «в проблеме коммуникации, которую Пирс

[1] *Apel K.-O.* Charles S. Peirce From Pragmatism to Pragmaticism. University of Massachusetts. Amherst, 1981. P. 194.

[2] Ibid.

признает как проблему, касающуюся предположений современной логики науки, мы... находим начало программы дополнения прагматистского анализа возможного опосредования теории и практики. Это опосредование заключается не только в установлении консенсуса так, как его понимал Пирс, но содержится в такой интерпретации научного поиска, которая могла бы гарантировать самоконтроль в человеческих технологических привычках. Цель более всего заключается в консенсусе относительно интерпретации значений, который устраняет нагруженное риском историческое взаимодействие между людьми»[1]. В этом Апель видит цель гуманистического прагматизма, который, по его выражению, идет дальше Пирса.

Любое познание, с точки зрения Апеля, предполагает включенное нравственное отношение. В этом смысле исходная посылка Декарта, абсолютизировавшего познавательное отношение, точно так же, как и мысль Гуссерля, пытающего вывести все за скобки и оставить одиноко мыслящего субъекта — не верны. Однако в философии Гуссерля Апель находит путь для прояснения процедуры взаимного понимания. Это собственно и должно реализоваться в дискурсе, как разговоре некоторого сообщества, в идеальном смысле — всего человечества, представленного в воображении даже в смысле участия в разговоре будущих поколений.

Все предшествующие нравственные императивы Апель упрекает за то, что в них не присутствует третья сторона, моральный индивид лишь угадывает желания и представления другого. Дискурс же, напротив «обозначает ситуацию, в которой совершается не имплицитное, а эксплицитное признание взаимных интересов взаимодействующих партнеров. Не требуется «угадывать» эти интересы: они заявляются в «открытом виде» и взаимно учитываются в ходе достижения консенсуса. Вместе с тем в основе моральных решений лежит не консенсус относительно взаимной выгоды отдельных участников, а консенсус в рамках всего универсума воль»[2].

Сознание общей моральной связи между людьми, следующее из разделяемого всеми смысла употребления общих моральных понятий соответствует первичному уровню этики дискурса, на котором как бы допускается, что все люди готовы участвовать в процедуре достижения общего согласия (уровень дискурса «А»).

[1] *Apel K.-O.* Charles S. Peirce From Pragmatism to Pragmaticism. University of Massachusetts. Amherst, 1981. P.195.

[2] *Назарчук А. В.* Этика глобализирующегося сообщества. М. : Директмедиа Паблишинг, 2002. С. 86.

В реальности, однако, не все люди таковы: среди них могут быть радикальные скептики, циники, люди готовые принять участие в дискурсе, надеясь получить от него выгоды в свою пользу. Это усложняет реальную процедуру достижения согласия, заставляет говорить о частичном консенсусе, о правилах его достижения, что соответствует уровню дискурса «В». На этом уровне приходится учитывать и то, что современное общество не может быть свободно от принятия стратегических решений. Апель полагает, что монополия власти дает возможность современному правовому государству избавить граждан от принятия стратегических решений. Это, с точки зрения Апеля, весьма важное достижение. «...В процедурализме демократии есть... до сих пор единственный механизм институционального рода, посредством которого индивиды как ко-субъекты первичного дискурса могут освободить себя от индивидуальной ответственности, не освобождая от со-ответственности»[1].

Приведенное положение показывает, что Апель пытается разработать новое понимание ответственности в связи с теми процессами, которые приобретают решающее значение в современном обществе. Это прежде всего связано с тем, что само общество становится глобальным, многие решения принимаются в нем коллективно или принимаются отдельными лицами от имени коллективов, групп людей и даже целых наций. Коллективное решение, а тем более решение принятое некоторым политическим деятелем, казалось бы, освобождает отдельного человека от бремени принятия решения. Но Апель весьма справедливо обращает внимание на то, что человек ответствен за само инициирование дискурса, прежде всего — человек обладающий знаниями, видящий общественные угрозы. Когда же дискурс начинается, все оказываются со-ответственными за принятые решения. Такая ответственность не предполагает устранение традиционной индивидуальной ответственности, связанной с исполнением общественных функций, деятельностью общественных институтов. «Скорее предполагается *со-ответственность всех как каждый раз изменяющееся распределение индивидуальной ответственности (i.z.v.) в институциональных рамках*. И даже на уровне дискуссий, *рассуждений о проблемах* люди всегда несут *метаинституциональную* ответственность, что и предполагается в демократии как нечто само собой разумеющееся»[2].

[1] *Апель К. О.* Понятие первичной взаимоответственности как предпосылка планетарной макроэтики. // Философия без границ. М. : Издатель Воробьев А. В., 2001. С. 61.

[2] Там же. С. 51.

В современном обществе значительная группа людей оказывается действительно освобожденной от необходимости принятие стратегических решений и соответствующей им ответственности, другие же люди, наоборот, принимают на себя дополнительную ответственность. Понятно, что в условиях, когда не все государства являются демократическими и не все люди готовы быть равноправными участниками дискурса, правительство не может избежать необходимости принятия стратегических решений.

Проблема, соответственно, заключается в том, как действовать, если разрешение конфликтной ситуации невозможно коммуникативными средствами. В таком случае, согласно Апелю, нужно действовать так, как если бы ты был членом «идеальной коммуникативной общности». Практически «это означает, что стратегически консенсусное действие» в части Б этики дискурса подчинено не просто только критерию реальной политической целесообразности — в духе успешного управления кризисами (кризис-менеджмента). Напротив, как компенсация за вынужденные отклонения от принципа идеальной модели дискурса оно должно следовать регулятивному принципу долговременной моральной стратегии: стратегии, целью которой всегда должно быть изменение отношений в смысле оптимального содействия дискурсивно-консенсусному решению проблемы»[1]. Таким образом, тот, кто принимает стратегические решения, всегда должен думать о перспективе организации такого общества, в котором все решения могли бы быть коммуникативными.

Мысль об избавлении людей от бремени стратегических решений представляется весьма интересной. Это, действительно, было бы огромным облегчением бремени морального выбора, ведь даже в отношении себя человеку труднее всего принимать поворотные решения судьбоносного характера, тем более мучительно принимать такие решения за других, ограничивая или вообще лишая массы людей права реального выбора. По всей вероятности, общество и в перспективе своего развития не будет полностью избавлено от необходимости принятия стратегических решений. Даже если все человечество всемерно разовьет демократические институты и станет в политическом отношении более однородным, если будет преодолена угроза открытых военных конфликтов, стратегические решения все равно будут необходимы при выборе глобальных альтернатив, например освоении новых источников энергии, ограничении каких-то видов потре-

[1] *Апель К.-О.* Понятие первичной взаимоответственности как предпосылка планетарной макроэтики. С. 63.

бления во имя преодоления опасности экологического кризиса. Развитие науки предоставляет человечеству огромные возможности. Но оно же ставит его перед альтернативами, скажем, такими как клонирование, генная инженерия, направленная на изменение (совершенствование) человека. Даже разрешение или запрещение развития определенных областей фундаментальной науки, не говоря уже о практическом применении этих результатов, является стратегическим решением.

Свой метод Апель называет трансцендентальной прагматикой, а свою философскую позицию характеризует как трансцендентально прагматический, лигвистически герменевтический поворот. Признание значения позиции здравого смысла в морали составляет прагматическое основание нравственности. Наличие исходного смысла морали в понятиях обыденного языка говорит о лингвистической составляющей. Герменевтика подчеркивает значение понимания людьми друг друга в процессе дискурса. Трансцендентальное же основание составляют те выводы, которые можно заранее предполагать на основании посылки о том, что человек принадлежит к неограниченному коммуникативному сообществу, если понять эту принадлежность также в смысле принципиальной возможности достижения в итоге дискурса общего согласия всего человечества по поводу фундаментальных моральных принципов.

Пытаясь преодолеть кантовское разграничение мира на мир ноуменальных сущностей и мир явлений, Апель фактически заменяет понятие трансцендентального возможным умополагаемым итогом всеобщего дискурса, а феноменальное — его промежуточным итогом, т.е. частичным конценсусом. По мнению Апеля, общее понимание целей проведения дискурса и сама методика его проведения следуют из предпосылки: «Я аргументирую, следовательно, Я состою в неограниченном сообществе». «Кто аргументирует, — говорит Апель, — тот всегда уже предполагает две вещи: во-первых, реальное коммуникативное сообщество, членом которого сделался он сам в процессе социализации, а, во-вторых, идеальное коммуникативное сообщество, которое принципиально должно быть в состоянии адекватно понимать смысл его аргументов и окончательно выносить суждения об их истинности»[1]. Требование такой рациональной аргументации, которая строилась бы на предположении возможной принадлежности каждого к идеальному коммуникативному сообществу, является для Апеля принципиальным. Это такое сообщество, где была бы полная открытость информации, где все люди были бы согласны быть

[1] *Апель К.-О.* Трансформация философии. М. : Логос, 2001. С. 329—330.

участниками дискурса, все стремились бы сделать свои мысли понятными для других.

Сказанное означает, что в дискурсе должны выполняться некоторые базовые принципы рационального построения коммуникации и быть реализована ее моральная составляющая. Последнее может быть понято в смысле целей организации дискурса, его общей направленности и в смысле непосредственных правил коммуникации. Непосредственные правила коммуникации были достаточно четко сформулированы Ю. Хабермасом и получили обозначение как нормативные требования значимости: это истинность, нормативная правильность, правдивость. В соответствии с этими правилами «каждое выражение речи претендует на то, что содержащееся в нем пропозициональное содержание является *истинным,* что оно соответствует сложившимся между участниками коммуникации отношениям и ожиданиям (*нормативная правильность*), что намерения говорящего являются искренними (правдивость). Четвертым требованием является *понятность,* соответствие выражения языковым грамматическим правилам»[1].

В целом представления о целях дискурса и правилах его организации можно сформулировать в виде следующих положений:

— все конфликты должны решаться лишь практическими дискурсами;

— все интересы должны быть представлены в дискурсе, включая и интересы будущих поколений;

— последствия принимаемых нами решений должны быть приемлемыми;

— дискуссия должна быть организована так, чтобы реальные условия коммуникации по возможности приближались к представлению об идеальном коммуникативном сообществе;

— мысли участников должны формулироваться как рационально аргументированные, способные быть принципиально понятными для всех участников коммуникации;

— всякие действия, направленные на получение от коммуникации преимуществ за счет других должны быть исключены как ведущие к перформативному противоречию.

Таким образом, люди не должны отказаться от собственных интересов, но они должны отказаться от стратегических средств реализации этих интересов, ибо такие средства обязательно окажутся связанными с насилием и грубым подавлением интереса другого. Они должны исключить практику обмана, жертвы одними интересами во имя других.

[1] *Назарчук А. В.* Указ. соч. С. 73.

Апель понимает сложности, возникающие в связи с представлением об идеальном комммуникативном как итогом исторического развития. Но это не является для него основанием отказа от того для того, чтобы использовать этот идеал в качестве идеального трансцендентального основания дискурса. В практическом же плане он предлагает два фундаментальных моральных принципа для выражения долгосрочной моральной стратегии поведения каждого человека: «Во-первых, во всем его поведении речь должна идти о том, чтобы обеспечить выживание рода человеческого как реального коммуникативного сообщества, во-вторых, — о том, чтобы воплотить в реальном коммуникативном сообществе идеальное»[1].

Таким образом, можно сказать, что в своих работах Апель пытается найти предельное основание морали, понимаемое в качестве умополагаемого итога общечеловеческого дискурса. Хабермас не стремился найти такое основание и большее внимание уделял самой процедуре дискурса. Принципиальным для него является то, что люди готовы обсуждать моральные проблемы. Это составляет основание возражения против непродуктивности бесконечного морального дискурса в смысле его итогов. То, что мы вступаем в дискурс и принимаем на себя правила для участия в нем, уже важно, так как это изменяет общество.

Хабермас говорит, что представители некогнитивистских этик обвинят Канта в формализме, в том, что в этике, основанной на познании, т.е. как на метафизических построениях, так и на определенных видах интуиции, никогда не удалось еще достичь безусловно определенных выводов. Хабермас опровергает это возражение на основе утверждения о том, что важен не сам конечный вывод, а именно тот принцип, на базе которого может происходить моральная дискуссия, на основе которого может вестись разговор, направленный на достижение консенсуса. Сама процедура дискурса представляется Хабермасом как реальный разговор, вовлекающий возможно большее количество участников. Это связано с развитием демократических процедур, совершенствованием механизма принятия решения. Таким образом, при схожести некоторых идей относительно источника морали, в частности — опоре на кантовский принцип универсализации, на идею рефлексии в смысле сравнения различных мнений и различных нравственных теорий при моральной аргументации, позиция Хабермаса все же радикально отличается от изложенной выше позиции Ролза. «Вступая в моральную дискуссию, — говорит Хабермас, — ее участники разворачивают в рефлексивной

[1] *Апель К.-О.* Трансформация философии. С. 331.

установке свои коммуникативные действия с целью восстановления нарушенного консенсуса... В согласии подобного рода выражается некая *общая воля*. Но если согласие подобного рода должно порождать моральные дискуссии, то недостаточно, чтобы отдельный индивид раздумывал над тем, может ли он согласиться с той или иной нормой. Недостаточно даже, чтобы все по отдельности и каждый для себя предавались таким раздумьям, прежде чем отдать свои голоса за то или иное решение. Скорее, требуется, так сказать, «реальная» дискуссия, в которой принимали бы совместное участие все заинтересованные лица»[1].

Этика дискурса является одной из авторитетных современных моральных теорий. Она находит применение в прикладных областях, например в политической этике, этике PR, где процедура дискурса рассматривается как основа симметричной двусторонней коммуникации носителя частного интереса и широкой общественности (так называемые, идеальные PR).

Тем не менее против этики дискурса делаются и определенные возражения.

Прежде всего следует отметить, что против этики дискурса выступают все те, кто отрицает возможности рационального обоснования морали. Это философы, разделяющие позицию логического позитивизма, материальной этики ценностей, сторонники критического рационализма. Так же, как и позитивисты, К. Поппер, выражающий представление крайнего фаллибилизма, считал, что моральные решения принимаются волевым путем, и их нельзя обосновать дедуктивным методом.

Вызывает возражение сама идея дискурса как средства достижения моральной истины. Так, один из решительных критиков дискурсивной этики Х.-М. Баумгартнер, считает, что бесконечный разговор по моральным проблемам мало продуктивен для принятия конкретных решений. Неокантианцы восприняли дискурсивную этику как разрушение трансцендентализма.

Российский исследователь этики глобализирующегося сообщества А. В. Назарчук, признавая заслуги и оригинальность дискурсивной этики, в то же время указывает на разнородность ее оснований: «В концепции трансцендентальной прагматики Апель стремится соединить несоединимое — дополнить сциентистскую концепцию языка ее гуманистически-герменевтической интерпретацией»[2].

[1] *Хабермас Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб., 2000, С. 106.

[2] *Назарчук А. В.* Этика глобализирующегося сообщества. М. : Директмедиа Паблишинг, 2002. С. 67.

Упрек использования разных оснований теории, которые выглядят как несоединимые, можно отнести и к Хабермасу. Даже известный американский ученик Хабермаса Томас Маккарти с осторожностью говорит о кантианских основаниях его теории. Он характеризует эту теорию как апостериорную, диалогическую, консеквенциальную, направленную на прояснение условий осуществления морального диалога. Сам же этот диалог выгладит как рациональное решение конкретных моральных проблем[1]. Если же оценить общий итог морального диалога как предельное основание морали, что в большей степени характерно для Апеля, то получается, что в этике дискурса заложена попытка достичь гегелевского итога исторического понимания морали негегелевскими средствами.

Одно значимых возражений против современной этики дискурса формулируется в том смысле, что остается неясным, почему несколько человек могут принять более правильное моральное решение, чем один, какими они для этого обладают ресурсами. Профессор А. Н. Павленко формулирует эту мысль в том смысле, что, согласно коммуникативной парадигме, коммуникативное сообщество не представляет ничего более, чем собрание индивидов, свойства которых определяются самим этим коммуникативным сообществом. Но в таком случае «...само по себе общение (сама по себе коммуникация) ничего не прибавляет к тому, что уже содержит индивид»[2].

Тем не менее в науке методологический семинар, действующий в виде малой группы, обсуждающей некоторую проблему, считается одним из самых эффективных способов поиска научной истины. То же можно отнести и к дискурсу, направленному на решение моральных проблем. Глобальный моральный дискурс можно представить в виде саммитов, референдумов, принятия политических решений через процедуру широкого обсуждения, в том числе — на стадии их разработки. Но все это будет бесперспективным, если не будет опираться на некоторые инновации. Инновации же рождаются именно в локальном дискурсе. Поэтому ясно: для того, чтобы быть продуктивным, моральный дискурс должен вестись на самых разных уровнях.

Наконец, следует упомянуть, что ряд изложенных выше положений Апеля подвергались критике и со стороны продолжателя его идей Ю. Хабермаса. В частности, Хабермас не принял апелевского предельного основания морали, считая его бессодержательным, избыточным, т.е. не дающим ничего для формулирования конкретных норм и не содержащим в себе дискурсивно опосредованного долженствования. Хабермас также признает наличие в обществе нейтральных в моральном отношении видов дискурса, в то время как Апель отвергает всякую этическую нейтральность.

[1] *Thomas McCarthy*. «Introduction» to Habermas, Moral Consciousness and Communicative Action. Boston Massachusetts : Beacon Press, 1984. P. vii.

[2] *Павленко А. Н.* Коммуникативная доктрина морали и права: признание до обоснования // Мир человека: нормативное измерение 2 : сб. трудов междунар. научн. конференции. Саратов : Изд-во Саратов. Гос. академии права, 2010. С. 55.

Основным возражением против дискурсивной этики является все же сложность практического достижения консенсуса между участниками дискурса. По существу, эта этика основана на некоторой изначально принятой уверенности в том, что консенсус возможен. Между тем известная до настоящего времени практика решений, в принятие которых были вовлечены большие массы людей, по крайне мере оставляет сомнение в их эффективности. Так, В. А. Лефевр, проанализировавший результаты референдумов в Калифорнии с 1884 по 1990 г., получил статистику, согласно которой все решения были приняты за счет распределения голосов на уровне так называемого «золотого сечения», т.е. за счет небольшого превышения в сторону положительного ответа («за» — 62%). Аналогичные результаты (63% «за») были получены при анализе референдумов в Швейцарии с 1886 по 1978 г. С точки зрения Лефевра, с чем можно согласиться, столь заметное постоянство ставит под сомнение эффективность самой процедуры референдума, показывает что выбор, вероятнее всего, предопределяется формулировкой вопросов[1].

Если столь неэффективной оказывается процедура получения ответа на однозначные вопросы референдума, вероятно, еще сложнее получить убедительные, глубоко осмысленные ответы широких масс населения относительно вопросов введения конкретных социальных норм, условий детального согласования интересов всех заинтересованных в принятии того или иного решения субъектов. Процедура дискурса выглядит здесь не очень реальной, тем более что на практике решения приходится принимать в ограниченный период времени, в то время как обширный дискурс по своей тенденции будет стремиться к бесконечности. Заинтересованные участники всегда способны приводить все новые и новые аргументы, именно ради того, чтобы не устраивающее их решение не было принято, как это происходит, например, в английском парламенте при ограниченном во времени обсуждении частных биллей.

[1] См.: *Лефевр В. А.* Формула человека: контуры фундаментальной психологии. М., 1991. С. 45.

4.6. Натурализм

Натурализм как принцип представлен во многих теориях морали, апеллирующих к природным основаниям человеческого бытия. Он имеет такие различные формы: классический натурализм, неонатурализм, нередуктивный натурализм, эволюционная этика, психологическое понимание морали. Ведущим для натурализма является выведение морали из неизменного, внеисторического природного начала человека. Гедонистические, эвдемонистические теории морали строятся на натуралистических основаниях. Натурализм, однако, часто не является единственным основанием морали, в концепциях одних и тех же мыслителей. У Джордано Бруно, Спинозы он объединяется с пантеистическим принципом. Это происходит потому, что на натуралистическом основании часто оказывается трудно объяснить высшие формы нравственной активности, или особые познавательные способности субъекта, влияющие на мотивацию его нравственного поведения. Более всего натуралистические основания морали развиваются в XVII—XVIII вв. Однако и более поздние мыслители, например Фейербах, исходили из натуралистического принципа в понимании человека и его стремления к счастью. Ряд теорий нравственного чувства также строится на натуралистическом основании, апеллирующем к психологии человека. У Д. Юма это, например, чувства симпатии и сострадания.

Современный натурализм (неонатурализм) отличается от ***классического натурализма*** тем, что использует достижения современной науки, в частности этнологии, показавшей, что животные сообщества имеют взаимоотношения, сходные с выполнением некоторых моральных обязанностей. ***Неонатурализм*** пытается сблизить человека и животных, вывести мораль из однотипной психической организации и базовых инстинктов, как полагается, присущих всем живым организмам. Некоторые современные натуралисты (Фарбер, Трайб, Ролсон) утверждают даже не только природное единство альтруистических чувств, но и отстаивают принципиальную общность основных потребностей человека и других субъектов различных форм жизни, считают, что ценности морали едины для всей природы. Ошибка неонатурализма, думается, заключается в том, что при таком подходе не учитывается не только принципиальное различие в организации психики животных и человека, но также и очень существенное различие между животными, имеющими психическую организацию (способными ориентироваться на основе идеального образа), и животными, ориентирующимися преимущественно на основе слепого инстинкта. Ясно, что последние не способны к проявлению даже зачаточного чувства сострадания, вытекающего из способности поставить себя на место другого. Их взаимные отношения могут строиться исключительно на основе связанного с привычными раздражителями инстинкта, не оставляющего никакой свободы и потому не имеющего к морали никакого отношения.

Нередуктивный натурализм (Ф. Нагел, Г. Сэткамп) отказывается от идеи общности базовых потребностей различных живых организмов и утверждает, что особенности нравственного поведения каждого живого существа можно вывести только из его натуральной истории. Считается, что, если при этом имеют место какие-либо совпадения, они определяются только этой историей, а не какими-либо заключенными в природе предрасположенными.

Эволюционная этика выводит мораль из общего всему живому стремления к сохранению рода. Ее основателем считается *Г. Спенсер* (1820—1903), развивавший идеи эволюционной этики на базе позитивистской методологии. Стремление к научности, отказ от метафизических проблем привели его к необходимости выведения морали из природы человека, представляющей, с его точки зрения, просто более высокий продукт эволюции, по сравнению с животными.

Спенсер опирается на дарвиновскую идею о борьбе за существование. Для него целью такой борьбы является более полное самораскрытие каждой особи, стремление к полноте жизни, что Спенсер понимал очень широко (удовлетворение разнообразных потребностей, напряженная духовная деятельность, проявление многообразных эмоций). Сам Дарвин считал, что в обществе законы биологической эволюции практически перестают действовать, так как появляется мораль, борьба каждой особи за выживание заменяется кооперацией, появляется забота о слабом и т.д. Общество, согласно Дарвину, проходит групповой отбор на моральность, иначе говоря, выживают только те общественные группы, в которых превалирует альтруистическое начало. Спенсер настаивает на том, что борьба за существование в обществе продолжает действовать. Она проявляется как между отдельными особями, так и между группами людей, и, по сравнению с природой, только приобретает иные формы. На каком-то этапе люди понимают, что само стремление к полноте жизни, к самораскрытию каждой особи может быть лучше обеспечено только при взаимных моральных ограничениях. Этот вывод сближает этику Спенсера с позицией Юма. В своем основном

произведении, посвященном изложению этической теории — «Основания этики» (1892—1893) — Спенсер разделяет все действия на действия, направленные на достижение личного благополучия, и действия, рассмотренные с точки зрения их влияния на других. Эти действия классифицируются как справедливые и несправедливые, благотворные и злотворные. При оценке действий как справедливых речь идет просто о том, чтобы собственные действия не мешали осуществлению целей других людей. Благотворные действия в отрицательном смысле означают самоограничение, направленное на то, чтобы не причинять страдание другому, в положительном смысле — направленные на то, чтобы доставлять другому удовольствие.

Основания этической концепции Спенсера гедонистические. Он считает, что нравственность связана с пользой, которая есть источник наслаждения. По аналогии с эволюционной целесообразностью специализации функций и различия видов Спенсер аргументировал необходимость разделения общества на классы. С его точки зрения, поведение человека направлено на его сохранение как вида. Это регулируется нравственными чувствами, правилами морали. Но если на ранних этапах развития общества имеет место противоречие между личным интересом и задачей выживания человека как вида, то на более поздних этапах развития оно постепенно эволюционно сглаживается. В будущем это противоречие, согласно Спенсеру, будет полностью устранено. Действия индивида, направленные на удовлетворение своих потребностей, будут одновременно служить как его собственному благу, так и благу всего общества. Таким образом, Спенсер использует натуралистический принцип, совмещенный с теорией эволюции. Его нравственный императив звучит следующим образом: «Стремись к личному счастью в пределах, предписанных общественными условиями».

Воззрения Спенсера подвергались решительной критике не только со стороны марксистов, но также со стороны западных антропологов. Например, его решительно критиковал американский антрополог *Марвин Фарбер* (1901 — 1980). Он отмечал, что принципы исследования, приемлемые для одной области исследования, не могут быть произвольно перенесены на другую область. Поэтому законы биологической эволюции не применимы к эволюционному развитию человеческого общества. Дарвин тоже говорил, что законы биологической эволюции не действуют в человеческом обществе. Поэтому то, что в литературе часто называется социал-дарвинизмом, в общем-то, более правильно назвать социал-спенсеризмом.

К критическим замечаниям Марвина Фарбера можно добавить, что этика Спенсера также совершенно не видит значения морали в плане призыва к самосовершенствованию. Он не понимает того, что в действительности потребности, в соответствии с которыми действует индивид, пусть даже в совершенном обществе, являются исторически развитыми. В каждом конкретном случае, когда мы рассматриваем влияние морали на отдельную личность, необходимо принять во внимание то, что высшие, исторически развитые потребности, не даны индивиду от рождения. Они еще должны быть сформированы. Поэтому ни в каком совершенном обществе благо не будет достигаться просто от того, что каждый будет действовать в соответствии со своими биологическими потребностями. Сами эти потребности являются предметом моральной оценки, сами они отражаются в содержании должного, через которое отдельному индивиду фактически предписывается его исторически развитая социальная сущность.

Следует отметить, что натурализм — не единственное основание для развития идей эволюционной этики. Например, уже упоминавшийся Марвин Фарбер, отвергая спенсеровский зоологизм, тем не менее полностью признает идею эволюции. Он утверждает идею космической перспективы человечества как закономерное продолжение его эволюционного развития. Можно сослаться также на концепцию Тейяра-де-Шардена: эволюция человека изображается в единстве с эволюцией всего универсума, в основе чего лежит Божественная воля. При всех различиях в объяснении общей причины эволюции мораль в рамках данной концепции все же понимается как то, что скрепляет общество во имя некоторой высшей цели, во имя выживания человеческого рода как чего-то уникального во вселенском смысле. Эта логика рассуждения не является безупречной, так как в ней, в общем-то, не объясняется, почему человек должен действовать во имя рода и всегда ли такое действие является нравственно оправданным.

Очень часто сторонники эволюционной этики либо прямо говорят о том, что человек имеет некоторые нравственные инстинкты, эволюционно развитые нравственные чувства, либо считают, что человек должен сделать для себя какие-то нравственные выводы, принимая во внимание идею эволюции. Это рассуждение тоже не является безупречным, так как его основания остаются до конца не проработанными. Эволюция не является субъектом. Она не преследует никаких субъективных целей, и совсем непонятно, почему человек субъективно должен рассуждать с позиции эволюции, причем так, как он понимает ее на основе некоторого, им же самим наблюдаемого этапа.

Выдающимся представителем эволюционной этики был П. А. Кропоткин. Он обращался к природным основаниям нравственности для идеологического обоснования анархизма. Особенностью этики Кропоткина (этики анархизма) является то, что он, в отличие от теорий многих натуралистов, выводит из факта биологической эволюции не только альтруистические эмоции, сочувствия и сострадания, но также и более общие способности к сознанию справедливости и активному действию на благо общества во имя ощущения полноты жизни. В последнем положении Кропоткин опирается на идеи Жана Мари Гюйо, выводящего высшие проявления нравственной активности из стремления к риску. С точки зрения Кропоткина, при благоприятных условиях жизни все добрые начала, заложенные в человеке, развиваются, и его поведение строится исключительно на самоконтроле. Никакие политические и правовые институты, соответственно, оказываются не нужны. В этике Кропоткина преодолевается один из основных аргументов, который можно выдвинуть против натурализма. Он заключается в том, что у человека разрушена инстинктивная связь со средой обитания. Поэтому даже наличие каких-то альтруистических эмоций у животных не свидетельствует в пользу наследования таких эмоций человеком в процессе эволюции. Кропоткин не выводит нравственность человека непосредственно из инстинкта, а полагает, что стремление к общительности и понимание справедливости возникают на основе заимствования опыта животных. Он преодолевает представление об инстинктивной природе нравственных чувств, рассматривает их как результат работы сознания, мысленно помещающего человека в ситуацию другого. Кропоткин приводит очень любопытное описание поведения обезьян, требующих у охотника выдачи трупа члена своей стаи[1].

Современные сторонники эволюционной этики, социобиологи, этологи приводят массу других интересных описаний, свидетельствующих о наличии у животных способности испытывать чувства, в какой-то степени отражающие взаимные обязанности или просто показывающие способность оценить ситуацию как неловкую, такую, за которую в какой-то степени приходится испытывать сходное со стыдом чувство. Так, Лоренц описывает весьма любопытные факты проявления смущения у гусей: «Бывшие партнеры по «триумфальному крику» (что характеризует «дружбу» у гусей) вдруг могут проявить агрессивность и вступить в драку. Однако победитель никогда не преследует побежденного, и мы ни разу не видели, чтобы между ними возникла вторая схватка.

[1] См.: *Кропоткин П. А.* Этика. М.,1991. С. 287.

Наоборот, в дальнейшем эти гусаки намеренно избегают друг друга, если гуси большим стадом пасутся на болотистом лугу за оградой, они всегда находятся в диаметрально противоположных точках. Если они случайно — когда не заметят друг друга вовремя или в нашем эксперименте — оказываются рядом, то демонстрируют, пожалуй, самое достопримечательное поведение, какое мне приходилось видеть у животных, трудно решиться описать его, рискуя попасть под подозрение в необузданной фантазии. Гусаки — *смущаются!* В подлинном смысле этого слова! Они не в состоянии друг друга видеть, друг на друга посмотреть, у каждого взгляд беспокойно блуждает вокруг, колдовски притягивается к объекту его любви и ненависти — и отскакивает, как отдергивается палец от раскаленного металла. А в добавление к тому оба беспрерывно через что-то перепрыгивают, оправляют оперение, трясут клювом что-то несуществующее и т.д. Просто уйти они не в состоянии, ибо все, что может выглядеть бегством, запрещено древним заветом: «сохранять лицо» любой ценой. Поневоле становится жалко их обоих, чувствуется, что ситуация чрезвычайно болезненная»[1].

Таким образом, в пределах самой эволюционной этики начинается преодоление некоторых исходных оснований ее построения, связанных с представлением об общественном моральном инстинкте. Мы уже говорили, что чувства сострадания, симпатии являются результатом высокого уровня психической организации, связанной с ориентированием на основе идеального образа. Они никак не могут быть рассмотрены на основе инстинктов, вообще не предполагающих каких-либо чувств, а действующих просто на основе раздражителей. Кропоткин хорошо понимал сложную природу нравственных чувств и продвинулся в этом отношении дальше многих своих коллег.

Тем не менее многие современные представители эволюционной этики, прежде всего — социобиологи, пытаются вывести нравственность непосредственно из каких-то биологических основ организации жизни, например из стремления гена к самосохранению (Р. Доукинс). При этом не учитывается, что ген это просто носитель некоторой информации, которая не может быть реализована вне функционирования отвечающего ей целостного организма, или без того, чтобы встроиться в другой организм, вызвав изменение направленности развития некоторых его процессов. Сам по себе ген не обладает никакими волевыми качествами, направленными на самосохранение. Кроме того, даже если предположить, что когда-то, какие-то закодированные

[1] *Лоренц К.* Агрессия. М., 1994. С. 213.

на генетическом уровне механизмы альтруистического поведения будут достоверно обнаружены, это вряд ли можно будет назвать моралью. Как справедливо отмечает, критикуя социобиологию Р. Г. Апресян: «Даже тогда, когда результат действия является исключительно положительным для других людей, но само действие совершено в силу обстоятельств, по привычке, из подражания другим, оно является именно положительным, одобряемым, но не моральным в строгом смысле этого слова. Стечение обстоятельств, привычка, подражание — все это такие факторы поведения, которые проявляются в пределах *сущего*. Если здесь и можно говорить о выборе, то он сводится к предпочтению, к выражению своего вкуса. Моральный же выбор воплощается в деянии, сориентированном на *должное;* он персонален, принципиален, духовен»[1].

В ряде социобиологических концепций (Э. О. Уилсон, М. Рьюз) признается то, что на наши нравственные представления оказывает влияние социокультурная среда, что различные нравственные идеи являются исторически обусловленными. Тем не менее в этих теориях также допускается и определенное биологическое влияние. Как отмечает, например, М. Рьюз: «согласно современным эволюционным представлениям, на то, как мы мыслим и действуем, оказывает тонкое, на структурном уровне, влияние наша биология»[2]. Мораль, согласно взглядам Рьюза, вообще может быть основана только на некоторых интуициях. «Я считаю, — говорит Рьюз, — поскольку мы взялись за биологическое объяснение происхождения человеческой морали, требования оправдания (в смысле обоснования) являются незаконными. Скорее эволюционно-этическая позиция ориентирует на то, что чаще известно как «этический скептицизм» или «моральный нигилизм». Мы исповедуем наши моральные убеждения потому, что иметь такие убеждения для нас полезно в адаптивном смысле — только и всего. Мораль обладает не большим онтологическим значением, чем иные полезные человеку средства адаптации, такие, как рука или глаз»[3]. Приведенное положение ставит под сомнение всю концепцию. Во-первых, с тем, что мораль полезна в адаптивном смысле для выживания общества и нормальных условий жизни индивида согласятся не только социобиологи, но и все здравомыслящие люди, делающие нравственную жизнь предметом своего рассмотрения.

[1] *Апресян Р. Г.* Идея морали. М., 1995. С. 58.

[2] *Рьюз М.* Эволюционная этика: здоровая перспектива или окончательное одряхление? // Вопросы философии. 1989. № 8. С. 39.

[3] Там же. С. 43.

Во-вторых, скептицизм, хотя он и полезен для коррекции наших представлений, сам по себе тем не менее не способен дать какой-либо позитивной установки на необходимость нравственного поведения. В-третьих, если мы не уверены в том, что именно биологические структуры определяют мораль, если утверждается, что она прежде всего основана на вере в ее полезность, зачем говорить о предопределенности морали со стороны биологических факторов? Вера, как таковая, скорее определяется совокупностью психологических и социокультурных факторов, которые, конечно, имеют отношение к биологии, в том смысле, что, например, позволяют в ряде случаев преодолеть пассивный стресс, обрести смысл бытия, но это отнюдь не является непосредственно детерминированным со стороны каких-то биологических структур.

Конечно, в вопросе биологической эволюции остается еще много неясного, например, непонятны механизмы, заставляющие отдельных особей жертвовать собой ради других во время массовых миграций, неясны механизмы, поддерживающие принципиальное равновесие в рождении особей разного пола (в том числе и у человека). Это дает аргументы в пользу сторонников эволюционного обоснования морали. Но даже если допустить, что на развитие человечества действуют какие-то неясные пока механизмы общеэволюционного характера, это вряд ли можно будет назвать этикой. Этическое знание все-таки связано с сознательным выбором поведения. Закономерности эволюции могут быть здесь лишь одним из аргументов.

Кроме того, следует учитывать, что в современном обществе во внимание все более принимаются цели индивидуального бытия. Наука и медицина работают над задачей продления индивидуальной жизни, социальные работники думают над проблемами старости, пытаются помочь в наполнении этого периоды определенным жизненным смыслом. Законы же биологической эволюции, наоборот, действуют в направлении обеспечения выживаемости группы, в их масштабе жизнь отдельной особи оказывается ценна только с точки зрения репродуктивной способности. Моделирование процессов эволюции в организации жизни общества, конечно, имеет место, но возможности подражания оказываются весьма ограниченными именно из-за того, что возникает принципиально иная установка — забота о каждом отдельном индивиде, что и соответствует подлинному гуманизму. Эволюционная этика отражает своеобразие ранних стадий развития общества, когда племенное начало довлело над персональным, но высшая цель морального развития заключа-

ется как раз в том, чтобы преодолеть ограниченность этого подхода.

Психологические теории морали также строятся на натуралистическом базисе. Они апеллируют прежде всего к заложенным в основах организации человеческой психики способностям к состраданию, жалости, симпатии и антипатии, благодарности. Сами по себе названные феномены могут интерпретироваться при натуралистическом подходе к морали весьма различно. Во Фрейдистском подходе основой морали представляется невротическое замещение, связанное с желанием обратить ситуацию, вызывающую раскаяние. Фрейд полагал, что идея первородного греха отражает идущее от древней формы табуирования своеобразное раскаяние по поводу совершенного акта устранения отца (вожака). К нему ребенок мужского пола испытывает двойственное амбивалентное чувство: с одной стороны — зависть и желание занять его место, с другой стороны — признательность и дружеское расположение за любовь (у человека) или защиту от врагов (в зверином сообществе). Отсюда возникают неврозы, в которых образ отца-властелина замещается каким-либо животным, которого ребенок боится, но одновременно стремится к нему, желает отождествить себя с ним. Вот как Фрейд представляет себе реальный механизм возникновения табу: «Объединившиеся братья находились во власти тех же противоречивых чувств к отцу, которые мы можем доказать у каждого из наших детей и у наших невротиков, как содержание амбивалентности отцовского комплекса. Они ненавидели отца, который является таким большим препятствием на пути удовлетворения их стремлений к власти и их сексуальных влечений, но в то же время они любили его и восхищались им. Устранив его, утолив свою ненависть и осуществив свое желание отождествиться с ним, они должны были попасть во власть усилившихся нежных душевных движений. Это приняло форму раскаяния, возникло сознание вины, совпадающее здесь с испытанным всеми раскаянием. Мертвый теперь стал сильнее, чем он был при жизни; все это произошло так, как мы теперь еще можем проследить на судьбах людей. То, чему он прежде мешал своим существованием, они сами себе теперь запрещали, попав в психическое состояние хорошо известного нам из психоанализа «позднего послушания». Они отменили поступок, объявив недопустимым убийство заместителя отца тотема, и отказались от его плодов, отказавшись от освободившихся женщин. Таким образом, из сознания вины сына они создали два основных табу тотема, которые должны были поэтому совпасть с обоими вытесненными желаниями

эдипового комплекса. Кто поступал наоборот, тот обвинялся в единственных двух преступлениях, составляющих предмет заботы примитивного общества»[1].

Фрейдовская концепция интересна тем, что выводит нравственность из реального основания, амбивалентного отношения к отцу-вожаку. Но Фрейд не объясняет, как индивидуальное невротическое замещение (в котором представлены произвольно выбранные животные) становится единым для данной группы людей тотемом. Он также не рассматривает динамики развития обрядов, совершающихся с участием тотема, в частности, не объясняет, почему разрывание тотема на куски и его совместное съедение постепенно превращается в обряд жертвоприношения, в котором символически убивается и съедается собственный бог.

В поздних работах Фрейд формулирует идею инстинкта к смерти, одним из появлений которого является стремление к разрушению. На основе этого он совершенно неожиданным образом объясняет героизм. Он, с его точки зрения, проявляется тогда, когда в силу особых обстоятельств (война) разрушаются культурные символы, в которых фиксируется ценность индивидуальной жизни. Соответственно, героизм проявляется как саморазрушительное стремление к безличной первооснове бытия.

Достаточно интересно развитие фрейдистской методологии представлено в в концепции Ю. М. Бородая. Он справедливо отмечает, что Фрейд воспринял миф буквально, «поддался обаянию широко распространенных мифологем и обрядов, ритуализировавших реальную антропогенетическую ситуацию в виде космически гипертрофированного единого акта первородного грехопадения»[2]. Реальная ситуация выглядит сложнее. Фрейд не говорит, откуда берется раскаяние, он исходит из того, что у человека уже есть совесть, в то время как это еще нужно объяснить. Бородай пытается найти реальные основания для объяснения возникновения экзогамного запрета так, как они могли бы быть представлены в антропосоциогенезе. С его точки зрения, в истории развития предобщества возникла ситуация, когда удовлетворение половой потребности стало восприниматься как неминуемая смерть в связи с постоянными раздорами между вожаком и остальными членами стаи. Это привело к необходимости утверждения полового запрета в качестве единственной альтернативы жизни в ее противопоставлении смерти. Автор связывает

[1] *Фрейд З.* Тотем и табу М., 1923. С. 152.

[2] *Бородай Ю. М.* От фантазии к реальности. М.,1995. С. 223.

разрешение ситуации с отысканием способа ее имитации, переживания в воображении и возможной в силу факта такой имитации обратимости, т.е. отмены, сопровождающейся введением запрета. Совесть представляется в этой концепции как результат некоторой психотерапевтической процедуры, в которой разыгрывается аморальное действие (съедение собственного тотема), которое затем отменяется благодаря утверждению запрета. Убийство тотема оказывается недопустимо, так же как и убийство своих соплеменников. Вместе с этим устраняется то, что вызывает угрозу смерти, т.е. конкуренция в борьбе за самок.

Но Бородаю можно сделать тот же упрек, что он сам делает Фрейду. Так же, как Фрейд не объясняет совесть, Бородай не объясняет сознание, которое может породить общий гештальт смерти. Сознание возникает у него как результат запрета (в результате удовлетворения половой потребности в фантазиях), но сам запрет может быть произведен только с помощью сознания.

Во многих моральных концепциях, ищущих основание морального действия в психике человека, полагается, что долг может выражаться с помощью априорно приписываемых человеку нравственных чувств. Но чувства при этом имеют некоторую особую природу, они не выводятся в таких концепциях из идеи личного счастья. На разной методологической базе такие утверждения делаются в концепциях Д. Юма, А. Шефтсбери, Ф. Хатчесона, А. Шопенгауэра. Во многих концепциях обозначенного типа способность к состраданию рассматривается как обусловленная возможностью мысленно поместить себя в ситуацию другого.

Мелани Кляйн рассматривает зависть и благодарность как первичные чувства, возникающие в процессе контакта ребенка с матерью, с ее грудью как источником живительной энергии. Она полагает, что на основе этих чувств развиваются в дальнейшем деструктивные и конструктивные процессы психической жизни. В нормальном случае позитивное чувство благодарности к источнику жизни и ко всем, кто ее поддерживает, вытесняет негативное чувство зависти, определяемое отсутствием необходимых для самообеспечения условий бытия ресурсов. Зависть рассматривается Кляйн как самое негативное чувство, так как оно, с ее точки зрения, направлено против всех добродетелей[1]. В соответствии с методологией психоанализа первичные впечатления представляются в данной концепции как оказывающие влияние на все последующее развитие. Это, однако, можно подвергнуть сомнению,

[1] *Кляйн М.* Зависть и благодарность. Исследование бессознательных источников. СПб., 1997. С. 29.

так как в ряде исследований показано, что ребенку более зрелого возраста все равно, кто его кормит, он стремится к близким отношениям с тем, кто с ним играет. Сама же игра у человека, в отличие от тренировочных игр у животных, выполняет прежде всего культурно-воспитательную функцию. Параметры игры задаются со стороны общества и основаны на самостоятельной потребности в общении. Эта потребность проявляется в виде специфического эмоционального возбуждения, комплекса оживления (Фигурин и Денисова), вызванного реакций взрослого на совершаемое действие[1]. Проявление комплекса оживления как ответа на реакцию взрослого определяет принципиальные отличия человеческих подражаний от подражаний животных, позволяет им развиваться как подражаниям по представляемому образцу. «Важная особенность подражательных действий по представляемому образцу, — отмечает А. Н. Леонтьев, — состоит в том, что роль подкрепления в процессе их формирования выполняет не тот или другой раздражитель, воздействующий в результате их осуществления, а само совпадение действия с представлением заданного образца. Благодаря этому подражание приобретает новую функцию; в то время как у животных оно ограничено рамками уже наличных у них возможностей поведения, у ребенка оно способно переходить эти рамки и создавать новые возможности, формировать совершенно новые типы действий»[2]. В развитых видах игры (ролевых играх, играх с правилами, играх драматизации) развивающаяся личность моделирует нравственные отношения, испытывает эмоции морального характера в общении со сверстниками. Этот процесс включает самостоятельный нравственный опыт, но он также не обходится без влияния воспитателя, а в более широком смысле — культуры общества, так как форма игры, несмотря на вариации, остается заданной наличными образцами реальной деятельности, осуществляемой людьми на данном этапе исторического развития. Подражание по представляемому образцу сохраняется, следовательно, и в развитых видах игры. Первоначальное развитие нравственных качеств, думается, происходит именно в игровой активности, и связано оно отнюдь не с удовлетворением первичных витальных потребностей, благодарностью к тому, кто это обеспечивает, а с подражаниями, моделирующими весь комплекс наличных общественных отношений.

Некоторые биологические начала, конечно, не могут быть устранены из этического анализа. Человек может быть более или менее агрессивным, усидчивым или неусидчивым, у него могут

[1] См.: *Леонтьев А. Н.* Проблемы развития психики. М., 1972. С. 368.

[2] *Леонтьев А. Н.* Проблемы развития психики. М., 1972. С. 380—381.

быть разные типы темперамента. Но все эти начала не влияют на нравственное поведение непосредственно. Все зависит от того, как они встраиваются в организованную воспитателем деятельность, а в более широком контексте — от того, как происходит процесс освоения личностью всего культурного богатства общества на данном этапе его развития. Каких-то универсальных схем, в соответствии с которыми биологические и психологические предпосылки поведения оказывали бы влияние на нравственность, быть просто не может, так как даже в рамках одной культуры конкретные условия социального окружения проявляют себя в зависимости от специфической индивидуальной реакции. Например, так называемый негативист, попав в окружение плохих людей, может в своем естественном желании сопротивления развить в себе позитивные качества, тогда как конформист легко попадет под влияние дурной компании, хотя в других условиях он мог бы развиваться в ином, нравственно положительном направлении.

Шефтсбери и Хатчесон отстаивали независимость нравственных чувств от каких-либо социальных условий деятельности личности, считали их присущими природе человека в таком виде, в каком она была создана творцом. Эти чувства, с их точки зрения, всегда ориентируют поведение личности в интересах достижения гармонии целого. Последнее положение разделяется также Шопенгауэром, выводившим мораль из чувства сострадания. Подобные теории, хотя нравственные чувства и выводятся в них из каких-то свойств природы человека (в этом смысле они могут быть рассмотрены как натуралистические), по характеру своих выводов тем не менее, тяготеют к моральному абсолютизму.

В некоторых концепциях нравственные чувства считаются воспитуемыми и зависимыми от социальных обстоятельств (А. Э. Вестермарк, А. Роджерс, Ф. Шарп). Эти теории уже выходят за рамки морального психологизма и приближаются к идеям социального детерминизма. Последний, однако, не понимается у Вестермарка и Роджерса как зависимость морали от каких-то базисных структур общества.

Значительный вклад в развитие психологического подхода к морали представляет исследование условий самореализации личности. Эта проблематика получает разработку в неофрейдизме, персонализме, марксизме, гуманистической психологии. Ограниченный природный базис понимания морали в названных теориях в значительной мере преодолевается, так как в качестве условий самореализации рассматриваются совместно разделенные с другими людьми, социально обусловленные цели жизни. Э. Фромм, в частности, описывает условия подлинной самореализации, используя категории продуктивной и непродуктивной ориентации, показывая преимущества модуса бытия перед модусом обладания. В качестве основы деятельности индивида у него тем не менее рассматриваются природно обусловленные влечения, реализация которых должна быть организована так, чтобы исключить ситуацию конфликта и невротического замещения.

Марксизм в наибольшей степени претендовал на преодоление природного базиса понимания нравственности. Это, однако, привело к упрощению в понимании самих природных влечений, к идее полного социального детерминизма, в котором новая, формируемая природа рассматривается как совершенно адекватная социальным условиям жизни. В действительности же природа человека сложна, внутренне конфликтна, и как раз это накладывает на него особые нравственные обязательства по отношению к самому себе.

Любопытная натуралистическая концепция понимания морали была недавно предложена американским психологом М. Д. Хаузером. В книге «Мораль и разум: Как природа создавала наше универсальное чувство добра и зла». Автор опирается на идеи Хомского о праязыке, универсальной языковой структуре, связанной со способностью различать звуки и строить предложения, которая лежит в основе всех языков. Он полагает, что та же структура может быть найдена и в морали. При этом наши моральные суждения не могут проявить себя вне культурного контекста. Сам этот контекст может быть столь значимым, что представители одной культуры не будут согласны с представителями другой в своих моральных оценках, и даже не будут понимать друг друга. «Как только индивидуум осваивает определенную моральную грамматику, другие моральные грамматики могут стать для него непостижимыми, как китайский язык для коренного носителя английского языка»[1]. Тем не менее некоторая основополагающая структура, имеющая основание в нашей биологической и психической организации, с точки зрения автора, есть. Она определяет наши моральные интуиции. В частности — позволяет отделить собственно моральные запреты от всех других социальных требований, не имеющих морального значения. Например, положение: «нельзя бить маленьких» от «положения нельзя совать в рот песок».

[1] *Хаузер М. Д.* Мораль и разум: Как природа создавала наше универсальное чувство добра и зла. М. : Дрофа, 2008. С. 90.

Хаузер утверждает, что способность к эмоциональной реакции возникает гораздо раньше способности к рациональному анализу моральных ситуаций.

«Сразу после рождения, приблизительно в течение одного часа, ребенок, едва способный видеть, может подражать выражению лица взрослого. Подражая мимике и жестикуляции, моторная система поддерживает эмоциональную систему. Так, когда ребенок подсознательно подражает выражению лица другого (печаль это или восхищение), он невольно устанавливает сцепление между выражением эмоции и ее переживанием. Следствием этого действия является то, что когда маленькие дети видят других, испытывающих специфическую эмоцию, они могут одновременно чувствовать нечто подобное. Сочувствие передается как информация, как игра с эмоциональной меткой. Эта форма сопереживания никогда полностью не исчезает, как доказал социальных психолог Джон Барг, назвав ее «эффектом хамелеона»[1].

Тем не менее, признавая значение эмоций в моральном действии, Хаузер считает, что они сами по себе не могут создать моральное значение. Маньяки с нарушениями эмоциональной сферы способны давать правильные моральные оценки. Они только не способны совершать соответствующие моральные действия, так как не могут сами себя контролировать. Но и чистый разум также не может создать моральное значение. Конструкции разума апеллируют к универсальным принципам, к правилам. Но остаются неясными основания самих этих принципов. В ряде случаев имеется целесообразность в нарушении принципов. Например, если я взял взаймы ружье и обещал его отдать, в соответствии с принципом я должен выполнить обещание. Но если я знаю, что человек, у которого, я взял ружье ведет себя неадекватно, проявляет агрессию, то лучше ружье не отдавать.

С точки зрения Хаузера, всякая культурная моральная система имеет общие основания. Но эти системы различаются тем, какие исключения из общих принципов и при каких обстоятельствах они допускают. Для американской культуры убийство ребенка неприемлемо. В других культурах это в каких-то обстоятельствах допускается, хотя всякая культура считает, что родители должны заботиться о детях. «Во всех культурах принята родительская забота о своем потомстве. Во всех культурах издевательства над младенцами в форме развлечения или спортивного мероприятия запрещаются. Межкультурные различия обнаруживаются в условиях, которые делают допустимыми исключения из правил, в том

[1] *Хаузер М. Д.* Мораль и разум: Как природа создавала наше универсальное чувство добра и зла. С. 69–70.

числе и условия отказа. Дело объясняется просто: наша моральная способность «оборудована» универсальным набором правил, а каждая культура устанавливает специфические исключения из этих правил. Мы хотим понять универсальные аспекты наших моральных суждений так же, как их разновидности, выяснив при этом, что учитывается и что ограничивается»[1].

Анализируя три упомянутых концепции (Юма, Канта, Ролза) Хаузер склоняется к позиции Ролза, считая его подход наиболее перспективным для дальнейшего анализа. Хаузер отмечает, что Ролз строит свою систему на основе моральных интуиций и эти интуиции являются для него основополагающими. Он высоко оценивает подход Ролза и развивает его в смысле утверждения того, что наши моральные интуиции позволяют делать моментальный выбор в ситуациях, где просто отсутствует время для проведения углубленного рационального анализа.

Рассматривая вопрос о допустимости насилия в морали, Хаузер обращается к известному мысленному эксперименту с неуправляемым трамваем. Согласно этому эксперименту предполагается, что трамвай идет в туннель, где стоят 10 человек. Вы можете, перевести стрелку, изменив путь движения трамвая в направлении одного человека. В другом варианте, вы имеете возможность сбросить с моста жирного человека для того, чтобы задержать движение трамвая. Хаузер провел социологические исследования, которые показали, что люди разных национальностей и разных возрастов решают представленные в них моральные дилеммы примерно одинаково. Отвергается ситуация с жирным человеком, которого можно сбросить для остановки трамвая и спасения таким образом 10 человек. Однако допускается ситуация перевода стрелки, в которой моральный субъект выбирает гибель одного вместо гибели десяти. Хаузер видит в результатах данной статистики подтверждение существования у человека врожденного морального чувства. Однако ситуация может быть подвергнута и рациональному анализу. Сбрасывание человек с моста является очевидным убийством, в то время как перевод стрелок в качестве убийства эмоционально не воспринимается.

Подводя итог рассмотрению разнообразных натуралистических концепций об этом подходе к морали, можно сказать следующее: натуралистические основы морали имеют место в смысле способности человека к эмоциональному резонансу, состраданию, жалости. Однако все эти проявления еще не являются моралью в собственном смысле слова. Морально поведение как таковое

[1] *Хаузер М. Д.* Указ. соч. С. 90.

начинается только тогда, когда человек подвергает моральные свойства своей природы рациональной рефлексии, когда он принимает для себя некоторые этические идеи и начинает проводить с помощью них коррекцию своей эмоциональной жизни. Например, совершенно очевидно, что человек может пытаться найти рациональные аргументы для подавления своей естественной реакции сострадания, как это пытался делать в своих рассуждениях, скажем, Маркиз–де Сад. Но он может, наоборот, культивировать эти проявления, как делал, допустим, Альберт Швейцер в своей этике благоговения пред жизнью.

4.7. Социальный детерминизм в морали

Взгляд, согласно которому мораль обусловлена потребностями поддержания общества в стабильном состоянии, кажется достаточно естественным. С этим связно представление о регулятивных функциях морали. При таком подходе мораль рассматривается как средство воздействия на поведение индивида в соответствии с общественными потребностями. Они заключаются в типизации поведения, наказании за отклонение от общественных стандартов, обеспечении возможности взаимных коммуникаций, выполнении взаимных ожиданий. Но подобное понимание социального детерминизма было бы значительным упрощением. Прежде всего потому, что при таком подходе общество представляется чем-то таким, что возникает по воле индивидов. Между тем общество, несомненно, обладает интегральными свойствами и к простой сумме индивидов не сводится. Более того, сами индивиды во многом формируются под воздействием общества — даже желания людей развиваются как общественно обусловленные потребности.

Э. Дюркгейм разделил все общества на два типа солидарности, названных механической и органической. При механической солидарности все индивиды оказываются принципиально заменяемыми, так как они одинаковы в своих производственных функциях. Органическая солидарность основана на разделении производственных функций и различии между индивидами. Механическая солидарность характеризуется строгими запретами и жесткой реакцией общества на их нарушение. Это характерно для архаических обществ. Органическая солидарность характеризуется ослаблением коллективной реакции на нарушение запретов и расширением индивидуальной интерпретации императивов. Последнее, собственно, и составляет особенность моральной регуляции и особенность применения права в современном обществе, в котором начинает действовать принцип разрешено все, что не запрещено (в отличие от правового принципа недемократических обществ: все, что не разрешено — запрещено).

В примитивных обществах коллективные формы сознания однозначно преобладают над индивидуальными. Но Дюркгейм указывает на роль коллективного сознания и проявление интегральных свойств общества и при органическом типе солидарности. Он решительно выступает против договорных теорий, в которых, по его мнению интегральное воздействие общества на индивида как раз не учитывается. Хотя при органическом типе солидарности индивид оказывается свободным в заключении индивидуальных контрактов, выборе сферы своей деятельности, в более глубоком смысле содержание этих контрактов обусловлено не волей отдельного индивида, а состоянием развития общества. Дюркгейм отмечал, что справедливость в архаическом обществе сводится к возмездию. В органическом обществе основной целью восстановления справедливости оказывается возвращение «предмета» на то место, которое он занимал. С этим положением, конечно, можно поспорить, так как есть много фактов, говорящих о том, что древние люди понимали справедливость как восстановление нарушенного равновесия. Однако такое понимание, повидимому, в большей мере относилось к представлению об отношении человека и объектов природы и доклассовому обществу, в котором сам человек еще не выделял себя из природы Соответственно воздействие на него со стороны первобытного коллектива было направлено не на месть, а на локализацию возможного вреда. Что же касается отношения людей друг к другу в развитой родо-племенной организации и раннем классовом обществе, то тут месть была на первом месте.

Из принципиального приоритета общества над индивидом исходил в своих воззрениях и К. Маркс. Человек рассматривался у него как продукт общественных взаимодействий, его сущность определялась как совокупность всех общественных отношений. Принципиальным положением Маркса, отличающим его в понимании человека от других мыслителей, был тезис об историческом развитии родовой сущности человека, которая понималась как взаимосвязанная система исторически развитых способностей человека и соотносимых с ними потребностей. Вступая в общественную жизнь, каждый человек оказывается вынужденным освоить эту исторически развитую сущность, т.е. овладеть способностями к осуществлению необходимых для общества на данном этапе его развития видов деятельности. От них в конечном счете зависят и потребности индивидов, в том числе полагаемая

в марксизме потребность к самой деятельности, к творчеству в общественно значимом смысле.

В понимании морали, как и философии в целом, К. Маркс наследовал Гегелю, хотя и кардинально переработал его. У Гегеля, как известно, развитие истории определяется логикой развития абсолютной идеи, стремящейся к большей степени свободы. Но абсолютная идея действует через людей, которые имеют собственную мотивацию. Эту мотивацию Гегель рассматривает в «Феноменологии духа» в разделе о рабском и господском самосознании. Его подход оказывается интересен тем, что на первое место выступают не экономические факторы жизни, а жажда человека получить признание. Господами оказываются те люди, которые ради своего признания другими оказываются способными рисковать собственной жизнью. Рабами — те, которые не готовы рисковать собственной жизнью и, соответственно, согласны на рабское положение ради обеспечения собственной безопасности. Гегель с симпатией относится к господскому самосознанию, но в конце концов признает, что историческая перспектива оказывается не на его стороне. «Господин... который ставит слугу между собой и вещами, имеет дело лишь с несамостоятельностью вещи, — отмечает Гегель, — ... сторону же "«самостоятельности" вещи он предоставляет рабу, который ее обрабатывает»[1]. Здесь заложена мысль о том, что, потребляя вещи, можно узнать только их внешние характеристики, участие в производственном процессе, наоборот, позволяет познать сущность вещей. В процессе производства человек переносит на вещи свои собственные способности. Создавая новые вещи, он развивает новые способности и тем самым, развивает и самого себя. В результате достоинство оказывается возможным утверждать, не подвергая свою жизнь опасности в кровавых битвах. Человек получает возможность получить признание, опережая другого в производстве вещей.

Эта мысль становится принципиальной для американского профессора Ф. Фукуямы, который, опираясь на интерпретацию Гегеля, данную Кожевым, рассматривает возникновение либерального демократического общества как итог исторического процесса. Он отмечает: «Либеральная демократия заменяет иррациональное желание быть признанным выше других рациональным желанием быть признанным равным другим»[2]. Соответственно этому факту меняются многие моральные представления. Не случайным является то, что в современном обществе такое значение

[1] *Гегель Г. В. Ф.* Соч. : в 14. М.-Л.,1959. Т. 4. С. 103.

[2] *Фукуяма Ф.* Конец истории и последний человек. М. : АСТ: АСТ МОСКВА: ХРАНИТЕЛЬ, 2007. С. 21.

получает требование толерантности, политкорректности. Человечество в целом работает в направлении устранения рисков существования человека, преодоления военной угрозы, создания условий для развития демократических начал в общественной жизни всех государств.

При социально-детерминистическом подходе мораль неизбежно оказывается зависимой от этапа развития общества и тех целей, которые реализует на данном этапе человек. Историзм Гегеля в вопросах морали выглядит не просто как соотнесенность внешних условий бытия человека с характером его внутренней моральной мотивации, а как выражение одного через другое. Историчность бытия в его концепции — не просто благоприятные или неблагоприятные условия для проявления подлинного морального мотива, освобожденного от своекорыстных интересов, что имело место в кантовской философии. Эти условия предстают как выражение единства личности и общества, объединение внутреннего личностного намерения с актуальными средствами его реализации, что обеспечивает гармонию жизни внутри данной социальной организации. Для Гегеля, например, недостаточно просто сказать, что личное счастье в смысле удовлетворения определенных желаний необходимо только для того, чтобы не было причин для искажения нравственной воли, как ставил вопрос Кант. Для него воля движется от выражения единичного и особенного к всеобщему, от выражения субъективных моментов бытия к объективным, зависящим от целей развития всего человечества. «Добро в себе и для себя...— пишет Гегель, — есть абсолютная цель мира и долг для субъекта, который должен иметь понимание добра, сделать его своим намерением и осуществлять в своей деятельности"[1].

Такой подход по логике вещей требует не только соединения личного интереса с общественным, нахождение личного счастья в благе всего общества, но и предполагает какие-то действенные механизмы реализации нравственной воли. Гегель поэтому вполне закономерно упрекает Канта в том, что его нравственная воля, ограничиваясь лишь намерениями, остается недейственной. Кантовский моральный субъект, с его точки зрения, обладает несчастным сознанием, так как он стремится к охвату целого, но не может этого достичь. Гегель решает эту проблему, рассматривая положение индивида в государстве и государственные институты. Он ставит государство выше гражданского общества, считая, что именно в государстве индивид преодолевает эмпирический базис своего существования. Достигается это решение, правда,

[1] *Гегель Г. В. Ф.* Энциклопедия философских наук. М., 1977. Т. 3. С. 336.

путем некоторого упрощения. Мораль оказывается подчиненной совершенной традиции (в гегелевской терминологии она переходит в нравственность), в которой свобода выбора полностью исчезает. Но тогда фактически исчезают и возможности инноваций, что Гегель недоучитывает.

Историческое рассмотрение морали, связанное с релятивным пониманием добра, неизбежно заставляет поставить вопрос об истинности и неистинности тех или иных моральных норм на данном этапе развития общества. Гегель решает эту проблему, обращаясь к понятию «дух народа». Идею духа народа Гегель взял у Монтескье. Но в отличие от последнего Гегель не просто признает факт различия таких «духов», а располагает их последовательно, включает в логику истории и использует их как категорию для обоснования правовой реальности. С помощью идеи духа народа он пытается преодолеть субъективизм и релятивизм концепций естественного права, в которых за естественное выдается то, что выгодно или желательно для законодателя. Для Гегеля дух народа — это единственный критерий истинности проверенного историей правопорядка. Именно поэтому все действительное разумно. Это можно трактовать как то, что истинно все то, что существует исторически продолжительное время, необходимо имеет свое основание в духе народа. Оно требует изменения тогда, когда меняется этот дух. Но любое нововведение также будет действительным только в том случае, если оно будет соответствовать духу народа или, иначе говоря, выдержит проверку историческим временем.

За данными идеями остается один шаг к формулированию представления о практике как критерии истины. В марксизме практика станет именно тем, что позволяет оценивать истинность различных элементов общественной жизни. Эта истинность предстает как историческая перспектива того или иного явления, превращение исторических предпосылок в новые общественные отношения, что в полной мере относится и к нормам морали. Практика лежит между материальным и идеальным. Через нее, благодаря творческой деятельности людей, осуществляется перевод идеального в материальное. В таком аспекте предстают и нормы морали. Они фактически являются материализованным идеальным. Хотя их и нельзя потрогать руками, они объективны в том смысле, что признаются многими людьми и оказываются устойчивыми формами их коммуникации.

Но условия общественной жизни меняются. В результате возникает необходимость в новых формах коммуникации, без которых проявившиеся тенденции общественного развития не могут

быть реализованы. Отсюда начинается борьба между носителями новых и старых идей и теми формальными отношениями, в которых данные идеи получают выражение. Таким образом, реальность предстает как противостояние различных норм, обладающих разной степенью исторической истинности. Эта проблема исследуется Ф. Энгельсом в работе «Анти-Дюринг». Там утверждается, что моральным системам разных классов, даже если они взаимно сосуществуют, принадлежат разные моменты истинности. Наиболее истинна, с точки зрения Энгельса, та мораль, которая отвечает условиям деятельности прогрессивного общественного класса, утверждающего себя в качестве организатора нового способа производства. По этому поводу надо заметить, что моральные принципы прогрессивных общественных классов обычно всегда пропагандировались как общедоступные, желательные для подражания. Они противопоставлялись корпоративной морали классов, уходящих с исторической арены. В этом смысле прогрессивный общественный класс, т.е. тот класс, который предлагает новый тип общественной связи и берет на себя задачу контроля механизмов ее воспроизводства, действительно, более нравствен, более справедлив по отношению ко всем другим слоям населения, чем консервативные классы.

Характер преобразовательной деятельности прогрессивного класса таков, что он неизбежно вовлекает в нее достаточно широкие слои населения. Это соответствует всеобщему способу выражения нравственного требования, зафиксированному в процедуре его мысленной универсализации. Однако сам термин «истинный» не вполне подходит для оценки моральной системы того или иного класса, ведь в любом случае последняя возникает не случайно, и, если она существует достаточно длительный исторический период, она является истинной, прежде всего в том смысле, что отражает фактически существующие общественные отношения. Когда же она отрицается, она не только перестает быть истинной, но и вообще перестает быть. Что же касается справедливости моральной системы определенного класса, то она зависит от многих причин, прежде всего от того, какую именно связь пытается организовать данный класс, какие для этого используются средства, какой простор оставляется для существования других нравственных идей. Все это исторически очень конкретно и плохо соотносится с идеей возрастания истинности от века к веку, от народа к народу.

Одним из основополагающих моментов социального детерминизма является принцип сведения индивидуального к социальному. Согласно данному принципу, мотивы деятельности

личности формируются преимущественно под воздействием социальной группы, к которой она принадлежит. В классовом обществе мотивы прежде всего зависят от классовой принадлежности. Поэтому лица, находящиеся в одинаковых обстоятельствах жизни, действуют принципиально одинаково. В марксистской теории данный принцип рассматривается как решающая основа преодоления субъективизма в социологии[1]. Однако однотипное социальное действие, в принципе следующее из одинакового общественного положения различных лиц, не выглядит как автоматическое. Для типичного, тем более протестного социального действия, всегда связанного с некоторым риском, класс еще должен осознать сам себя. Эта проблема анализировалась во многих работах классиков марксизма, в частности в работе К. Маркса «Восемнадцатое брюмера Луи Бонапарта». Там он пишет о парцелярном крестьянстве как классе, не осознавшем самого себя, не способном к организованному социальному действию. В дальнейшем тема «класс — партия — вожди» стала одной из ключевых в марксизме. Ее разработка была связана с задачей пробуждения революционного самосознания, для чего нужно было развенчать старую систему ценностей (буржуазного общества) и внести в среду рабочих новые ценности, отвечающие, как полагалось, их долговременному интересу.

Принцип сведения индивидуального к социальному действительно имеет определенное значение при объяснении массовых действий людей, и потому в социологии и политике вполне применим. В морали же, где каждое действие человека понимается как результат индивидуального выбора, его решимости, данный принцип может быть использован лишь с известными ограничениями. Чем более развита индивидуальность личности, чем более глубока ее саморефлексия, тем меньше значение этого принципа для объяснения индивидуального поведения. В современном мире мы сталкиваемся с огромным количеством примеров мотивации, при которой человек выходит за пределы локального общения и пытается принять на себя ответственность за судьбы человечества.

В результате безграничного применения принципа сведения индивидуального к социальному в марксистской философии, особенно в том варианте, в каком она развивалась в советский период, произошло некритическое объединение субъективных свойств человека с субъективными свойствами социально-исторических общностей людей. Первые приписывались последним без каких-либо ограничений и разъяснений относительно того, как, скажем,

[1] См.: *Ленин В. И.* Полн собр. соч. Т. 1. С. 138—140, 159.

отдельная личность может влиять на позицию своего класса. Классы утверждались в качестве субъектов производственных отношений, в то время как субъектами любых общественных отношений в действительности являются люди, способные принимать определенные решения от себя лично или от имени своего класса. Все это привело к упрощению теории, в частности к упрощению проблемы моральной мотивации, которая у Ленина в целом объяснялась на основе подчинения морали политическому интересу, а позднее, когда подобная постановка вопроса стала очевидно неточной, — на основе нравственной потребности. Последняя, как предполагалось, заставляла личность действовать в интересах общности и объяснялась на основе тех же механизмов формирования, которые характерны для обычных потребностей, т.е. по существу на основе возникновения некоторой эмоциональной зависимости от привычного способа достижения цели. Здесь социальный детерминизм, как это ни парадоксально, приближался к эволюционной этике, хотя редукционизм и биологизм в марксизме всегда осуждались.

Одной из важных сторон марксистской философии, проведенного в ней осмысления исторического развития общества, финальных итогов этого развития, явилась разработка моральной проблемы отчуждения. Эта тема, заявленная Марксом в работе «Экономико-философские рукописи 44 г.», становится одной из сквозных тем его исследований. Итогом марксистского рассмотрения проблемы явился тезис об устранении рабочего из сферы непосредственного производства (там должны работать автоматы), перенесение труда человека в духовную сферу. Эту сферу Маркс называл царством свободы, и только в этой сфере, по его мысли, может быть обеспечено окончательное освобождение человека и преодоление отчуждения. «Царство свободы начинается в действительности лишь там, где прекращается работа, диктуемая нуждой и внешней целесообразностью, следовательно, по природе вещей оно лежит по ту сторону сферы собственно материального производства...»[1].

Данные мысли были высоко оценены многими теоретиками морали. В частности — Э. Фроммом. Для Маркса сама борьба за справедливое устройство общества и его преобразование на основе применения достижений науки и рациональной организации труда составляет важнейший мотив деятельности человека, а следовательно, и объяснение того, почему он поступает как моральный субъект. Такая наполненная гуманистическим пафосом позиция тем не менее таит в себе некоторую опасность,

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. 2-е изд. Т. 25. Ч. II. С. 386—387.

связанную с противопоставлением предыстории общества и его подлинной истории (т.е. истории бесклассового коммунистического общества). Всегда опасно внушать человеку, что он живет в неподлинном обществе. Ведь тогда вряд ли можно требовать от него и чистоты его нравственных побуждений. Кроме того, представление об обществе, где вся мотивация труда будет основана на стремлении человека к творчеству и нравственных мотивах сознания своей ответственности, где не будет нужды в государстве, выглядит несколько утопично. С точки зрения темы обоснования морали такое положение дел могло бы рассматриваться в качестве идеала исторического развития личности, полного морального совершенства. Но каждый человек должен еще быть сформирован в качестве такой личности не только в смысле исторического, но и в смысле индивидуального развития, что не может обойтись без противоречий, ошибок, которые высокотехнологичное общество просто не может себе позволить. Общественно значимое творчество также нельзя себе представить как совершенно свободный процесс, ведь ресурсы общества всегда ограничены и, следовательно, всегда будет стоять вопрос о том, к чему в первую очередь должны быть приложены творческие силы человека. Соответственно, это никогда не сможет быть исключительно свободным выбором каждой отдельной личности.

Тема отчуждения стала одним из важных направлений развития мысли в неомарксизме. С проблемой преодоления отчуждения в неомарксистских теориях связывается критика социальных институтов как общественных образований, подавляющих свободу личности, превращающих общество в некоторую тотальность, не оставляющую место индивидуальному творчеству. Стремление к преодолению отчуждения является в данных теориях важным смыслообразующим мотивом деятельности. Но в отличие от классического марксистского подхода оно связывается не только с изменением характера экономических отношений, но более — с изменением сознания личности. Э. Фромм рассмотрел это через противопоставление модусов бытия и обладания. Он обвиняет современное ему общество в преобладании ориентации на обладание вещью, что не отвечает действительной сущности человека, так как обладание — это в принципе господство внешнего отношения, в котором всякое дальнейшее творчество исключено. Ж-П. Сартр, предложивший экзистенциальное прочтение марксизма, отвергал идею наследования человеком своей родовой сущности (такая сущность по определению уже есть что-то отчужденное от личного бытия) и предлагал путь неповторимого творения своей сущности каждым человеком, первоначально заброшенным в стихию собственного существования. А. Грамши рассматривал марксизм как философию практики, прежде всего практики борьбы подчиненного класса против господствующего. Решающую роль он отводил институтам надстройки, а не материальному базису. Р. Гароди указывал на ассимиляцию марксизмом идей Фихте, соответственно — на понимание человека как свободного творца. Советскую систему он отказывался признать социалистической, обвиняя ее в неспособности принять даже минимальную инициативу снизу. Понятно, что во всех этих теориях классический марксизм упрекается за слишком большую степень подчинения человека обстоятельствам, неотчужденное бытие человека связывается в них с его способностью встать выше обстоятельств.

Значительное влияние на неомарксизм оказали взгляды венгерского социалиста Лукача. Основное внимание в своем творчестве Лукач уделял как раз проблеме отчуждения. Его преодоление он связывает с ростом классового самосознания пролетариата, но это, по его мнению, происходит стихийно, т.е. революционное сознание не формируется за счет внешнего влияния, не вносится в среду рабочего класса кем-то со стороны, как это полагалось в традиционном марксизме. Отчуждение Лукач рассматривал в гегелевском смысле, т.е. как перенесение на предмет сущностных творческих сил человека. В результате оно, так же как и у Гегеля, оказывается фактически неистребимым феноменом. Преодолеть какие-то стороны отчуждения оказывается возможным только за счет радикальных отказов, например, от чрезмерного потребления, разрушения средств, с помощью которых общество манипулирует поведением людей. Эта логика в дальнейшем была продолжено в работах Маркузе и Адорно. Лукач решительно выступал против экономического детерминизма. Он считал, что реальность содержит в себе потенциальные альтернативы, принятие которых связано со свободным выбором человека.

Мотив поведения, направленный на преодоление отчуждения, утверждается в качестве одного из основных в так называемой «философии надежды» Э. Блоха, который был близок к неомарксизму. Человек рассматривается им как устремленное в будущее, незавершенное существо. Его первоначальный антропологический импульс проявляется как надежда. Надежда возникает как осмысление пути освобождения, которое связывается Блохом с религией. Сама религия при этом рассматривается не только как продукт отчуждения, но и как протест против него.

Как ясно из сказанного, в трудах неомарксистов преодолевается представление о жестком социальном детерминизме. Тем са-

мым в значительной мере показывается недостаточность такого подхода к морали. Тем не менее общественная реальность остается предметом их внимания в смысле осмысления тенденций общественного развития как в негативном, так и в позитивном смысле. Нравственной задачей человека оказывается противостояние негативным тенденциям, прежде всего развитию общества как некоторой тотальной системы, подавляющей человеческую свободу.

Как уже говорилось, важной чертой социально-детерминистического способа обоснования морали является идея практического подтверждения целесообразности выполняемых в обществе норм. Под практикой здесь понимается выживаемость, успех в борьбе за существование тех социальных групп, которые выполняли данные нравственные принципы. Например, как полагается в данной системе рассуждений, в древнюю эпоху выжили те племена, которые не нарушали запрет кровосмешения, следовали принципу «договоры должны исполняться», в Средние века — те группы, которые выполняли цеховые правила, и т.д. Практическое подтверждение целесообразности определенных нравственных норм, собственно, не вызывает возражения. Непонятно другое: как норма, которая еще практически не подтверждена, выполнялась в жизни по крайней мере нескольких поколений. Для этого требуется более широкий взгляд на человека, в рамках которого духовное начало его бытия имеет также базовый статус. Только в результате основанного на духовных представлениях постоянного отношения к норме может осуществиться ее практическое подтверждение. Так что социально-детерминистический способ, замкнутый лишь в круге идей практического подтверждения нормы и выживания группы, оказывается недостаточным для понимания специфики морали.

Контрольные вопросы

1. Что значит обосновать мораль?
2. В чем разница аксиологических (телеологических) и деонтологических моральных теорий?
3. Почему возникают сомнения в возможности теоретического обоснования морали, какие философы и почему считали, что этого сделать нельзя?
4. В чем разница дескриптивных и прескриптивных моральных суждений, почему логические позитивисты считали важным это различие?
5. Изменяется ли мораль в исторической перспективе, если да, то в какой степени?
6. В чем разница между этикой долга и этикой добродетелей?

7. Какие способы обоснования морали вы можете назвать?
8. Почему утилитаризм и абсолютизм предстают как два принципиально противоположных подхода к пониманию природы морали?
9. Кто впервые сформулировал принципы утилитаризма и в чем их основное содержание?
10. Содержит ли утилитаризм идею принципиального равенства людей?
11. Какие виды современного утилитаризма вы знаете?
12. Какие возражения выдвигаются против утилитарной теории?
13. В чем специфика автономного способа обоснования морали?
14. Какие черты морального требования отличают его от других социальных императивов (норм права, традиций, обычаев)?
15. Какие теории говорят о принципиальном значении ценностей в морали?
16. Как проявляет себя моральный абсолютизм в практической жизни людей?
17. Какие современные конвенциальные теории морали вы можете назвать?
18. В чем отличие методологии Дж. Ролза от подходов к морали Канта и Юма?
19. Как Дж. Ролз формулирует два принципа справедливости?
20. Что такое коммуникативные действия, и каково их значение в моральном дискурсе?
21. Какие современные натуралистические концепции морали вы можете назвать?
22. Какова роль моральной интуиции в совершении поступка?
23. В чем специфика социологического подхода к пониманию морали, имеет ли такой способ ее обоснования какие-то ограничения?
24. Что такое отчуждение и может ли человек его преодолеть благодаря морали?

Глава 5
МОРАЛЬ В ПРОСТРАНСТВЕ ПОЛИТИКИ И ПРАВА

Исходное понимание морали, представленное в гл. 1 настоящего учебника, включало в себя следующие характеристики. Во-первых, мораль предполагает небольшое количество фундаментальных запретов, среди которых центральное место занимают запреты на насилие в отношении другого человека и на его обман. Эти запреты имеют абсолютный или безусловный характер: успех в сфере нравственного совершенствования определяется способностью человека противостоять любым искушениям, подталкивающим к несоблюдению запрета. Во-вторых, в своей позитивной части, т.е. в части положительных требований, мораль выражается в виде предельно общих, намеренно неопределенных требований. Эти требования не указывают на форму поступков. Они предписывают моральному субъекту формировать определенную мотивацию поведения либо в виде указания на должное отношение к другому («будь милосерден», «люби ближнего» и т.д.), либо в виде тавтологического указания на необходимость стремиться к совершенству («будь моральным»). В зазоре между предельно определенным моральным запретом и предельно неопределенным моральным предписанием осуществляется свобода нравственного творчества — выбор индивидом поступка, соответствующего уникальной ситуации и уникальным человеческим личностям, задействованным в ней. По отношению к запрету свобода имеет иной вид — вид автономной идентификации со всеобщим законом. Она выражается в способности воспринимать этот запрет в качестве продукта собственной, направляемой разумом свободной воли. И, наконец, в-третьих, мораль исключает предъявление нормативных требований и вынесение оценочных суждений в отношении другого человека. Если мораль — это сфера самозаконодательства, если ее основанием является только «добрая воля» морального субъекта, то у последнего нет повода требовать от других, чтобы они безусловно признавали сформулированный им моральный закон. Если в сфере морали совершенство выражается в осознании собственного несовершенства в сравнении с идеалом, то тот, кто берет на себя роль морального судьи и учителя, автоматически демонстрирует свою нравственную ущербность. Если центральным элементом морали является запрет, то всякое усилие по его исполнению автоматически раскрывает человеку силу и многообразие его аморальных импульсов, что также исключает принятие на себя судейских и учительских функций.

Мораль абсолютных запретов и связанных с ними негативных поступков сохраняет свою непротиворечивость лишь в тех случаях, когда нравственный субъект действует в особых, «идеальных» условиях. Под «идеальными» условиями в данном случае понимается не идеальное в нравственном отношении состояние общества, при котором устранена проблема зла и злодеяния, а те специфические обстоятельства, которые оставляют стремящемуся к совершенству человеку возможность действовать в строгом соответствии с собственными представлениями о совершенном образе жизни. Такая возможность существует лишь тогда, когда исполнение моральных принципов в ситуации совершающегося злодеяния или в ситуации иной угрозы имеет негативные последствия лишь для самого исполняющего их лица. В подобных случаях, несмотря на всю тяжесть индивидуальных потерь, нравственный субъект не сталкивается с трагическими затруднениями. Он точно знает, что потери, которые он несет, полностью оправданы в связи с абсолютной индивидуальной значимостью преследуемой им цели — цели сохранения нравственной чистоты и непрерывного совершенствования своей личности. Единственным препятствием, стоящим между ним и этой целью, является его собственная слабость.

Однако дело в том, что стремящийся к моральному совершенству индивид вынужден действовать в мире, где эти «идеальные» условия часто не выполняются. Количество случаев, в которых нравственный выбор состоит в том, чтобы пожертвовать собой ради исполнения запрета или помощи другому человеку ограничено, а за пределами этого круга находятся постоянно возникающие в жизни каждого ситуации, где помощь одному человеку означает пренебрежение потребностями и интересами другого, где соблюдение запрета влечет за собой чужие страдания и лишения. Классический пример такого рода — ситуация, в которой свидетель неспровоцированного нападения на невиновного человека решает вопрос о том, необходимо ли применить доступные ему меры силового воздействия на нападающего, несмотря на то, что они противоречат моральному запрету на насилие. В этом случае соблюдение запрета и его последствия для жертвы покушения с необходимостью оказываются на разных чашах одних и тех же

весов. Перед человеком, способным пресечь нападение, встает вопрос о *моральной* цене соблюдения *моральных* ограничений. Эта цена может оказаться избыточно, неприемлемо высокой. Данное утверждение тождественно тезису о том, что мораль опирается на комплексную нормативную систему, в которой общие правила (запреты) дополняются ситуативно обусловленными исключениями из них. Таким образом, для нравственно совершенствующегося индивида наилучшей линией поведения является та, которая исключает насилие и обман. Он искренне и всеми силами стремится к ее реализации. Однако в неидеальных условиях, возникновение которых не является результатом его собственных действий, он вынужден руководствоваться логикой меньшего зла и применять силу, а может быть, и обман, которые сами по себе в результате этого не перестают быть насилием и обманом — морально неприемлемыми способами действия. К таким неидеальным условиям относится вся реальная практика человеческой жизни, поскольку она противоречит моральному идеалу. Это противоречие приобретает особую остроту в случае политики и права, которые не могут быть эффективными без опоры на насилие и обман.

5.1. Общественная мораль

Нормативная необходимость исключений из моральных запретов, и прежде всего из запрета на применение силы к другому человеку, создает мост между политикой и правом, с одной стороны, и моралью, с другой. Она служит одним из указаний на существование особой подсистемы морали, которую условно можно назвать «общественной моралью» в отличие от абсолютистской морали индивидуального совершенствования. Общественная мораль устанавливает ответственность моральных субъектов не только за их собственный образ жизни (его строгое соответствие запретам), но и за характер их совместного существования, за то, как общественное устройство в целом, отдельные институты, традиции и управленческие решения влияют на качество жизни каждого из членов общества. Российский этик Р. Г. Апресян так охарактеризовал это явление: «Концепт “общественная мораль”, призван отражать воплощенность в обществе в целом и различных его сферах — политически-административной, хозяйственной, потребительской, рекреационно-реабилитационной, культурной (в функциональном смысле, т.е. сфере воспроизводства и развития знаний, норм и ценностей, обеспечивающих эффективность жизнедеятельности) — основополагающих и универсальных... принципов»[1]. Именно общественная мораль является основой для этической оценки политических процессов и правовых систем. Она использует при этом критерии, соотнесенные с фундаментальными запретами и предписаниями морали индивидуального совершенствования, но не тождественные им. Основными оценочными инструментами при этом являются такие понятия, как «общее благо», «справедливость», «права человека» и т.д.

Общественная мораль может рассматриваться как необходимая частичная трансформация морали индивидуального совершенствования в нескольких направлениях. *Первое направление* касается степени формализованности требований. В той мере, в какой мораль является проявлением индивидуальной творческой свободы, она сопротивляется формализации своего нормативного содержания в виде единообразных развернутых кодексов, выходящих за пределы очень небольшого количества основополагающих запретов. Моральный субъект неизбежно чувствует двусмысленность своего положения при предъявлении ему развернутой системы позитивных и негативных требований. Ведь любая система такого рода отражает какую-то одну конфигурацию изначально несовместимых и несоизмеримых между собой ценностей, у которой нет основания претендовать на абсолютную правильность. Любой моральный кодекс резко ограничивает возможности проявления индивидуализированной нравственной мудрости и снижает ответственность человека за выбор правильного жизненного пути. Однако в условиях общественного сосуществования людей элементы кодификации морали оказываются необходимы, поскольку они облегчают эффективную кооперацию и способствуют уменьшению морально неприемлемого вреда. На это обратил внимание Д. Юм, наградив главную добродетель общественного сосуществования — справедливость — эпитетом «искусственная»[2]. Справедливость, по Д. Юму, в некоторых случаях требует совершать поступки, которые выглядят как проявление неуважения к потребностям и интересам отдельных людей и в силу этого противоречат естественному состраданию. Моральная необходимость вернуть деньги, потерянные злобным, богатым скупцом, может лишить нас возможности помочь многодетному добрейшему человеку. И с этим приходится мириться,

---

[1] *Апресян Р. Г.* Понятие общественной морали // Общественная мораль: философские, нормативно-этические и прикладные проблемы / под ред. проф. Р. Г. Апресяна. М. : Альфа-М, 2009. С. 25.

[2] *Юм Д.* Трактат о человеческой природе // Юм Д. Соч. : в 2 т. М., 1996. Т. 1. С. 626.

поскольку повсеместное и постоянное исполнение требований справедливости способствует общественному благу, а создать эффективно действующую систему норм, в которой такие случаи получили бы статус исключения, невозможно.

Второе направление касается способа вменения нравственных требований. Мораль, в отличие от права, обеспечивает реализацию своих требований преимущественно на основе самообязывания. Так как она требует от человека совершенствовать не только поведение, но и характер (личность), то институциональное принуждение не может являться ни единственным, ни основным средством достижения ее целей. Однако вне принуждения мораль оказывается попросту бессильной. Если самообязывание не подкрепляется иными гарантиями нравственного отношения к другому человеку, то обязанность сохранять такое отношение ложится на каждого человека бесконечно тяжелым бременем. Быть нравственным, находясь среди людей, которых не ограничивает ни голос совести, ни окрик закона, под силу только святому. В этом смысле показателен известный мысленный эксперимент Т. Гоббса: в его естественном состоянии требования нравственного (естественного) закона являются всего лишь основой для предельно рискованного проявления личной добродетельности, но будучи закрепленными в государственном законе, они превращаются в основу существования всего сообщества[1]. И дело не в том, что «кнут и пряник» выступают как единственный надежный способ регулирования человеческого поведения. Просто на фоне, заданном эффективной деятельностью правовых институтов и внесиловым понуждением со стороны различного рода локальных сообществ (территориальных, профессиональных, религиозных), самообязывание членов общества протекает легче, приобретает массовый характер. Многочисленные примеры того, как «проседание» механизмов общественного принуждения приводило к коллапсу внеинституциональных форм регулирования поведения, являются для этого тезиса своего рода «доказательством от противного».

Третьим направлением является выработка специфических нормативных принципов, которые определяли бы моральную приемлемость (предпочтительность) социальных институтов и отдельных общественно значимых решений. Как уже говорилось ранее, сама по себе возможность принуждения в рамках общественной морали под вопросом не стоит. Шокирующая приверженца морали совершенствующихся индивидов формулировка Н. Макиавелли, что государь, защищающий большинство населения от грабежей и убийств посредством расправы, «проявит больше милосердия, чем те, кто по избытку его потворствует беспорядку»[1], выглядит в ее рамках как вполне обоснованное рассуждение. Основной проблемой в этой перспективе является не оправдание принуждения как такового, а определение способов достаточного и эффективного использования этого принуждения для обеспечения потребностей членов общества в безопасности, материальном благосостоянии, успешной индивидуальной самореализации и социальном признании. Для этого необходимы специальные критерии моральной оценки.

[1] *Гоббс Т.* Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского // *Гоббс Т.* Соч. : в 2 т. М. : Наука, 1991. Т. 2. С. 97.

Первую группу таких *критериев* представляют собой методики, восходящие к утилитаристской социальной этике. Среди них выделяется строго формализованная методика определения коллективных (общественных) выгод и затрат, активно используемая в современной законодательной и административной практике. Утилитаристские методики предполагают возможность суммирования благосостояния (удовлетворенности предпочтений) всех членов общества по отношению к ряду альтернативных решений с последующим сравнением получившихся суммарных значений. Наилучшим решением в этой перспективе будет то, выгоды (приобретения) от реализации которого будут в наибольшей степени превосходить затраты (потери). Потери одних групп и индивидов, принадлежащих к коллективному целому, при этом могут компенсироваться приобретениями других. Масштаб потерь и приобретений часто выражается в денежном эквиваленте. Для определения этого масштаба используются разные способы, в том числе наблюдение за поведением людей и прямое их интервьюирование, касающееся готовности платить за определенные блага или готовности получать компенсацию за их потерю. Моральная обоснованность решения, принимаемого с помощью таких методик, обеспечивается тем, что благосостояние одного человека имеет в ходе суммирования и подведения баланса такой же вес, как и благосостояние любого другого.

Существуют практические контексты, в которых применение более или менее строгого и более или менее формализованного утилитаристского подхода вполне соответствует идеям общего блага и справедливости. Однако он не может претендовать на положение единственного критерия моральной оценки социальных институтов и общественно значимых решений. Одним из самых существенных его недостатков является отсутствие чувствительности к невосполнимым потерям. Так как он исходит из суще-

[1] *Макиавелли Н.* Государь. М. : Планета, 1990. С. 34—35.

ствования единого эквивалента в сфере потерь и приобретений, то предполагает, что потеря какой-то одной составляющей благосостояния всегда может быть компенсирована приобретениями в отношении другой. Например, потеря биологических видов, экосистем, уникальных художественных творений может быть скомпенсирована экономическими преимуществами. Еще одним недостатком данного критерия служит то, что сложение интересов разных людей всегда находится на грани неуважения к тем, кто в итоге несет потери ради большинства. Дж. Ролз провозгласил такое сложение, игнорирующее «различия между личностями», одним из проявлений отношения к другому человеку исключительно как к средству[1]. Кульминационным выражением этой тенденции является установление в рамках анализа выгод и затрат денежной стоимости потерянной человеческой жизни, что самым радикальным образом расходится с моральным требованием уважения к ней. Таким образом, сохранение равного веса интересов и потребностей членов общества в рамках подведения баланса коллективных выгод и затрат далеко не всегда является достаточным для того, чтобы реализовать на практике идею фундаментального равенства между людьми.

Очевидные недостатки расчета коллективных потерь и приобретений показывают, что такой расчет должен быть дополнен системой индивидуальных прав, выступающих в качестве жестких внешних ограничений как для стремления реализовать частные потребности и интересы, так и для стремления увеличить суммарное благосостояние общества. Такие права представляют собой *вторую группу нормативных критериев общественной морали*. Если лицо *X* обладает правом на совершение действия *Y* (например, на публичное высказывание собственных убеждений или получение денег по векселю), то другие люди и общественные институты имеют обязанность не препятствовать или способствовать совершению этого действия.

Тем самым определенный интерес лица *X* попадет под защиту, его удовлетворение оказывается внешним образом гарантированным. Несмотря на то, что этот интерес имеет эгоистический или просто партикулярный характер, т.е. расходится с суммарным интересом общества, лицо *X* не должно чувствовать смущения и неудобства, настаивая на выполнении обязанностей, позволяющих его удовлетворить. Ядром прав, гарантируемых обществом своему члену, являются так называемые «права первого поколения» (политические или гражданские). Они носят негативный характер,

[1] *Ролз Дж.* Теория справедливости. Новосибирск : Изд-во Новосиб. ун-та, 1995. С. 38.

защищая интересы обладателя от вмешательства других членов общества, их групп или государства. Среди них право на жизнь и физическую неприкосновенность, свобода слова, свобода передвижения, свобода вероисповедания, свобода выбора профессии и рода деятельности, право на беспристрастное судебное разбирательство, право избирать и быть избранным, право на неприкосновенность частной жизни, право на владение собственностью и т.д. «Права второго поколения» имеют позитивный характер и социально-экономическую направленность. Среди них право на труд, право на отдых и досуг, право на образование, право на медицинское обслуживание, право на уровень жизни, необходимый для поддержания здоровья и благосостояния и т.д. «Права третьего поколения» относятся к группам людей или к индивидам, но в качестве представителей соответствующих групп. К ним относятся право наций на самоопределение и развитие, право индивидов на сохранение своей культурной идентичности и т.д. Статус прав третьего поколения и их практическое содержание представляют собой чрезвычайно дискуссионный вопрос социальной этики и правовой теории.

Хотя понятие права фиксирует строгие и определенные границы допустимого и недопустимого поведения, оно проявляет гораздо бóльшую гибкость в области морального санкционирования принуждения (применения силы), чем понятие морального запрета. Это связано с тем, что в перспективе этики прав в качестве первичной нравственной цели выступает итоговое положение определенного человека, защита его интереса, а не качество действий (поступков), которые этому интересу угрожают. Например, для этики прав первична возможность продолжения жизни потенциальным объектом покушения, а не воздержание от убийства потенциальным злодеем. Разрешение тупиков, связанных с конфликтом прав покушающегося и жертвы покушения, обеспечивается тем, что человек, нарушивший право другого, рассматривается как лицо, потерявшее какие-то из собственных прав. Оправданное с точки зрения морали, т.е. не нарушающее прав, принуждение имеет вид, если воспользоваться удачной формулировкой И. Канта, «препятствия препятствию для свободы»[1]. При этом следует иметь в виду, что потеря прав нарушителем чужого права всегда является частичной. Некоторые действия в его отношении заведомо находятся за пределами правомерного препятствия препятствиям свободы, например, внесудебное наказание или пытки.

[1] *Кант И.* Метафизика нравов // Кант И. Соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994. Т. 6. С. 255.

Итак, в качестве основных нормативных ориентиров общественной морали определились: а) максимизация суммированного интереса членов общества в пределах ограничений, налагаемых системой индивидуальных прав, б) эффективность принуждения, направленного на защиту индивидуальных прав от действий нарушителей. Однако существуют случаи, в которых применение этой целостной системы целей и ограничений теряет свою моральную оправданность. Таковы ситуации, в которых нарушение прав является единственным способом для предотвращения катастрофического для общества сценария. Необходимость спасти большое количество человеческих жизней является основой для пренебрежения правами тех людей, которые не покушались на право другого, или нарушения тех прав, которые вне катастрофической перспективы сохраняются даже за самым злостным и опасным нарушителем. Иными словами, за определенным порогом потенциального вреда некоторые права, их называют также «деонтологическими ограничениями», перестают связывать те центры принятия решений, которые ответственны за общественную безопасность. Последние получают возможность действовать в соответствии с видоизмененной для условий катастрофической ситуации логикой коллективных выгод и затрат. В современной нормативной этике такая позиция называется «пороговой деонтологией» (используется также обозначение «концепция меньшего зла»). Способы выявления меньшего зла выступают как *третья группа нормативных критериев общественной морали*. Под углом зрения «пороговой деонтологии» обсуждаются такие проблемы как «сопутствующие» потери гражданских лиц в ходе ведения военных действий, ограничение гражданских прав и свобод в чрезвычайных ситуациях, применение дознавателями физических мер давления в отношении лиц, подозреваемых в террористической деятельности и т.д.

Необходимость приостановки действия некоторых прав в ситуациях, чреватых опасностью катастрофического ущерба, отчасти признана в международных документах, фиксирующих права человека. К примеру, в Европейской конвенции по защите прав и основных свобод человека (1950) содержится статья о допустимости отступления от нормативного содержания Конвенции «во время войны или иного чрезвычайного положения, угрожающего жизни нации», хотя эта оговорка и не распространяется на такие действия, как применение пыток или лишение человека жизни вне правомерных военных действий и без вынесения смертного приговора судом.

Четвертым направлением трансформации морали индивидуального совершенствования является раздробление единого нормативного пространства морали. Обсуждая выше исключения из фундаментальных нравственных запретов, мы рассматривали их как ситуативное явление. Каждый человек может попасть в ситуацию, в которой невозможно выдержать линию поведения, прямо выражающую стремление к нравственному совершенству, т.е. в ситуацию, в которой нарушение запрета превращается в обязанность. Каждый может оказаться на месте свидетеля покушения, который способен его остановить с помощью силы или обмана, или на месте действующего лица известного мысленного эксперимента «Трамвай», которое имеет возможность перенаправить смертельную угрозу с большего количества людей на меньшее. В этих случаях нормы, определяющие допустимость (обязательность) применения силы или обмана, действуют в отношении любого человека, являются неспециализированными и осмысляются действующими лицами именно как исключение из общего правила. Однако в общественной практике присутствуют легитимные виды деятельности, целые профессии, требующие от своих представителей систематически нарушать нравственные запреты без обязательного осознания того, что они действуют в рамках логики исключений. Моральное обоснование подобного положения опирается на следующее рассуждение: если какой-то общественный институт или род деятельности эффективно исполняет свою роль в обеспечении общественного блага, то необходимые для его функционирования нарушения нравственных запретов, будучи введены в ограниченные, строго определенные рамки, приобретают характер морально оправданных действий (исполнения профессионального долга). Профессионально-этическое раздробление моральной нормативности закрепляют соответствующие специализированные кодексы поведения. Яркое описание этого явления, отражающее всю его парадоксальность для индивидуальной морали, предложил М. Монтень: «Во всяком государстве существуют необходимые ему должности, не только презренные, но и порочные; порокам в нем отводится свое место, и их используют для придания прочности нашему объединению, как используют яды, чтобы сохранить наше здоровье... Эти должности становятся извинительными, поскольку они нужны, и общественная необходимость побуждает забыть об их подлинной сущности»[1].

[1] *Монтень М.* Опыты. Избранные произведения : в 3 т. М. : Голос, 1992. Т. 3. С. 5.

Какие же деяния оказываются реабилитированными в специализированных этических кодексах? Причинение физического ущерба и убийство, когда речь идет о кодификации воинского этоса или этоса работников охраны правопорядка. Манипуляция мнением других людей и ложь, когда речь идет о нравственном кодексе юриста, представляющего интересы клиента. Использование другого человека в качестве средства извлечения материальной выгоды, когда речь идет об этике бизнеса. Во всех подобных случаях нравственные запреты подвергаются дополнительной интерпретации, снижающей планку общего нравственного долга. Для солдата профессионально-этический долг состоит в том, чтобы эффективно участвовать в военных действиях, наносить урон противнику, разграничивая при этом военных и гражданских лиц и стремясь к уменьшению потерь последних. Для юриста-представителя долг состоит в том, чтобы, воздерживаясь от подлога и лжесвидетельства, выстроить благоприятное для клиента описание событий, даже если у него есть все основания считать этот нарратив не соответствующим действительности. Для бизнесмена долг состоит в том, чтобы эффективно строить и сохранять прибыльное предприятие, отталкиваясь от реального положения рынка труда и закрывая глаза на асимметрию информации, доступной ему и его потенциальному партнеру по сделке. Презумпция нравственной проблематичности таких действий, создающая атмосферу трагедии в случаях ситуативного применения логики исключений из нравственных запретов, в профессиональной этике бывает изначально смягчена или снята.

В последующих параграфах раздела будет охарактеризовано несколько ключевых вопросов общественной морали — нравственных проблем, спроецированных в сферу принятия политических решений и проектирования правовых институтов. Каждая из них представляет собой точку притяжения не только для этических исследований, но и для общественно-политического дискурса. В первую очередь, речь пойдет об условиях применения силы (принуждения), применительно к трем практическим контекстам. Отдельные параграфы будут посвящены выяснению морально обоснованной реакции на незавершившиеся попытки причинения вреда (самооборона частных лиц и справедливая война), на намеренно причиненный вред (наказание), на образы жизни, вызывающие острое моральное осуждение и представляющие опасность для общества (патерналистское принуждение со стороны государства). В заключительном параграфе раздела будут проанализированы нормативные принципы распределения материальных ресурсов.

5.2. Противодействие агрессии (индивидуальная самооборона и справедливая война)

Насильственное пресечение посягательств на жизнь, достоинство, здоровье или собственность в живом нравственном опыте выступает в качестве одного из морально оправданных действий. Оно воспринимается как случай наименее сомнительного с точки зрения морали применения силы против другого человека. Причина такого восприятия состоит в том, что противодействие нападающему лицу или коллективу (агрессору) создает возможность прямого и непосредственного предотвращения тех явлений, к уменьшению которых обязан стремиться нравственный человек. Речь идет о невиновной смерти, невиновном страдании, невиновной потере здоровья и т.д. Пресечение агрессии выступает как частное выражение долга предотвращать вред, который в особых случаях может перевешивать долг не причинять вред другому человеку. Моральное обоснование силового противодействия агрессии сводится к доказательству возможности ситуативного приоритета позитивного требования над негативным, а также к определению условий, в которых такой приоритет следует соблюдать[1].

Индивидуальная самооборона. На уровне общераспространенного «морального чувства» силовое противодействие агрессии рассматривается как оправданное, если соблюдается ряд правил, которые существенно ограничивают количество случаев допустимого или обязательного применения силы (в особенности, смертельно опасного применения силы) для защиты самого себя или другого человека. Эти правила по-разному формализуются и конкретизируются в разных системах уголовного права, однако являются повсеместно признаваемыми. *Первое* правило предполагает, что причинение ущерба оправдано только в условиях непосредственного и неминуемого характера угрозы со стороны агрессора. Покушение должно быть уже начавшимся, агрессор должен предпринять такие действия, которые с высокой степенью вероятности указывают на его намерение причинить вред. Покушение также должно быть незакончившимся, поскольку в противном случае действия, направленные против агрессора будут не обороной, а отмщением. *Второе* правило делает оправданными только те случаи причинения вреда нападающему, в которых применению силы не было приемлемой альтернативы. И на уровне ин-

[1] Подробнее о проблеме морального обоснования ситуативных и вынужденных нарушений запрета на применение силы см. начало этой главы.

туитивных моральных суждений, и в нормативном пространстве уголовного права это положение может артикулироваться с разной степенью категоричности. Так, допустимость применения смертельно опасных средств самозащиты часто связывается лишь с теми ситуациями, в которых обороняющееся лицо не может отступить без ущерба для самого себя. Если такая возможность существует, то оно должно выполнить так называемую «обязанность отступления». Однако данное правило может быть выражено и в менее требовательных формулировках, касающихся необходимости предупреждать агрессора до начала использования смертельно опасных средств противодействия о возможности их применения. *Третье* правило устанавливает отношение соразмерности между применяемыми средствами и способами обороны, с одной стороны, и характеристиками покушения — с другой. Нарушение соразмерности, или превышение пределов необходимой обороны лишает ее моральной санкции. При этом и средства, и способы должны быть пропорциональны как намерению агрессора (характеру предпринимаемых им действий), так и реальной степени опасности, которую эти действия создают для обороняющегося или защищаемых им людей. Такая пропорциональность, естественно, не означает строго соответствия средств нападения и защиты и не имеет никакого отношения к созданию честных (паритетных) условий противостояния агрессора и обороняющегося. Необходимо также иметь в виду, что все перечисленные правила относятся исключительно к ответным действиям человека, подвергшегося нападению, поскольку тот, кто инициирует нападение, не имеет морального и юридического права противодействовать применяемой по отношению к нему силе.

Для того чтобы уточнить критерии морально оправданной самообороны, в современной этике используется следующая классификация случаев, в которых для сохранения собственной жизни действующему субъекту приходится причинять смерть другому человеку. Они отличаются по намерениям нападающего и причинно-следственной структуре ситуации:

1) *оборона от виновного агрессора*. Давно угрожавший обороняющемуся лицу человек направляет на него самосвал на узком мосту. Остановить самосвал можно, только выстрелив в него из переносного ракетного комплекса;

2) *оборона от невиновного агрессора*. За рулем самосвала находится водитель, которому ввели сыворотку ненависти или сообщили о том, что обороняющееся лицо приступает к совершению террористического акта. Доступный способ остановить самосвал остается тем же;

3) *оборона от невиновной угрозы*. За рулем самосвала находится водитель, находящийся в обморочном состоянии. Способ остановки остается тем же;

4) *необходимое для спасения причинение ущерба третьему лицу*. Спастись от колес самосвала можно лишь вытолкнув на опасный участок моста человека, находящегося на безопасном участке.

С точки зрения разработчиков этой классификации, первый случай выступает в качестве несомненно допустимого, четвертый — в качестве несомненно недопустимого, а где-то между ними проходит граница морально допустимого в вопросах силовой защиты собственной жизни. Эта граница должна соответствовать нравственной интуиции и вместе с тем опираться на определенное нормативно-теоретическое обоснование[1].

Существует несколько линий рассуждения, обосновывающих насильственные действия обороняющегося. Первая восходит к Т. Гоббсу, с точки зрения которого угроза жизни человека возвращает его в морально нерегулируемое естественное состояние: «Пока не будет гарантии от нападения со стороны других, у каждого сохраняется его исконное право на самозащиту теми средствами, какими он посчитает нужным и сможет воспользоваться, значит, право на все, т.е. право войны»[2]. Совершение любых действий ради сохранения собственной жизни не может быть никому поставлено в вину. Однако из подобных оснований самообороны невозможно вывести те интуитивно очевидные правила, которые требуют, чтобы сила применялась в качестве последней из доступных альтернатив, а ее применение сдерживалось уважением к жизни другого человека, несмотря на то, что тот выступает в качестве агрессора. Особенно неприемлемым является то обстоятельство, что в гоббсовой перспективе четвертый из упомянутых выше случаев оказывается случаем нравственно допустимого применения силы. Можно сказать, что Т. Гоббс полностью стирает грань между самообороной и иными ситуациями сохранения жизни за счет причинения ущерба другим людям.

Иная линия рассуждения восходит к Дж. Локку и состоит в том, что начавший свое покушение агрессор оказывается по-

---

[1] Классификация предложена Дж. Дж. Томсон. См. подробнее: *Нозик Р.* Анархия, государство и утопия. М. : ИРИСЭН, 2006. С. 58—59; *Thomson J. J.* Self-defense // Philosophy and Public Affairs. 1991. Vol. 20. №. 4. P. 283—310; *Uniacke S.* Permissible Killing. The Self-Defence Justification of Homicide. Cambridge : Cambridge univ. press, 1994.

[2] *Гоббс Т.* Основ философии часть третья. О гражданине // *Гоббс Т.* Сочинения : в 2 т. М. : Наука, 1991. Т. 2. С. 327—328.

ражен в правах, лишается защиты со стороны тех норм, которые предписывают уважение к его жизни и достоинству. «Деспотическая» власть в отношении жизни другого человека возникает только тогда, когда этот человек инициировал войну. Таким образом, агрессор сам подвергает себя «угрозе утраты... собственной жизни», он «сам ставит себя в такое положение, когда пострадавший и остальная часть человечества, которая присоединится к последнему для осуществления правосудия, вправе уничтожить его как любого другого дикого зверя или любое вредное животное»[1]. Предложенное Дж. Локком решение имеет несколько недостатков, которые требуют либо отбросить его, либо усовершенствовать.

Во-первых, Локк рассматривает предельно простую ситуацию, в которой покушение на жизнь другого влечет за собой утрату права агрессора на жизнь. Однако личные права, нарушаемые потенциальными агрессорами многообразны и подчас слабо соизмеримы между собой. Нарушение каких-то из них может влечь утерю права на жизнь, нарушение других — нет. Для практического решения этой проблемы необходимо найти общий объект покушений разного рода для того, чтобы затем соотносить их по степени тяжести. Однако это задача оказывается совсем не простой: телесная целостность является для этого слишком узким понятием, а личное достоинство или индивидуальная автономия — слишком широкими.

Во-вторых, на фоне описанных выше правил самообороны потеря права агрессором носит нелогично прерывистый характер. Она исчезает вместе с завершением нападения: агрессор вновь обретает свое право на жизнь, как только он закончил свое злодейство. Она зависит также от возможностей отступления обороняющегося: агрессор восстанавливается в правах, если такие возможности вдруг возникают. Для Дж. Локка эта проблема решена тем, что «деспотическая власть» справедливого победителя не оканчивается в момент исчезновения опасности его жизни. Он может сам ее аннулировать, заключив с агрессором договор, но до того, «может лишить его жизни, когда ему заблагорассудится»[2]. Очевидно, что это утверждение противоречит господствующим на настоящий момент нравственным интуициям.

В-третьих, концепция утраты агрессором права на жизнь ведет к тому, что в случае невиновного покушения или невиновной угрозы их жертва не вправе защищать себя с помощью силы. Ведь

[1] *Локк Дж.* Два трактата о правлении // *Локк Дж.* Сочинения : в 3 т. М. : Мысль, 1988. Т. 3. С. 363—364.

[2] *Локк Дж.* Два трактата о правлении. С. 363—364.

такая утрата непротиворечиво может быть представлена лишь как следствие виновного деяния. К примеру, Дж. Локк делал специальный акцент на том, что агрессор отрекается от разума, «делая силу... своим законом и правом», и именно поэтому «пострадавший и остальная часть человечества» получают право его уничтожить[1]. Но это значит, что права на самооборону оказывается лишен не только воображаемый обороняющийся из второго и третьего примера Дж. Томсон, но и все те, кто подвергаются нападению душевнобольных или малолетних. Такой вывод вызывает очень существенные сомнения.

В качестве выхода из тупика, в который попадает локковская теория самообороны, часто предлагается следующий комплексный тезис: тот факт, что невиновный агрессор (например, малолетний или душевнобольной) не потерял своего права на жизнь, не означает, что защищающееся лицо каким-то образом это право утратило, и значит, в ситуации конфликта двух равнозначных прав, решение должны определять дополнительные моральные соображения. Дело лишь за тем, чтобы их выявить. Для этого следует обратиться к одному из ключевых разграничений, касающихся нравственного долга, — разграничению между поступками, которые совершаются по обязанности, и теми морально одобряемыми действиями, которые превышают требования последней. Такие действия предполагают избыточную по сравнению с долгом жертвенность. Жертва собой в ситуации, когда на тебя покушается невиновный агрессор, может рассматриваться именно в этой перспективе. Собственная жизнь для человека при прочих равных условиях имеет несколько больший вес, чем жизнь другого. Таким образом, открывается возможность построения комплексной теории противодействия агрессии. Виновная агрессия может предотвращаться с помощью смертельно опасных средств в силу утраты агрессором права на жизнь, а невиновная агрессия (или невиновная угроза) — в силу оправданной пристрастности обороняющегося в отношении собственной жизни. С этим обстоятельством могут быть связаны разные пределы необходимой обороны, относящиеся к этим двум случаям[2].

Впрочем, и комплексная теория противодействия агрессии сталкивается с существенными трудностями. Ее перенос на ситуацию защиты другого человека ведет к весьма парадоксальным выводам. Если самооборона от невиновного агрессора оказывается морально оправданной, то защитить другого человека от его

[1] Там же.

[2] *McMahan J.* Self-Defense and the Problem of the Innocent Attacker // Ethics. 1994. Vol. 104. № 2. P. 252—290.

покушения уже нельзя, ведь жизни этих двух людей имеют для потенциального защитника одинаковую ценность. Трудности комплексной теории сохраняют открытость рассматриваемой проблемы и актуальность иных теоретических подходов к необходимой обороне. Среди них — идея о снижении «удельного веса» счастья, благополучия или даже жизни нападающего лица в сравнении со счастьем, благополучием и жизнью жертвы при определении этической значимости последствий действия или бездействия в ситуации нападения, другими словами при определении итогового ущерба[1]. Основные проблемы такой концепции связаны с обоснованием самообороны от большого количества нападающих, которая может оказаться неоправданной в свете суммирования потерь и приобретений. Даже с учетом понижающих коэффициентов благополучие множества агрессоров может перевесить благополучие одной единственной жертвы. Другой обладающий значительным количеством сторонников подход — томистская идея о возможности двойного эффекта любого индивидуального действия. Известно, что преследующее нравственно положительную цель действие может иметь негативные следствия, причинение которых формально попадает под те или иные нравственные запреты. Однако при условии важности положительной цели и того, что негативные следствия не являются причинно необходимыми для ее достижения, порождение негативных следствий, например причинение смерти или страдания агрессору, не должно рассматриваться как намеренное деяние. Оно выступает как результат, не входивший в намерения защищающегося лица[2]. Основная трудность доктрины двойного эффекта состоит в необходимости обосновывать столь специфическое, далеко не очевидное разграничение намеренного и ненамеренного в поведении человека.

От индивидуальной самообороны к справедливой войне. Война часто и не без оснований рассматривается как своего рода апофеоз безнравственности, поскольку это явление предполагает массовое нарушение моральных запретов: лишение жизни, причинение страданий и увечий, разрушение материальных ценностей и т.д. В этом смысле нравственная оценка войны как явления может быть только негативной. С позиции морали войны быть не должно, мораль не только санкционирует мир, но и вменяет каждому стремление к миру. Любые рассуждения о нравственно

[1] См.: *Fletcher G.* Rethinking Criminal Law. Boston: Little Brown, 1977. P. 858.

[2] См: *Grisez G.* Toward a Consistent Natural-Law Ethics of Killing // American Journal of Jurisprudence. 1970. Vol. 15. P. 64—96.

позитивной роли войны, которая интенсифицирует жизнь сообществ или актуализирует лучшие качества человека, на этом фоне выглядят фальшиво. Даже известный фрагмент из военного дневника Л. Витгенштейна («Вызвался пойти в разведку, возможно, завтра. Только тогда для меня начнется война. И может быть — жизнь! Возможно, близость смерти откроет мне свет жизни... Я червь, но с Божьей помощью стану человеком»[1]), нельзя считать достаточным обоснованием ни войны как таковой, ни индивидуального участия в ней.

Отсюда, казалось бы, возникает неразрывная и исключительная связь между моралью и той идеологической позицией, которая именуется «пацифизмом». Последняя состоит в том, что единственным правомерным средством реализации нравственной ценности мира является индивидуальный отказ от участия в военных действиях и от военной службы, сопровождающийся пропагандой подобного образа жизни и ненасильственным противодействием функционированию военных институтов. Пацифизм предполагает, что только в случае повсеместного успеха подобной пропаганды война может стать по-настоящему невозможной, а мир — постоянным. Вариации пацифистских убеждений разнообразны. Пацифист может отвергать возможность участия в любых механизмах общественного принуждения или же, признавая необходимость институтов поддержания правопорядка (полиции), отказывать в моральном праве на существование одной только армии. Он может отрицать лишь институционализированные формы применения силы, построенные на основе систематического обучения «искусству убивать», или же придерживаться абсолютистской этики ненасилия, рассматривающей силовое принуждение в качестве недопустимого в любом столкновении со злом, в том числе в сугубо индивидуальном.

Однако неразрывная связь морали и пацифизма может быть поставлена под сомнение. Отстаивая радикальную, не идущую ни на какие компромиссы с реальностью позицию, пацифист невольно способствует сохранению такого явления как война, а также распространению самых страшных форм ее ведения. Если допустить возможность превращения большинства людей в строгих пацифистов, то это будет означать возникновение высокой степени риска того, что они окажутся пассивными заложниками тех, кто не придерживается подобных убеждений. Если же перспектива духовного преобразования большей части человечества сомнительна, то строгий пацифист, утверждающий, что все во-

[1] *Витгенштейн Л.* Тайные дневники 1914—1916 гг. // Логос. 2004. № 3—4 (43). С. 318.

йны одинаково отвратительны, попросту отдает вопрос оценки конкретных военных конфликтов на откуп другой крайней позиции — политическому реализму.

Политический реализм предполагает, что единственным приоритетом международной политики государства может и должен быть национальный интерес, сочетающий потребности в силе, влиятельности и безопасности. Средства его реализации могут быть различными в зависимости от практического контекста. В некоторых случаях государству выгодно сохранение мира, в некоторых — ведение военных действий против другого государства, которые могут быть как инициативными, так и ответными. Вопрос выбора между средствами сводится исключительно к анализу собственных потенциальных потерь и приобретений. В каком-то смысле политической реализм можно считать позицией, требующей минимизации военных проявлений внешней политики. Война всегда является рискованным средством достижения цели и в большинстве случаев — крайне дорогостоящим. Она может быть рекомендована политическим реалистом только тогда, когда приобретения осязаемы и велики, а возможные потери минимальны, либо, когда потери от попыток сохранить мир носят катастрофический для данного государства характер (например, потеря суверенитета). Политический реализм может быть представлен в своей полной или усеченных версиях. В последнем случае реалистические соображения распространяются только на вступление в войну («начинай войну, когда тебе выгодно, но веди ее по правилам») или только на способы ведения военных действий («начинай войну в связи с морально оправданной целью, и используй все средства для достижения победы»).

Логика политического реализма вытесняет озабоченность положением каждого человека и всей совокупности людей, подменяя ее односторонней озабоченностью положением членов определенного национального сообщества. И в этом смысле заведомо противостоит моральному рассуждению. Логика пацифизма твердо держится универсальных моральных ценностей, но выдвигает в качестве средства их реализации одно лишь долгосрочное духовное преобразование человечества. Однако тем, кто страдает от насилия и связанных с ним лишений здесь и сейчас, такое средство не приносит никакого облегчения. Отсюда следует необходимость искать некую среднюю позицию, которая учитывала бы краткосрочные горизонты реализации моральных ценностей и реальные условия их воплощения. Она не должна полностью подменять собой практику использования невоенных средств сохранения мира, но допускать при этом морально ограниченные формы применения вооруженной силы. Такова *теория справедливой войны*, исследующая критерии принятия общественно значимых решений в тех случаях, когда ненасильственные способы выхода из международных конфликтов оказываются недейственными.

Естественно, что под справедливой войной подразумевается не война, в ходе которой каждый из ее коллективных и в особенности индивидуальных участников получает строго по заслугам, т.е. по справедливости. Даже индивидуализированные процедуры правосудия не могут с точностью обеспечить такой исход. Тем более он не достижим в ходе коллективного вооруженного противостояния. Однако можно вести речь о войне, начало которой было ответом на достаточно весомую несправедливость и ведение которой отвечает некоторым элементарным требованиям гуманности. В истории философии основными вехами формирования теории справедливой войны были: средневековая христианская этика (Августин, Фома Аквинский), новоевропейские учения о естественном праве (Г. Гроций, Ф. Суарес, С. Пуффендорф, Э. Ватель), современные концепции ограничений применения военной силы (М. Уолцер, Н. Фоушн, Дж. Макмэхен, Д. Родин). Отдельные прецеденты обсуждения этой проблематики можно обнаружить в античной и восточной философской традиции. В окончательной форме теория справедливой войны включает в себя шесть принципов морально оправданного вступления в военные действия: законной власти, правого дела, добрых намерений, крайнего средства, разумных шансов на успех и соразмерности, а также двух принципов ведения военных действий — разграничения комбатантов и некомбатантов и соразмерности. Подробнее содержание принципов будет рассмотрено ниже.

Будучи силовым ответом на неправомерное применение силы, справедливая война оказывается схожей с индивидуальной самообороной. В истории этической мысли присутствует много случаев, когда эти два явления рассматриваются совместно и в качестве однопорядковых. Именно так они представлены, например, у Дж. Локка, который не проводит никаких различий между государством и отельным человеком, когда описывает положение «агрессора... [который] ставит себя в состояние войны с другим». Однако существует целый ряд параметров, по которым справедливая война и индивидуальная самооборона не соответствуют друг другу. В ходе справедливой войны не соблюдается правило непосредственности и неминуемости угрозы. Нападению могут

подвергаться солдаты противника, находящиеся вне зоны боевых действий, спящие или отступающие. Угроза, становящаяся основанием справедливой войны, не обязательно является смертельной. Война считается оправданной и в случае так называемых «малых агрессий», например вторжения противника на малозаселенные или незаселенные территории, не сопровождавшегося боевыми столкновениями. Не соблюдается также «обязанность отступления» при применении смертельно опасных средств. Противника, который уже начал вторжение, часто можно умиротворить тривиальными уступками, не связанными с гибелью людей. Однако уступчивость такого рода не вменяется государствам. Наконец, в ситуации самообороны индивидуальный агрессор не имеет права защищать себя, а служащие в армии государства-агрессора солдаты рассматриваются как невиновные лица, ограниченные в своих действиях теми же правилами ведения войны, что и их противники, воюющие за правое дело.

Ответом на эти несоответствия могут быть две теоретических позиции, каждая из которых сталкивается со своими трудностями. *Во-первых,* можно рассматривать справедливую войну в качестве акта самообороны коллективного субъекта — государства. В этой перспективе любая агрессия является смертельной угрозой, поскольку агрессор покушается на суверенитет (жизнь и целостность государственного субъекта). Расхождения связные с положением отдельных солдат теряют свою значимость, поскольку они не являются самостоятельными субъектами самообороны. Главная трудность подобного подхода состоит в том, что он вынужден обосновывать приоритетный статус коллективов над индивидами, что в моральной системе координат всегда проблематично.

Во-вторых, справедливую войну можно рассматривать как кооперативную самооборону, форму организации множества обороняющих себя индивидуальных субъектов. В этом случае проблема нападения на непосредственно не угрожающих никому индивидов решается за счет интерпретации войны в качестве длительного и организованного противостояния, в котором иначе проводятся границы завершившегося и продолжающегося нападения. Поэтому отступающий или отдыхающий солдат противника продолжает участвовать в агрессии и является правомерным объектом применения силы. Проблема малых агрессий и уступок агрессору решается в этой перспективе с помощью двух доводов. Один связан с тем, что в международных отношениях на настоящий момент не существует эффективной системы судопроизводства и наказания виновных. Отсюда следует, что война с агрессором выступает в том числе как форма наказания, что исключает обязанность отступления, после которого в случае индивидуальной самообороны должна сказать свое слово правоохранительная система. Другой довод связан с тем, что отсутствие реакции на малые агрессии и уступки агрессору ради восстановления мира являются непреодолимым скользким склоном — они не поддерживают мир, а увеличивают склонность некоторых государств к применению военной силы. Наконец, проблема морального статуса солдат, воюющих на стороне государства-агрессора, может быть решена признанием их индивидуальной виновности и некоторой коррекцией принципов ведения военных действий. Однако, несмотря на определенный потенциал в деле решения спорных вопросов, теория кооперативной самообороны имеет существенные недостатки. Ее камнем преткновения является ситуация войны против демократического, просвещенного агрессора. С точки зрения отдельных индивидов, принадлежащих к атакованному государству, морально оправданной была бы не война (кооперативная самооборона), а капитуляция перед таким агрессором. Ведь он не ставит своей целью лишить их жизни и иных фундаментальным прав, он лишь требует смены гражданства. Вместе с тем, вывод о необходимости капитуляции перед таким агрессором противоречит международному праву и преобладающим представлениям о справедливости в сфере международных отношений[1].

Принципы справедливой войны и их практическое применение. Первым принципом, регулирующим вступление государства в войну, является *принцип законной власти*. При сугубо формальном или процедурном понимании этого принципа он требует, чтобы решение о начале военных действий принималось органом (должностным лицом), которое уполномочено на принятие таких решений конституцией суверенного государства или же международными соглашениями. Это ограничивает количество центров, из которых может приниматься легитимное решение о начале войны, а также возможность инициации войн самим военными. Если же рассматривать принцип законной власти содержательно, то его применение зависит от использующихся критериев легитимности. В свете содержательного понимания принципа законной власти могут существовать безупречные в конституционном отношении режимы, утратившие, однако, свою легитим-

[1] Материал, касающийся дискуссии о том, какой характер имеет связь между войной и индивидуальной самообороной см.: *Rodin D.* War and Self-Defense. Oxford : Clarendon press, 2002.

ность, а также неконституционные режимы и политические организации, приобретающие легитимность в связи с целями своей деятельности и отношением к ним населения. Между процедурным и содержательным пониманиями принципа присутствует глубокое противоречие: первое имеет консервативный характер и уклон в сторону сохранения status quo, второе — ориентировано на поддержку социально-политических трансформаций. Сложности второго понимания связаны с неопределенностью содержательных критериев легитимности и с неизбежно возникающим пересечением вопросов о законной власти и правом деле.

Вторым принципом теории справедливой войны является *принцип правого дела*. В качестве парадигмальной для морали и международного права ситуации, в которой одна из сторон начинает войну, защищая правое дело, служит ситуация самообороны от агрессора: право государств осуществлять самооборону зафиксировано в ст. 51 Устава ООН. Но даже в этом случае сохраняются трудности применения этого принципа.

Они касаются фиксации самого факта агрессии в тех случаях, когда существует длительное противостояние сторон в виде вялотекущего пограничного конфликта. Является ли любое покушение на граждан и военнослужащих государства или любое нарушение границ живой силой и военной техникой противоположной стороны актом агрессии, создающим достаточный повод для справедливой войны? Определение агрессии, данное в резолюции 3314 генеральной Ассамблеи ООН (1974), рассматривает в качестве агрессии «применение вооруженной силы государством против суверенитета, территориальной неприкосновенности или политической независимости другого государства», однако, оно содержит оговорку о том, что определять действия в качестве агрессии не оправданно, если эти действия или их последствия «не носят достаточно серьезного характера». Впрочем, с точки зрения теории справедливой войны, от признания оправданными ответных действий на малозначительные проявления враждебности может удерживать не отсутствие правого дела, т.е. отсутствие полноценной агрессии, а необходимость соблюдать другой принцип — принцип соразмерности.

Иные ситуации правого дела являются еще более спорными и требующими специальных пояснений. Таков, к примеру, случай предупреждения готовящейся агрессии. Государство-агрессор, вступающее в военные действия первым, также как и отдельный злодей, заранее подготовивший свое нападение, получает значительные стратегические преимущества. Оно имеет возможность

навязать противнику свой план войны и тем увеличивает свои шансы на победу. В этом смысле требование дожидаться удара было бы несправедливым по отношению к потенциальной жертве. В то же время применение силы до начала удара игнорирует возможность того, что противник в последний момент откажется от своих планов. Компромиссным решением в теории справедливой войны стало разграничение упреждающего удара, осуществляющегося в условиях прямой подготовки военных действий (или в условиях «достаточной угрозы»), и превентивной войны, которая призвана остановить усиление военной мощи враждебного государства. Упреждающий удар может быть оправдан, если намерения противника очевидны и получаемые им преимущества от выбора удобного времени для удара слишком велики. Однако превентивная война заведомо несправедлива. Еще более спорным поводом для вступления в войну является защита другого, особенно, когда этот другой не суверенное союзное государство, а отдельные граждане суверенного государства, страдающие от масштабного нарушения прав человека. Этот повод будет рассмотрен отдельно в связи с вопросом об оправданности гуманитарных интервенций.

Принцип добрых намерений применяется для того, чтобы соотнести планируемые и осуществляемые воюющей стороной действия с непосредственным поводом ее вступления в войну (с правым делом). В соответствии с этим принципом ответ государства на совершенную несправедливость должен содействовать ее пресечению или ее исправлению и не содержать в себе дополнительной несправедливости.

Государство, начинающее войну в ответ на агрессию или для защиты прав человека и завершающее ее победой, в большинстве случаев в качестве побочного эффекта получает определенные преимущества в отношении политического влияния, относительной экономической мощи и т.д. Это обстоятельство носит неустранимый характер и не может служить поводом для морального неодобрения. Однако в некоторых случаях получение таких преимуществ и достижение других целей, не связанных с правым делом, начинает определять масштаб и характер военных действий. В этом случае применение вооруженной силы, осуществляющееся при наличии достаточных для правомерного вступления в войну условий, не будет считаться справедливым, поскольку расхождение между провозглашенной целью и применяемыми средствами ее достижения свидетельствует о морально предосудительных намерениях воюющей стороны. Защита своего или чужого законного интереса превращается в этом случае

в простой предлог для установления контроля над территориями, получения экономической выгоды, реванша за прошлые поражения и т.д. Сложность применения этого принципа для оценки происходящих событий связана с тем, что он имеет ретроспективный характер. Подлинные планы воюющей стороны обычно не известны внешним наблюдателям, а их реализация позволяет выносить суждение лишь через много недель или месяцев после начала военных действий. Кроме того, необходимо учитывать, что планы сторон постоянно меняются и это создает предпосылки для изменения морально квалификации определенного военного конфликта в разных его фазах.

Военные действия не могут считаться морально обоснованными, если шансы на победу крайне малы. Таково содержание *принципа разумных шансов на успех*. Война является слишком тяжелым в моральном отношении событием, чтобы инициировать его без уверенности в том, что поставленные цели могут быть достигнуты. Капитуляция или удовлетворение отдельных требований агрессора могут быть оправданы ради того, чтобы избежать бессмысленных жертв. Однако этот критерий имеет смысл только в случае войны с противником, который не стремится уничтожить или в буквальном смысле слова поработить народ воюющего с ним государства. Если альтернатива подвергшегося агрессии народа состоит в том, чтобы быть уничтоженным в войне или быть уничтоженным после капитуляции, то отсутствие шансов победить не является аргументом против вступления в военные действия за правое дело.

В соответствии с *принципом крайнего средства* вступление в войну является морально оправданным только в том случае, если предварительно испробованы все доступные невоенные способы разрешения противоречий между противостоящими друг другу государствами. Таковыми являются переговоры, нацеленные на поиск компромисса, посредничество других государств или международных организаций, невоенные средства давления на потенциального агрессора или репрессивный режим (среди них: ограничение либо разрыв дипломатических отношений, экономические санкции и т.д.) Этот принцип становится строжайшим императивом поведения сторон конфликта, когда речь идет о находящихся на грани войны государствах, обладающих оружием массового поражения. Однако конкретная граница, за которой мирные средства следует признать несработавшими, всегда очень неопределенна. Во многих случаях заранее невозможно понять, сохраняется ли возможность взаимно приемлемого мирного разрешения конфликта или же продолжение переговоров всего лишь

играет на руку будущему агрессору, а может быть и увеличивает его аппетиты.

Последний из принципов справедливого вступления в войну — *принцип соразмерности*. Он применяется по отношению к тем ситуациям, в которых у государства есть шанс победить в военном конфликте, однако, победа, исправляющая совершенную несправедливость, будет стоит слишком большого количества человеческих жизней и иных потерь. Сложности применения этого принципа связаны как с неопределенностью прогнозов, касающихся длительности и интенсивности военных действий, так и с отсутствием очевидных критериев избыточности потерь. Уже начавшиеся военные действия регулируются *принципом разграничения комбатантов и нонкомбатантов* и *принципом соразмерности в ходе осуществления отдельных военных операций*.

Принцип разграничения веками формировался в истории военного этоса и на настоящий момент закреплен в международных соглашениях, центральным элементом которых являются *Женевские конвенции 1949 г.* Он нацелен на минимизацию потерь среди мирного населения и разрушения мирной инфраструктуры стран. При этом определение комбатанта не совпадает с определением военнослужащего, поскольку раненые и пленные военнослужащие переходят в разряд нонкомбатантов, а рабочие военных производств считаются комбатантами. Не говоря уже о том, что понятие военнослужащего слабо применимо к условиям партизанской войны. Вместе с тем принцип разграничения не всегда возможно соблюдать строго. Во многих случаях невозможно ведение эффективных военных действий без возникновения жертв среди нонкомбатантов и без разрушения невоенных объектов — без так называемых «сопутствующих потерь» и «сопутствующего ущерба». Одним из критериев определения оправданности или неоправданности таких потерь является следующий: если потери возникают как побочное следствие атаки на военные цели, то они могут быть оправданы, если же имеют самостоятельную роль в ходе ведения военных операций, то являются недопустимыми (пример устрашающих бомбардировок).

Принцип соразмерности предполагает, что военные командиры не должны допускать применения насилия, ненужного для успеха определенной операции. Так как минимизация собственных потерь вытекает непосредственно из функций командира, то принцип соразмерности касается в основном отношения к противоположной стороне конфликта — он требует ограничиваться необходимым для реализации тактических и стратеги-

ческих целей минимумом потерь живой силы противника. Некоторые исследователи проблем справедливой войны полагают, что принцип соразмерности должен применяться по-разному к солдатам агрессора и к солдатам обороняющегося государства. Они утверждают, что к стороне, вступившей в войну справедливо, предъявляются менее жесткие требования по минимизации потерь противника.

На пересечении обоих принципов справедливого ведения военных действий находится *деятельность по ограничению применения в ходе войны варварских и бесчеловечных вооружений*. Первое обстоятельство, требующее отнести определенный вид оружия к этой категории, имеет прямое отношение к принципу различия. Вооружения рассматриваются в качестве недопустимых к применению (или требующих специальных ограничений применения), если они носят неизбирательный характер. У использующей их стороны нет возможности обеспечить иммунитет нонкомбатантов. Второе обстоятельство относится к самому характеру воздействия вооружений: не важно кто будет его объектом — военный противоположной стороны или гражданское лицо. Оно соотносится с принципом соразмерности. Вооружения рассматриваются в качестве недопустимых к применению (или требующих специальных ограничений применения), если они приносят чрезмерные повреждения и излишние страдания тем людям, которые подвергаются их воздействию. Усилия по запрещению или ограничению бесчеловечного и варварского оружия предпринимались, начиная со второй половины XIX в. На настоящий момент регулирование обычных вооружений такого рода обеспечивается на основе «Конвенции о запрещении или ограничении применения конкретных видов обычного оружия, которые могут считаться наносящими чрезмерные повреждения или имеющими неизбирательное действие» (1983). Эта конвенция запрещает или ограничивает применение таких видов вооружений как 1) оружие, чьи осколки не фиксируются в теле жертвы при помощи рентгеновских лучей; 2) мины-ловушки; 3) зажигательное оружие; 4) ослепляющее лазерное оружие. Отдельную проблему для теории справедливой войны представляет возможное использование оружия массового уничтожения, которое по определению неизбирательно и чрезмерно разрушительно. На настоящий момент действуют международные соглашения о запрете разработки, производства, накопления и применения химического и биологического оружия. Однако глобальное соглашение такого же рода в отношении ядерного оружия сегодня является фактически невозможным, поскольку каждое из государств, обладающих им,

в условиях недоверия своим партнерам рассматривает ядерные арсеналы в качестве ведущего фактора обеспечения национальной безопасности. Устранение ядерного оружия могло бы осуществиться в иных международных реалиях, но на настоящий момент, несмотря на все опасности, связанные с нарушением режима его распространения или случайной инициацией ядерного конфликта, ядерное оружие играет роль фактора, ограничивающего возможность прямых военных столкновений между основными геополитическими силами[1].

Двумя наиболее дискуссионными проблемами теории справедливой войны являются проблема обоснованности гуманитарных интервенций и проблема справедливости в рамках войны с участием негосударственных сторон. Под гуманитарной интервенцией понимаются помощь и защита, предоставляемая гражданам (группам населения) определенной страны третьей стороной (государством, союзом государств, международными организациям, общественными организациями) без согласования с правительством это страны. Осуществление помощи во многих случаях и предоставление защиты во всех требует использования военной силы на чужой территории. В качестве правомерного повода для гуманитарной интервенции рассматриваются массовые нарушения прав человека, возникающие в результате действий репрессивного режима, в ходе гражданского конфликта, дезинтеграции государственных структур или как следствие стихийного бедствия. Критика гуманитарной интервенции может носить сугубо нормативный характер или же нормативно-практический, в том числе указывать на невозможность эффективного осуществления цели подобных военных действий или на негативные последствия распространения практики гуманитарных интервенций в международных отношениях. В первом случае используется апелляция к принципу неприкосновенности национального суверенитета.

Во втором случае имеется в виду неизбежная эскалация гражданских конфликтов при вмешательстве в них извне и неизбежная полная поддержка «гуманитарными интервентами» какой-то одной из противостоящих сторон. В третьем случае подразумевается возможность прикрытия гуманитарными лозунгами вполне прагматических политических целей. Первое возражение против

[1] Обзор принципов справедливой войны сделан по следующим изданиям: Нравственные ограничения войны: Проблемы и примеры / под ред. Б. Коппитерса, Н. Фоушна, Р. Апресяна. М. : Гардарики, 2002; *Cuce X.* Справедливая война? О военной мощи, этике и идеалах. М. : Весь мир, 2007. В них содержится значительное количество исторических иллюстраций.

гуманитарной интервенции является неприемлемым по существу, поскольку подлинным объектом моральной озабоченности является не государство, а отдельный человек в качестве носителя прав. Два других заставляют вести речь не об однозначной моральной сомнительности гуманитарных интервенций, а о весьма ограниченном круге случаев, когда они оказываются оправданными. Осознание этого положения требует создания международных институтов, эффективно регулирующих данную практику, и строгих процедур, предшествующих применению внешней военной силы в защиту прав человека в пределах границ суверенного государства[1].

Война с партизанскими движениями и подпольными сетями сопротивления также заставляет дополнять и переосмыслять теорию справедливой войны. В условиях войны этого типа одни нормативные принципы теряют или ослабляют свое действие, другие, напротив, усиливают. В модифицированной теории справедливой войны действия воюющих сторон, обладающих разным статусом, подчиняются разным наборам нормативных критериев. Так, *принцип законной власти* сохраняет свое значение для государства, но не может иметь значения для партизанского движения. Такое же положение сохраняется для *принципа разумных шансов на успех*, поскольку ни одно движение против существующей власти не в силах точно оценить свои шансы. *Принцип правого дела* ослабляется по отношению к государству в части касающейся условий упреждающего удара и недопустимости превентивных действий. В противном случае любое государство будет изначально обречено на провал в своей борьбе с мятежниками или сепаратистами. То же самое происходит с *принципом крайнего средства*, поскольку переговорный процесс с мятежниками автоматически легитимизирует их статус, а такие меры, как санкции или бойкот, неприменимы. Принципы ведения военных действий должны сохранять свою силу для обеих сторон. На это можно возразить, что требование строго разграничивать комбатантов и нонкомбатантов, военные и мирные цели нападения обрекает на неудачу любого негосударственного участника военных действий, поскольку он не может создать полноценной военной машины. Однако отмена этого принципа означает предоставление воюющим негосударственным организациям морального права на откровенно террористическую деятельность, что также недопустимо. Что касается государственной стороны конфликта, то сохранение строгости принципа разграничения также ведет

[1] См.: *Иноземцев В. Л.* Гуманитарные интервенции: некоторые поводы для размышления // В. Л. Иноземцев // Человек. 2005. № 2. С. 36–40.

в этом случае к невозможности отстаивать собственный интерес, который может быть вполне законным, а его отмена создает все условия для массового уничтожения населения, сочувствующего партизанам. Компромиссным выходом являются смягченные условия для признания определенного лица, воюющего против государства, комбатантом, а также расширение числа объектов, атака на которые для негосударственных участников войны выступает как допустимое действие[1].

5.3. Наказание

Наказание представляет собой общественный институт, призванный отвечать на те случаи нарушения закона, которые приносят наиболее существенный вред для общества в целом и отдельных его членов. Он предполагает применение к нарушителю мер, которые нацелены на причинение ему разного рода ущерба (от финансовых потерь и лишения свободы до лишения жизни). В самом широком смысле под наказанием подразумевается любое причинение ущерба лицу, которое совершило серьезное нарушение. В этом случае к наказанию должны быть отнесены внесудебная расправа над нарушителем, изоляция опасного, но невменяемого лица по решению государственного суда, возмещение нарушителем причиненных материальных и моральных потерь. Однако в социально-этической теории, как и в юриспруденции, чаще используется более строгое и узкое определение наказания. В соответствии с ним наказание есть суровое обращение с нарушителем, которое осуществляется государством и опирается на утверждение об исключительном праве государства наказывать. Оно является ответом на действия, которые обладали той или иной степенью умышленности (намеренности), и имеет своей непосредственной целью причинить ущерб нарушителю, а не возместить потери потерпевшим.

Моральную специфику наказания создает то обстоятельство, что оно предполагает применение силы к другому человеку не в тот момент, когда тот непосредственно угрожает чьей-то жизни, физической целостности, здоровью, собственности и т.д., а уже после того, как угроза была создана и осуществлена. Наказание не служит цели пресечения конкретного покушения (злодеяния), не является способом непосредственной защиты законного интереса. Оно носит характер воздаяния за уже совершенное действие

[1] См.: *Fotion N.* Two Theories of Just War // Filosophia. 2006. Vol. 34. № 1. P. 53–64.

и если и защищает законные интересы, то лишь косвенным образом, т.е. на будущее. С этим связаны некоторые дополнительные трудности морального обоснования наказания, не характерные для морального обоснования действий по силовой самообороне или защите другого человека. Наказание является таким институтом, который в наибольшей степени уязвим для аргумента «сложение двух зол не дает в итоге добра».

Итак, основная моральная проблема наказания может быть выражена следующим образом. Наказание представляет собой намеренное причинение ущерба обществом своему члену, а это такой способ обращения с другим человеком, который на уровне общей презумпции осуждается моралью и даже является основным предметом морального осуждения. Является ли нарушение, совершенное преступником в прошлом, достаточным основанием для того, чтобы он был исключен из-под действия этой презумпции?

Отрицание института наказания. В этической мысли существует традиция, которая в целом отрицает моральную оправданность института наказания. Автор наиболее влиятельной на сегодняшний день теоретической концепции справедливости Дж. Ролз даже задавался вопросом о том, почему эта традиция является настолько слабой: «Лишь немногие отвергали наказание полностью, что очень удивительно, если принять во внимание все то, что может быть сказано против него»[1]. Критика наказания может строиться на основе оспаривания двух его черт: 1) наличия действий, которые включают умышленное и организованное причинение ущерба другому человеку, 2) предположения о том, что действия нарушителя являются в полном смысле слова намеренными.

В первом случае мыслители предполагают, что умышленное причинение ущерба выступает в качестве недопустимого, даже если оно применяется к нарушителю нравственной нормы и на основе процедур, нацеленных на принятие беспристрастных решений. Именно на этой основе построена критика наказания, присутствующая в этике ненасилия. Так Л. Н. Толстой оспаривал практику правового наказания, поскольку она требует от вовлеченных в ее реализацию людей двух нравственно недопустимых действий: осуществления суда над другим человеком и применения к нему силы или угрозы ее применить. Ни один человек в силу своего несовершенства не уполномочен на вынесение негативного суждения о другом. Это недвусмысленно фиксирует заповедь «Не судите». Л. Н. Толстой высказывал недоумение по поводу ее зауженного понимания, традиционного для христианской экзегетики: «Почему слова эти... понимаются так узко, что в запрещение судить не входит запрещение судов, почему предполагается, что Христос, запрещая осуждение ближнего, невольно сорвавшееся с языка, как дурное дело, такое же осуждение, совершаемое сознательно и связанное с причинением насилия над осужденным, не считает дурным делом и не запрещает, — на это нет ответа»[1]. Еще более безнравственно, по его мнению, то «телесное насилие», которое структурно необходимо для осуществления наказания. С точки зрения морали единственный допустимый деятельный ответ тем людям, «которые будут покушаться на совершение против нас всякого рода насилий», состоит в том, чтобы «перестать делать другому то, чего ты не желаешь, чтобы тебе делали», т.е. отказаться от любых форм возмездия. Общество, сохраняющее систему наказания, ведет себя абсурдно, оно уподобляется человеку, который, «чтобы поправить беду, состоящую в том, что он лишился одной руки... для справедливости отрубил бы себе и другую»[2]. При этом практика институционализированного, государственного воздаяния рассматривается Л. Н. Толстым как более возмутительная в нравственном отношении, чем любая индивидуальная месть. Она делает насилие всепроникающим, создает видимость его безусловной оправданности, а также формирует такие механизмы распределение ответственности, в рамках которых никто в цепочке «законодатель — судья — палач» не воспринимает себя в качестве человека, совершающего злодеяние.

Второй случай отрицания права наказывать связан с обсуждением вопроса о способности людей к совершению ответственных, т.е. произвольных или свободных действий. Еще античный софист Протагор указывал на обязательную связь между наказанием и способностью каждого человека избавляться от ведущих к преступлению свойств с помощью «старания и обучения». Но если будет доказано, что мотивы человеческого поведения предопределены неподконтрольными воле действующего лица обстоятельствами, то наказание предстанет в качестве необоснованной жестокости. По отношению к первому роду критики этот аргумент имеет вспомогательный характер и даже избыточен.

[1] *Rawls J.* Two Concepts of Rules // Rawls J. Collected Papers. N.Y. : Harvard University Press, 1999. P. 21.

[1] *Толстой Л. Н.* В чем моя вера? // *Толстой Л. Н.* Полн. собр. соч. : в 91 т. М. : Худ. лит., 1957. Т. 23. С. 325.

[2] *Толстой Л. Н.* Царство Божие внутри вас // *Толстой Л. Н.* Полн. собр. соч. : в 91 т. М. : Худ. лит., 1957. Т. 28. С. 246.

Если воздающее насилие морально недопустимо, то нет смысла анализировать степень произвольности действий нарушителя перед тем, как его применить. Не случайно Л. Н. Толстой устами героя «Воскресения» Нехлюдова утверждает, что рассуждения о свободе воли и социальной предзаданности поведения являются своего рода уклонением от прямого ответа на простой практический вопрос о праве одних людей запирать, мучить, ссылать, сечь и убивать других. Однако в истории философской мысли аргумент от отсутствия свободного выбора подчас использовался как основа для отрицания института наказания.

Так, английский утопический социалист Р. Оуэн рассматривал и преступление, и наказание в качестве результата неправильной организации системы общественного управления и воспитания. Эта система опирается на глубинное мировоззренческое основание, патетически именуемое Р. Оуэном «злым гением этого мира». Оно состоит в предположении, что «каждый индивид сам формирует свой характер и в силу этого обязан отвечать за все свои привычки и чувства, а, значит, заслуживает за них награды или наказания»[1]. Это предположение противоречит фактам, поскольку поведение человека в действительности формируется не им самим, а «его предшественниками и окружающими его обстоятельствами». Однако оно дает возможность небольшому количеству людей, находящихся у власти и сохраняющих социальные условия формирования преступных характеров, заявлять о «своей обязанности и своем праве наказывать». Однако, принимая во внимание пластичность человеческой природы и ее податливость в отношении рационально-воспитательных воздействий, власть имущие обязаны не наказывать, а способствовать упразднению наказания. Последнее должно быть полностью заменено «системой предотвращения преступлений и формирования характера»[2].

Схожая логика рассуждения присутствует у русского анархиста и теоретика морали П. А. Кропоткина. Он воспринимал наказание как пережиток архаических первобытных традиций (родовой мести), практики устрашения деспотий и теократий, а также как средство сохранения привилегий ныне существующих имущих и правящих классов. В отношении заявляемых сторонниками наказания общественно значимых целей (сдерживания и нравственного оздоровления) это явление, с его точки зрения, оказывается не только неэффективным, но попросту вредным.

[1] *Owen R.* A New View of Society, or Essays on the Formation of the Human Character. L. : R. and A. Taylor, 1817. P. 90.

[2] Ibid. P. 143.

Оно «служит только к распространению и усилению жестокости в обществе» и формирует особую криминальную социальную среду и культуру, воспроизводящую преступление: тюрьмы неизбежно становятся «высшими школами преступности». Пониманию всей внутренней противоречивости института наказания, как и у Р. Оуэна, препятствует ложное представление о причинах преступления, игнорирующее его предзаданность общественной средой. «Корни причин насильственного акта, приведшего обвиняемого на скамью подсудимых, — замечает П. А. Кропоткин, — должно отыскивать, таким образом, в прошлом, за многие годы тому назад»[1]. Это обстоятельство смещает внимание с ответственности преступника (единственной безусловной основы наказания) на коллективную ответственность всех членов общества, не сумевших воспитать достойного человека. «В древности был обычай, согласно которому всякая коммуна... считалась... ответственной за каждый противообщественный проступок, совершенный кем бы то ни было из ее членов. Этот древний обычай... исчезал, подобно многим хорошим пережиткам старого общинного строя. Но мы снова возвращаемся к нему... начинаем чувствовать, что все общество в значительной мере ответственно за противообщественные поступки, совершенные в его среде. Если на нас ложатся лучи славы гениев нашей эпохи, то мы не свободны и от пятен позора за деяния наших убийц»[2]. Отсюда следует вывод о необходимости воспитательно-медицинского подхода к людям, совершающим преступления, и даже бережного и братского отношения к ним.

Следует иметь в виду, что аргументация Р. Оуэна и П. А. Кропоткина сохраняет свой антипенологический характер только в случае истинности двух допущений, сопровождающих тезис о неподконтрольности человеку мотивов, приводящих к нарушению нравственной нормы. Таковы допущение о точном знании причин формирования склонности к преступлению и о возможности устранить эту склонность исключительно с помощью воспитания и убеждения. В противном случае логика потребует не устранения, а модификации института наказания, а также введения некоторых ограничений в систему его обоснования. Именно в этом направлении развиваются те современные теории наказания, которые опираются на детерминистское понимание человеческой деятельности и на тезис о несовместимости детерминизма и свободы воли. Для их сторонников изначально закрыта возможность использования ретроспективных, т.е. свя-

[1] *Кропоткин П. А.* В русских и французских тюрьмах. СПб., 1906. С. 223.

[2] Там же. С. 229.

занных с воздаянием по заслугам аргументов в пользу наказания. Детерминированное действие не может порождать заслуги. Однако намеренное причинение страдания нарушителю нормы не является в этой перспективе бессмысленным. Оно лишь должно осуществляться без учета «негодования», на основе анализа фактических потерь и приобретений от применения таких мер, подобно тому, как взвешиваются потери и приобретения от применения карантина в отношении носителей тяжелой заразной болезни[1]. Казалось бы, такая модификация практики наказания разрушает ее основы, представленные в определении. Однако это не совсем так, поскольку отсутствие свободы воли и отсутствие ситуативной намеренности действия не тождественны между собой. Именно намеренные, хотя и не свободные в глубинном смысле этого слова действия, могут правомерно влечь за собой наказание. Что же касается осуждения, то оно может касаться не ответственного действия-поступка, а порождения определенных последствий — нравственно неприемлемого положения дел.

В целом моральную критику наказания вряд ли можно рассматривать в качестве окончательного приговора этому институту. Так, тезис о нравственной недопустимости принуждения со стороны общества наталкивается на парадокс, проанализированный в начале этой главы и неоднократно обсуждавшийся противниками абсолютистской этики ненасилия. Нежелание применять силу в отношении преступника парадоксальным образом оказывается нежеланием оказывать помощь его жертвам (в категориях И. Ильина — «практическим предательством»)[2]. В свою очередь мысль о невозможности вменять последствия действий человеку, характер которого сформирован независящими от него обстоятельствами, также уязвима для контраргументов. И не только в связи с тем, что место наказания могло бы в этом случае занять сугубо манипулятивное суровое обращение. Как показал американский философ П. Стросон, негодование по поводу нарушения нравственной нормы, выражающееся в негативном суждении и карающем действии, тесно связано с «несущими конструкциями» морального сознания. Без него невозможно уважение к другому человеку и функционирование совести[3]. Вместе с тем,

[1] См., напр.: *Pereboom D.* Living Without Free Will. N.Y. : Cambridge univ. press, 2001. P. 174—177.

[2] *Ильин И. А.* О сопротивлении злу силой // *Ильин И. А.* Путь к очевидности. М. : Республика, 1993. С. 52.

[3] *Strawson P. F.* Freedom and Resentment and Other Essays. N.Y. : Routledge, 2008. P. 1—28.

несмотря на свой неокончательный характер, представленная выше критика заостряет основную проблему наказания, которую мы уже обозначали выше: «Является ли нарушение, совершенное преступником, достаточным основанием для того, чтобы моральная презумпция недопустимости намеренного ущерба была снята?»

Проспективное обоснование права наказывать и принципов назначения наказания. Те нормативные теории наказания, которые не носят критического характера по отношению к самому этому явлению, преследуют две взаимосвязанные задачи. Они призваны обосновать право государства наказывать, а также выявить принципы выбора меры наказания для конкретных типов преступлений и для уникальных случаев, которые под них подпадают. В истории социальной этики издавна определились два основных подхода к решению этой задачи. Один ориентируется на благотворные последствия наказания для общества и для отдельных людей. Он именуется *проспективным (консеквенционалистским)*. Другой сориентирован на соответствие наказания характеру совершенного деяния безотносительно к благотворным или негативным последствиям его применения. Он именуется *ретроспективным (нон-консеквенциалистским, ретрибутивистским)*. Существуют также различные версии совмещения этих подходов.

У истоков первого подхода стоял Платон, для которого «по закону ни одно наказание не имеет в виду причинить зло... наказание производит одно из двух действий: оно делает наказываемого либо лучшим, либо менее испорченным»[1]. Та же идея присутствует у Т. Гоббса в седьмом естественном законе, которым «запрещается налагать наказание с какой-либо иной целью, нежели исправление преступника или предостережение других»[2]. Однако в своей полноте проспективный подход к наказанию был впервые представлен в трудах этика-утилитариста И. Бентама. С его точки зрения, хотя изолированный акт наказания вызывает законное отвращение у обладателей нравственного чувства, существование социального института наказания служит реализации принципа «наибольшего счастья наибольшего количества людей». Этот результат достигается за счет сдерживающего эффекта, который возникает на основе сравнения принимающими решения людь-

[1] *Платон.* Законы // Платон. Соч. : в 4 т. СПб. : Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2007. Т. 3. Ч. 2. С. 564.

[2] *Гоббс Т.* Левиафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского // *Гоббс Т.* Соч. : в 2 т. М. : Наука, 1991. Т. 2. С. 118.

ми своего удовольствия от совершения преступления и своего страдания от общественных санкций, применяемых к преступникам. Уголовное законодательство и система судопроизводства в утилитаристской перспективе должны быть ориентированы на четыре конкретизированные цели: 1) угрозой наказания предотвратить совершение всех преступлений; 2) там, где это не удается — побудить преступника к совершению менее вредного преступления; 3) там, где не удается и это — побудить его к причинению наименьшего вреда в ходе совершения определенного типа преступления; и, наконец, 4) добиться этого как можно более «дешевыми» средствами. В последнем случае имеются в виду как потери общества, так и потери самого преступника, поскольку любое причинение страдания, с позиции И. Бентама, является злом[1].

Наследующая бентамовскому пониманию наказания современная утилитаристская теория занимается анализом эффективности разных способов предотвращения будущих преступлений, соединяющихся в таком комплексном явлении, как наказание[2]. Среди них — прямое лишение возможности совершать преступления, т.е. уничтожение или изоляция будущих преступников, их сдерживание и их исправление. В рамках этой триады центральным способом является *сдерживание*. Его принято подразделять на специальное и общее. Специальное сдерживание относится к лицам к лицам, уже совершившим преступления и претерпевшим наказание, оно призвано удерживать их от совершения повторных преступлений. Общее сдерживание относится ко всем членам общества, которые соотносят между собой выгодность законопослушного и криминального поведения. Относительное общее сдерживание предполагает прямую зависимость между частотой совершения преступлений определенного типа и жесткостью наказаний за них, абсолютное — зависимость между уровнем преступности и самим существованием эффективно функционирующей системы поиска и наказания нарушителей.

Против утилитаристского обоснования наказания и вытекающей из него системы принципов назначения этой меры по отношению к нарушителям выдвигаются следующие критические аргументы нормативного порядка.

[1] *Бентам И.* Введение в основания нравственности и законодательства. М. : РОССПЭН, 1998. С. 231—232.

[2] См. напр.: *Brandt R. B.* A Utilitarian Theory of Punishment // Morality in Practice / ed. by J. P. Sterba. Wadsworth Publishing, 2003. P. 535—544. *Hare R. M.* Essays on Political Morality. Oxford : Clarendon press, 1989. P. 203—216.

Во-первых, утилитаристское обоснование наказания расходится с некоторыми фундаментальными принципами морали. Прежде всего, с требованием относиться к каждому человеку как к цели, а не только как к средству. Даже если не рассматривать любое принуждение и причинение ущерба в качестве инструментального отношения к человеку, причинение страданий ради обеспечения общего блага, а не ради спасения конкретного лица от конкретного покушения, как в случае самозащиты или защиты другого, вполне может оказаться именно в этой рубрике. При этом существенно и то, что в отличие от других случаев, когда страдания одних членов общества требуются для обеспечения благополучия других (примеры проживания части людей рядом с вредным, но необходимым для национальной экономики производством, конфискации земли для осуществления общественных проектов и т.д.), наказание причиняет страдание не в порядке побочного следствия, а в качестве пусть промежуточной, но все же самостоятельной цели.

Во-вторых, относясь инструментально к отдельному человеку (или меньшинству людей), утилитаризм ставит под вопрос некоторые глубоко укорененные и общераспространенные убеждения, касающиеся должной реакции общества на совершенное преступление. Одно из таких убеждений — убеждение в недопустимости наказания невиновных лиц. С точки зрения утилитаристски мыслящего судьи, наказание невиновного человека является вполне оправданными, если в специфических обстоятельствах вынесения приговора оно ведет к наибольшему суммированному счастью или к наибольшей суммированной удовлетворенности предпочтений. Ключевым примером такого рода, обсуждающимся в литературе, является случай с осуждением невиновного человека, которое может предотвратить беспорядки на расовой почве, поскольку быстрый и суровый приговор «козлу отпущения» успокоит разгоряченную толпу. Утилитаристы пытаются избежать столь радикально противоречащего моральной интуиции вывода. Они указывают на то, что риск массовой потери доверия граждан к системе правосудия в случае утечки информации о подлинных причинах вынесения приговора перевешивает любые ситуативные преимущества от намеренного наказания невиновного человека. Однако легко представить себе обстоятельства, в которых утечка информации практически невозможна или хотя бы, чрезвычайно маловероятна. В них такое наказание получает безоговорочную санкцию утилитаристской морали. И даже более того, исходя из общей пользы, для судей должны быть разработаны скрытые от широкой публики инструкции, позволяющие

идентифицировать ситуации, в которых наказание невиновных необходимо.

Другое всеобщее убеждение, находящееся в противоречии с утилитаристскими принципами назначения наказания, состоит в том, что преступление, совершенное по страсти, рассматривается как менее тяжкое, чем такое же преступление, совершенное по расчету, а значит, предполагает меньшее наказание. Утилитаризм не может поддержать подобный подход. Преступник, совершающий преступление ради выгоды, заранее рассчитывает свои потенциальные потери и приобретения и, значит, именно он склонен всерьез принимать во внимание возможность наказания и его характер. Те же люди, которые совершают преступление импульсивно, задумываются о его последствиях гораздо меньше. Значит, для возбуждения в этих людях сдерживающего страха необходимо вводить гораздо более жесткие санкции, чем за преступления, совершаемые с «холодной головой».

В-третьих, нуждаясь в расчете полезности самого института наказания и альтернативных способов его осуществления, утилитаризм сталкивается с проблемой межличностных сравнений. Он вынужден суммировать удовольствие и страдание разных лиц, а они не доступны объективному измерению и подвержены многочисленным иррациональным вариациям интенсивности. Определенные трудности создает также необходимость суммировать страдание и удовольствие жертв преступлений и страдание и удовольствие самих преступников.

В-четвертых, утилитаризм проявляет безразличие к качеству мотиваций, которые поддерживают общественный порядок и обеспечивают наибольшее счастье наибольшего количества людей. Его мало интересуют способы достижения законопослушности граждан. Он не учитывает разницы между свободным выбором и манипулируемым поведением. Как образно выразился И. Бентам, обсуждая механизмы общественного дисциплинирования: «Назовите их солдатами, назовите их монахами, назовите их машинами: даже если бы они и являлись таковыми, но при этом были счастливы, меня бы это не беспокоило»[1].

Часто считается, что данные аргументы имеют силу только против одной из версий проспективного обоснования наказания — утилитаризма действий, но не против других концепций, существующих внутри этого подхода. Среди менее уязвимых альтернатив упоминаются утилитаризм правил, в котором проверке на количество порождаемой полезности подвергаются не

[1] *Bentham J.* Panopticon Letters // *Bentham J.* The Panopticon Writings. N.Y. : Verso, 1995. P. 89.

отдельные действия, а целостные системы норм, а также те теории, которые рассматривают систему наказания в свете ее благотворных последствий для обеспечения свободы и безопасности или какого-то другого, еще более широкого ряда независимых друг от друга благ. Утилитаризм правил считается менее уязвимым, поскольку исполнение основанных на утилитаристском нормативном фундаменте предписаний и запретов может вести в каких-то конкретных случаях не к увеличению, а к уменьшению полезности. Благотворные последствия систематического и повсеместного соблюдения этих предписаний и запретов многократно перевешивают потери, возникающие в нетипичных ситуациях. Именно так следует воспринимать упомянутый выше случай с наказанием «козла отпущения». Если целям эффективного сдерживания в долговременной перспективе соответствует наказание исключительно виновных лиц, если введение специальных норм о вынужденных «псевдонаказаниях» (наказаниях невиновных в экстренных случаях) ведет к ослаблению и вырождению институтов уголовного права, то вынесение приговора невиновному человеку ради предотвращения массовых убийств или массовой жестокости однозначно недопустимо. Однако есть ли возможность доказать неизбежность столь разрушительных для правопорядка последствий от введения в практику судопроизводства тайных инструкций, касающихся «псевдонаказаний»? Есть ли возможность безусловно продемонстрировать перевес полезности от системы наказания над полезностью от системы, в которой наказание дополнено редко практикуемыми «псевдонаказаниями»? Утилитаристы правил не предоставляют однозначных доводов в пользу положительного ответа. Не говоря уже о том, что утилитаризм правил не снимает ни одного из перечисленных возражений, кроме аргумента от возможности осуждения невиновных.

Другие проспективные теории наказания стремятся сделать это. Среди них наиболее влиятельна теория, в которой центральным благом является способность членов общества свободно контролировать собственную жизнь. Она имеет дело с благами, которые поддаются более объективному измерению, чем счастье или удовлетворение предпочтений. Она также менее уязвима для вывода о том, что проспективное обоснование наказания недооценивает значение свободного, неманипулируемого выбора[1]. Однако в отношении других слабостей проспективного подхода

[1] Эту теорию отстаивают Дж. Брейтуэйт и Ф. Петит (см.: *Braithwaite J., Pettit P.* Not Just Deserts: A Republican Theory of Criminal Justice. Oxford : Clarendon press, 1990).

ответ этой теории оказывается столь же неубедительным. Отношение к другому человеку как средству остается непреодоленным вызовом и для нее.

Кроме нормативных доводов против проспективных теорий наказания существует и целый ряд эмпирических контраргументов, касающихся эффективности предотвращения будущих преступлений с помощью наказания. Серьезные сомнения вызывает прямое лишение возможности совершать преступления. Связанная с этой целью наказания изоляция преступников является мерой временной и малоэффективной, а их уничтожение представляет собой негуманную и заведомо ограниченную практику (см. ниже об отношении к смертной казни). Под вопросом находится исправление преступников посредством наказания, поскольку не ясно, почему в качестве средства исправления должно выступать именно причинение ущерба и страданий нарушителю. Если же отнести к наказанию любые воспитательно-коррекционные практики и придать им статус налагаемых обществом санкций, то эффективность такой принудительной психологической коррекции окажется крайне невысокой. Отношение нарушителя к воспитательным мерам будет негативным, и это заблокирует возможности преобразование его личности. Наконец, включение исправления в число задач наказания влечет за собой эксцессы, связанные с использованием пенитенциарной системы в несвойственных для нее целях. Исправительные практики, часто ориентированные на преобразующий эффект производительного труда, открывают широкие возможности для экономической утилизации заключенного обществом, которая превращает тюремные учреждения в трудовые лагеря или работные дома[1]. Не меньше прагматических сомнений вызывает и основная проспективная функция наказания — сдерживание. Специальное, поскольку при всех существовавших и существующих системах наказания наблюдался высокий уровень рецидива, общее относительное — поскольку корреляция между частотой совершения преступлений определенного типа и тяжестью наказания за них не является доказанным фактом. Лишь общее абсолютное сдерживание отчасти избегает подобных сомнений. Его эффективность подтверждается значительным ростом преступности при серьезных сбоях в работе правоохранительных институтов.

[1] Тезис многосторонне обоснован Э. Ю. Соловьевым (см.: *Соловьев Э. Ю.* Переосмысление талиона. Карательная справедливость и юридический гуманизм // Новый мир. 2004. № 1. С. 123—143.

Ретроспективное обоснование права наказывать и принципов назначения наказания Ретроспективные теории наказания исходят из того, что этот институт исчерпывающим образом обосновывается с помощью указания на то, что было совершено преступником в прошлом, без каких бы то ни было рассуждений о благотворных последствиях применяемых санкций. Специфику этой позиции помогает выявить мысленный эксперимент И. Канта, предлагавшего представить островной народ, решивший разойтись по миру и определяющий судьбу уличенного и пойманного убийцы. И. Кант, выражая ретроспектвный подход к наказанию, утверждал, что убийца должен быть казнен исключительно для того, «чтобы каждый получил то, чего заслуживают его действия, и чтобы вина за кровавое злодеяние не пристала к народу, который не настоял на таком наказании»[1]. В рамках теории воздаяния можно выделить следующие подходы.

Теории интуитивной очевидности. Они апеллируют к общераспространенной тенденции рассматривать умышленное, инициативное причинение ущерба как достаточное основание для воздаяния. Преступление порождает негодование, находящее выражение в требовании покарать виновного. Едва ли не каждый человек готов, как Алеша Карамазов из романа Ф. М. Достоевского, в ответ на описание немотивированной жестокости в отношении беззащитной жертвы преступления проговорить «с бледною, перекосившеюся улыбкой»: «Расстрелять!». Таким образом, воздаяние злодею по заслугам выступает как отдельная, неинструментальная ценность. Мир, в котором преступления влекут за собой наказания, лучше того мира, в котором этого не происходит[2]. Основная сложность интуитивистских теорий состоит в том, что этика призвана осуществлять рациональную проверку интуитивных моральных суждений, она стремится установить логическую связь между общими принципами морали и частными нормами, а эти теории отказываются от такого анализа. Тезис о ценности заслуженного воздаяния не является столь же аксиоматическим очевидным и столь же общим, как тезис о равной ценности каждой человеческой личности и по крайней мере на первый взгляд противоречит ему. Значит, интуитивистские теории не решают моральную про-

[1] *Кант И.* Метафизика нравов // *Кант И.* Сочинения : в 8 т. М. : Чоро, 1994. Т. 6. С. 368—369.

[2] См.: *Moore M. S.* Placing Blame: a General Theory of the Criminal Law. Oxford : Oxford univ. press, 1997. P. 153—189; *Murphy J. G.* Hatred: A Qualified Defense // *Murphy J. G., Hampton J.* Forgiveness and Mercy. Cambridge : Cambridge univ. press. P. 88—110.

блему наказания. Они просто отбрасывают нравственные интуиции, которые проблематизируют этот институт, в пользу тех, которые поддерживают его существование.

Теории потери права и согласия на его нарушение. Их сторонники принимают всерьез утверждение то том, что содержащееся в наказании принуждение делает его злом. Однако они предлагают способ демонстрации того, что наказание является злом только по видимости. Основной тезис данного подхода состоит в том, что человек, нарушивший право другого человека на неприкосновенность, сам частично лишается неприкосновенности. В более развернутой версии он приобретает следующий вид: обладание определенным правом, если речь идет о способном к сознательному выбору человеке, сопровождается обязанностью уважать подобные права других людей и основывается на исполнении этой обязанности, если же обязанность уважения не выполняется, то и право является утерянным. У истоков такой интерпретации — уже упоминавшиеся в предыдущих разделах локковская идея утраты агрессором права на жизнь и кантовское представление о «препятствии препятствию для свободы», которое вполне «совместимо со свободой, сообразной со всеобщими законами, т.е. бывает правым»[1]. С этой точки зрения наказание преступника не представляет собой неуважения к его личности (использования исключительно как средства) ни в связи с самим фактом принуждения, ни в связи с его целями, поскольку принуждение применяется не для увеличения благополучия других людей, а в силу утраты права.

Этот вывод оказывается под вопросом, если основным тестом, позволяющим проверить, имеет ли место уважительное отношение к личности другого человека, оказывается критерий его согласия с затрагивающими его интерес действиями других людей. Известно, что наказание является нежелательным для преступника действием, что он часто стремится его избежать и столь же часто претерпевает наказание без признания его необходимости. Если согласие представляет собой критерий нравственного отношения к человеку, то наказание действительно безнравственно. Однако существует возможность рассматривать преступника как лицо, заведомо давшее свое согласие на жесткое обращение с ним. Если ему заранее известно, что, причинив ущерб, он будет лишен иммунитета от причиняющих ущерб действий со стороны государства, то он подвергается ответному ущербу добровольно. Даже И. Кант, считавший идею согласия

[1] *Локк Дж.* Два трактата о правлении // *Локк Дж.* Сочинения : в 3 т. М. : Мысль, 1988. Т. 3. С. 364; *Кант И.* Метафизика нравов. С. 255.

на наказание излишней и абсурдной, признает, что преступник сам предает себя «карающему закону», вернее, его ноуменальная, разумная личность проделывает это в отношении личности эмпирической[1]. В современной этике эта кантовская мысль оформляется в виде идеи о гипотетическом рациональном согласии преступника на наказание[2].

Основное затруднение концепции утраты права таково: ей необходимо соотносить такую утрату с характером исходного правонарушения при определении конкретных мер наказания. Современное общество, отказавшееся от самых простых и очевидных правил симметричного воздаяния («око за око, зуб за зуб»), оказывается лишено имеющей шансы на всеобщее одобрение шкалы, устанавливающей соответствие между тяжестью деяния и суровостью санкций. Кроме того, отсутствие у нарушителя права на неприкосновенность от определенного обращения не означает необходимости автоматически его применять. В свете этой теории государство имеет право наказывать своих граждан, но не имеет такой обязанности.

Теории устранения нечестных преимуществ в рамках кооперативной деятельности (теории нарушения правил честной игры). В этих теориях основная проблема наказания переформулируется следующим образом: является ли преступление достаточным основанием для наложения обществом на некоторых людей таких тягот, которые не наложены на других? Оправдание наказания в такой перспективе требует предъявления аргументов, демонстрирующих отсутствие нечестности в предполагаемом наказанием неравном распределении тягот и потерь. Главным аргументом служит необходимость устранения неоправданных преимуществ, получаемых преступником над законопослушными гражданами. В определенном смысле можно считать, что у истоков такого понимания наказания стоял Аристотель, который рассматривал наказание как изъятие нечестной «наживы» и восстановление равенства с помощью «убытка»[3]. В современной этике поведение преступника описывается в категориях теории игр с помощью понятия «безбилетничество», т.е. уклонение от тягот кооперативной деятельности при продолжающемся использовании ее преимуществ. В качестве тяготы, которую несут все члены общества,

[1] См.: *Кант И.* Метафизика нравов. С. 371.

[2] См.: *Hill T. E.* Hypothetical Consent in Kantian Constructivism // *Hill T. E.* Human Welfare and Moral Worth: Kantian Perspectives. Oxford : Clarendon press, 2002. P. 94.

[3] См.: *Аристотель.* Никомахова этика // *Аристотель.* Сочинения : в 4 т. М. : Мысль, 1984. Т. 4. С. 153—154.

но избегает преступник, в данном случае выступает самоограничение, касающееся причинения ущерба окружающим[1].

Теории устранения нечестных преимуществ позволяют обосновать не только допустимость, но и необходимость наказания, однако, и они имеют свои недостатки. Такое понимание наказания не позволяет объяснить разницу в отношении общества к более и менее тяжким преступлениям. Кроме того, оно во многом расходится с восприятием преступления в рамках моральной интуиции. К примеру, убийство или изнасилование никогда не рассматриваются в качестве нечестного преимущества, полученного преступником над теми членами общества, которые не убивают и не насилуют. Они вызывают возмущение не потому, что кто-то позволил себе то, что я очень хочу сделать, но не позволяю себе, исходя из общего интереса, а потому что деянием была нарушена неприкосновенность чьей-то жизни, телесной целостности или собственности. Лишь некоторые преступления, например налоговые или связанные с нарушением правил дорожного движения, воспринимаются в соответствии с моделью нечестного преимущества.

Теории аннулирования преступления. Они следуют за известной мыслью Г. Ф. В. Гегеля о том, что «существование [преступления] и есть подлинное зло, которое необходимо устранить»[2]. Пока не свершится наказание, преступление не «было», а все еще «есть», т.е. а) преступник остается преступником, б) жертва остается ущемленной и униженной жертвой и в) общество не выносит достаточно очевидного осуждения совершенного действия. В свете этого рассуждения можно отдельно обсуждать три отграниченных друг от друга аспекта устранения (аннулирования) преступления: связанный со статусом нарушителя, связанный со статусом жертвы, связанный с коллективным осуждением нарушения. Наказание может рассматриваться в качестве процедуры искупления вины — восстановления преступника в сообществе равных граждан. Причиняя ущерб в ходе осуществления наказания, общество дает преступнику шанс снять с себя последствия совершенного деяния. Это рассуждение актуализирует мысль Г. Ф. В. Гегеля о праве преступника быть наказанным. В то же время наказание может рассматриваться как процедура реабилитации жертвы преступления. Если преступник не наказан или не считается достойным наказания, то выраженное в его действии неуважение к жертве остается ничем не скомпенсированным. А вот карательный ущерб, который причинен человеку, отрицавшему своим поступком равную ценность другого человека, представляет собой весомое символическое восстановление равенства между людьми[1]. Наконец, наказание может считаться единственной полноценной формой выражения негативного отношения общества к тяжким нарушениям закона, единственной корректной формой коммуникации с преступником, сообщающей ему, какова подлинная природа совершенных им действий[2].

[1] См., напр.: *Sher G.* Desert. Princeton : Princeton univ. press, 1987. P. 69—90.

[2] *Гегель Г. В. Ф.* Философия права. М. : Мысль, 1990. С. 147.

Основной сложностью теорий такого рода является отсутствие убедительных аргументов в пользу того, что аннулирование преступления может быть достигнуто только с помощью причинения преступнику ущерба, которое выступает в качестве самостоятельной цели. На стороне преступника ту же самую роль может играть раскаяние без применения карающих мер, на стороне жертвы — поддержка и сострадание окружающих или знание о раскаянии преступника, на стороне общества — недвусмысленность осуждающих деклараций, а также значительный масштаб и обязательность компенсации жертвам преступлений.

Кроме ретроспективных теорий, претендующих на полное обоснование пенитенциарной практики, т.е. приводящих аргументы в пользу того, что виновное нарушение определенных норм служит и необходимым и достаточным основанием для применения наказания, в этической мысли существуют гораздо менее амбициозные проявления ретрибутивистского подхода. Они исходят из возможности обосновать необходимость виновного нарушения для назначения наказания, но не их обязательную связь. Человек, не совершивший преступления, в любом случае сохраняет свой иммунитет от уголовных санкций, однако, это не означает, что, совершив преступление, он обязательно должен быть наказан. Схожую структуру имеет и иное рассуждение, касающееся уже не возможности наказания, а его пропорциональности: никто не должен быть наказан в большей степени, чем это предполагается тяжестью его виновного деяния, однако, это не означает, что наказание должно в точности ей соответствовать. Оба этих утверждения являются выражением такой позиции, как «негативный ретрибутивизм». *Негативный ретрибутивизм* предполагает, что и само существование системы наказания виновных, и мера причиняемого им ущерба требуют обоснования на проспективной основе. Ретроспективные соображения необходимы для опре-

[1] См.: *Hampton J.* The Intrinsic Worth of Persons: Contractarianism in Moral and Political Philosophy. N.Y. : Cambridge univ. press, 2007. P. 134—147.

[2] См.: *Duff R. A.* Punishment, Communication and Community. Oxford : Oxford univ. press, 2001.

деления того, потерял или не потерял данный человек какие-то из своих прав, покусившись на права другого. Другими словами они служат внешним ограничением любых попыток достижения благотворных для общества результатов с помощью карательных институтов[1].

Смертная казнь. Вероятно, самым острым и болезненным с точки зрения морали является вопрос об оправданности такого способа наказания, как смертная казнь. В случае смертной казни основная нравственная проблема наказания приобретает наиболее острое звучание, ведь наказание в этом случае состоит не в причинении страдания или неудобств преступнику, а в уничтожении самой его личности. При этом следует помнить, что, как и любое другое наказание, смертная казнь не служит прямым и непосредственным способом спасения других личностей. Отсюда следует вывод, что моральные аргументы в пользу сохранения этого карательной меры должны быть особенно сильными и убедительными.

В истории этической мысли сформировались три таких аргумента. Один имеет ретроспективную природу, два других — проспективную. Можно предположить, что только смертная казнь служит по настоящему эквивалентным возданием за наиболее тяжкие покушения против человеческой жизни. Можно утверждать, что лишь реальная возможность лишиться жизни по приговору суда является достаточным сдерживающим фактором для тех, кто мог бы совершить подобные покушения. Наконец, можно посчитать, что лишь смертная казнь гарантированно избавляет общество от самых опасных преступников, склонных к рецидиву.

Противники смертной казни выстраивают три линии критики этой аргументации, которые могут рассматриваться как три соединенных между собой линии обороны. Первая состоит в том, что ни эквивалентность, ни сдерживающий эффект смертной казни не должны даже обсуждаться, поскольку их обсуждение является следствием принятия морально недопустимых отправных посылок. Формулировка «смертная казнь как результат справедливого судебного решения», или иными словами «насильственное умерщвление человека по моральным соображениям», является противоречием в понятиях, поскольку мораль в целом и справедливость в частности стоят на защите человеческой жизни, провозглашают ее святость и неприкосновенность. По мысли В. С. Соловьева смертная казнь — это «абсолютное убийство», это «принципиальное отрицание коренного нравственного отношения к человеку»[1].

Вторая линия критики направлена на дискредитацию конкретных аргументов в пользу смертной казни. Она призвана продемонстрировать преимущество иных мер наказания, занимающих вершину карательной пирамиды, но при этом не связанных с причинением смерти (прежде всего пожизненного заключения). Во-первых, смертную казнь нельзя считать эквивалентной санкцией даже за самые тяжкие, серийные покушения против жизни, сопровождающиеся унижениями жертв и издевательствами над ними. Ведь хотя умерщвление жертвы преступником сопровождается острыми негативными переживаниями отчаяния, страха, боли и т.д., причинение смерти по приговору суда, не дающее приговоренному никакой надежды на спасение, создающее у него ощущение полной беспомощности, выступает в качестве гораздо более тяжкого ущерба. К этому следует добавить, что смертная казнь устраняет возможность любых градаций, обеспечивающих соответствие тяжести преступления и наказания, а единственным способом коррекции этого недостатка является шокирующая нравственное чувство практика «квалифицированной» смертной казни[2]. Во-вторых, сдерживающий эффект смертной казни не подтверждается социологическими исследованиями. В этом отношении она является бессмысленным для общественного интереса убийством. В-третьих, пожизненное заключение является не менее эффективным способом окончательного устранения из общества закоренелых преступников, чем смертная казнь.

Третья линия рассуждения акцентирует практические затруднения и негативные последствия, связанные с сохранением института смертной казни. Применение этой правовой санкции превращается в дезориентирующую граждан ценностную декларацию государства. Если закон, являющийся выражением коллек-

[1] Понятие «негативного ретрибутивизма» введено в этическую теории Дж. Мэки (*Mackie J.* Retributivism: A Test Case for Ethical Objectivity // Philosophy of Law / ed. by J. Feinberg, H. Gross. Belmont : Wadsworth, 1991. P. 677–684). По ряду параметров ему соответствует теория наказания крупнейшего философа права XX в. Х. Харта (*Hart H.* Punishment and Responsibility. N.Y. : Oxford univ. press, 1968).

[1] *Соловьев В. С.* О смертной казни // Смертная казнь: за и против/под ред. С. Г. Келиной. М. : Юридическая литература, 1989. С. 17.

[2] Под квалифицированной смертной казнью понимается умерщвление преступников с варьирующейся продолжительностью и интенсивностью сопровождающих его страданий. Так, например, повешение, сожжение, четвертование, колесование являются разными по степени тяжести способами осуществления смертной казни.

тивной воли и фиксацией нормативных основ совместного существования, утверждает, что жизнь человека священна не всегда, что убийство может получать моральное оправдание в каких-то особых случаях, то он способствует возникновению опасной бреши в системе нравственных запретов. У граждан, получивших такой «сигнал» от законодателей, формируется неоправданно легкое отношение к применению смертельно опасного насилия, они получают дополнительные основания для оправдания убийств, мотивированных необходимостью отмщения. Кроме того, в отличие от других форм наказания смертная казнь имеет подлинно безвозвратный и окончательный характер. Судебная ошибка в случае приведения в исполнение этого вида наказания уже не может быть исправлена путем отмены приговора и возмещения ущерба невинно пострадавшему человеку.

Эта глубоко эшелонированная система аргументации создает впечатление, что сторонники смертной казни продолжают настаивать на своей позиции не в силу какого-то разумного убеждения, а поддаваясь тем иррациональным психологическим установкам, которые до сих пор формируют мнение большинства населения многих стран мира (включая страны, отменившие этот тип наказания). Однако это не совсем так. Необходимо иметь в виду, что в современных дискуссиях о смертной казни, ее сторонники используют более сложные и комплексные доводы, чем представленная выше триада. Это обстоятельство и сохраняет за вопросом о допустимости и обязательности этого института статус «открытой» этической проблемы. Осовремененная позиция защитников смертной казни сводится к нескольким основным тезисам[1].

Ответом на общее возражение о несовместимости смертной казни с провозглашаемым моралью уважением к человеческой жизни, является мысль о том, что смертная казнь может быть единственным способом проявления уважения к жизни жертв наиболее тяжких умышленных убийств. Она дополняется рассуждением о возможности виновной потери определенного индивидуального права лицом, проявившим неуважение к правам других. В этой перспективе смертная казнь выступает как вполне допустимая мера в отношении тех, кто осуществил умышленное, многократное, сопровождавшееся издевательствами или унижением жертвы покушение на человеческую жизнь.

[1] Наиболее ярким и последовательным современным сторонником смертной казни является американский этик Л. Поджман, аргументация которого суммирована далее. См.: *Pojman L. P., Reiman J.* The Death Penalty: For and Against. N.Y. : Rowman & Littlefield Publishers, 1998. P. 1—67.

Что касается разрушительных для нравственного климата последствий сохранения смертной казни, то следует иметь в виду два обстоятельства. Во-первых, любая форма наказания может быть представлена как неуважение к личности преступника и как «абсолютное» нравственное нарушение: если смертная казнь является «абсолютным убийством», то тюремное заключение — «абсолютным покушением на свободу», а штраф или конфискация — «абсолютным грабежом». Тем самым критика смертной казни должна автоматически перерастать в критику наказания как такового, однако, позиция большинства сторонников отмены этой формы наказания не предполагает такого радикализма[1]. Во-вторых, «брутализация» общества, сохраняющего смертную казнь, не является социологически доказанным фактом. Но даже если этот факт и будет доказан, то степень «брутализации» может оказаться ничтожно малой.

Отсутствие эквивалентности воздаяния также может быть оспорено. Если речь идет о якобы ни с чем не сравнимой тяжести ущерба, который порождает ожидание и приведение в исполнение смертной казни, то безнадежность положения и беспомощность жертвы преступления по целому ряду критериев гораздо выше, чем безнадежность положения и беспомощность осужденного на смерть преступника. Последний имеет юридические гарантии в отношении пыток и издевательств, у него была возможность юридической защиты своего интереса, тогда как жертва преступления часто находится всецело во власти другого человека, не соблюдающего никаких правил и ограничений. Если же обратиться к отсутствию градаций, которое делает невозможным соблюдение принципа соответствия между наказанием и тяжестью преступления, то пожизненное заключение имеет те же недостатки, что и смертная казнь, ведь назначение сроков заключения, превышающее возможную продолжительность человеческой жизни, носит сугубо символический характер.

Наконец, наиболее дискуссионная проблема — проблема сдерживающего эффекта. Современные сторонники сохранения смертной казни осведомлены о состоянии социологических исследований этого вопроса. Они фиксируют тот факт, что социологи продолжают спорить о наличии или отсутствии такого эффекта, постоянно указывая друг другу на то, что выводы pro и выводы contra не учитывают действия иных факторов, опреде-

[1] Этот аргумент был впервые отчетливо артикулирован в знаменитой «Речи в защиту смертной казни» Дж. С. Милля (*Милль Дж. С.* Речь в защиту смертной казни (1868) // Этическая мысль : Ежегодник. Вып. 9. М. : ИФ РАН, 2009. С. 189).

ляющих уровень преступности в разных странах и регионах. Следовательно, с точки зрения науки об обществе, ответ на вопрос о связи между количеством особо опасных преступлений и сохранением смертной казни остается неопределенным, и именно это должно быть точкой отсчета для нормативного рассуждения о необходимости смертной казни. Принимая решение о судьбе какого-то социального института в условиях неопределенности результатов его функционирования, можно снимать эту неопределенность в пользу разных общественных групп, интересы которых он затрагивает. Оправданность решения в таких ситуациях определяется именно тем, какая из групп получает предпочтение. Сторонники сохранения смертной казни снимают неопределенность в пользу группы жертв преступления, сторонники ее отмены — в пользу преступников. С точки зрения противников смертной казни лучше быть ответственным за дополнительные случаи убийства, если выясниться, что сдерживающий эффект есть, чем за бесполезную казнь преступника, если выясниться, что такой эффект отсутствует. Такой выбор вызывает серьезные моральные сомнения. В особенности, в сообществах с высоким уровнем преступлений против жизни.

5.4. Патерналистское принуждение

В разделах о самообороне и наказании мы обсуждали морально оправданное государственное принуждение в ответ на явное нарушение одним человеком права другого человека или в ответ на причинение вреда другому. Принуждение в этих случаях было призвано предотвратить негативные последствия для жертвы нарушения права или же воздать за их причинение. Однако существует целый ряд индивидуальных действий, которые часто рассматриваются как потенциальное основание для применения принуждения, несмотря на то, что они не являются покушениями на право конкретного человека. В потенциальный предмет для ограничений со стороны общества (государства) их превращает вред, который причиняется самому совершающему действие человеку, а также глубоко укорененное во мнении большинства осуждение таких действий в качестве несовместимых с сохранением человеческого достоинства. В теории уголовного права для подобных действий используется понятие «преступления без жертвы». В социальной этике и политической теории необходимость или, напротив, недопустимость присутствия в уголовных кодексах подобных составов преступлений обсуждается под рубрикой обоснованности патерналистского принуждения.

Под *патернализмом* понимается такая политика государства, которая ограничивает свободу каждого конкретного гражданина выбирать параметры наилучшего с его точки зрения образа жизни и оправдывает это его собственным интересом. Патерналистское государство имитирует поведение строгого и заботливого родителя, стремящегося оградить ребенка от последствий саморазрушительных действий или нравственно сомнительных решений. Оно претендует на обладание знанием о подлинном интересе (подлинных потребностях) граждан, в отношении которых сами они могут ошибаться. Это знание может относиться исключительно к вопросам благосостояния или же к совокупности вопросов благосостояния и нравственного совершенства. Другим обозначением такого подхода к задачам государства служит понятие «политического перфекционизма». Самым жестким способом проявления патернализма (политического перфекционизма) является криминализация саморазрушительных и нравственно сомнительных практик, однако, существуют и другие способы воздействия на выбор граждан. Одна часть их имеет ограничивающий характер: увеличение стоимости удовлетворения некоторых предпочтений, сужение возможностей их законного удовлетворения по месту и времени, ограничение доступа обладателей таких предпочтений к получению тех или иных благ и общественных позиций, осуждающие символические послания. Другая часть, напротив, связана с символической и материальной поддержкой одобряемых образов жизни. Речь может идти о социальной рекламе, направленной на их стимулирование, о расходовании общественных фондов на создание инфраструктурных условий для их ведения или о прямом вознаграждении людей, которые воплощают в своей жизни определенный стандарт совершенства. В центре внимания в данном разделе будут находиться различные ограничивающие меры, включая криминализацию. Особенно остро вопрос о легитимности патерналистского принуждения стоит в связи с такими укорененными в общественной жизни практиками, как употребление наркотических веществ, организованные азартные игры, проституция, потребление и производство порнографической продукции, нетрадиционная сексуальность.

Патернализм в социально-этической теории. Противостояние патернализму является основным лейтмотивом либеральной социальной этики. В современной либеральной мысли различные аргументы против государственного патернализма соединяются в рамках концепции «нейтрального» в моральном отношении

государства. С большими или меньшими оговорками по поводу удачности самого термина это понимание задач и прерогатив государства поддерживается такими теоретиками, как Б. Бэрри, Р. Дворкин, Ч. Лармор, Дж. Ролз, Дж. Уолдрон[1]. Концепция моральной нейтральности государства не тождественна иммунализму или безразличию к нравственным основаниям политики, однако, предполагает, что принятие политических решений в справедливом обществе должно осуществляться на основе такой системы ценностей и норм, которая выносила бы за скобки любые представления о полной и достойной человеческой жизни (в либеральной социальной этике в их отношении используется понятие «концепции блага»). В пользу этого тезиса нейтралисты приводят несколько основных аргументов. Во-первых, для современного демократического общества, включающего в себя носителей разных религиозных и философских убеждений, невозможно сформулировать такую целостную и относящуюся ко всем сторонам человеческой жизни концепцию блага, которая имела бы шансы на поддержку абсолютного большинства. Любая претендующая на эту роль концепция будет иметь неуниверсальную основу, а ее внедрение заставит распрощаться с демократическим равенством. Во-вторых, идея либеральной нейтральности государства тесно связана с признанием позитивной ценности разнообразия индивидуальных мировоззрений. Каждый человек обладает уникальным жизненным опытом, и этот опыт неизбежно отражается на его фундаментальных мировоззренческих установках. Опора государства на какую-то одну концепцию блага была бы неуважением к уникальности человеческой личности и лежащему на ней бремени выбора. В-третьих, внедрение публично одобренной концепции блага делает невозможным процесс индивидуального самоопределения в сфере ценностей и образов жизни — «жизненные эксперименты», используя терминологию одного из отцов-основателей либерализма Дж. С. Милля. В-четвертых, даже если всеобъемлющую публичную концепцию блага можно было бы обосновать на универсальной основе, то обеспечивать ее реализацию с помощью государственного принуждения все равно недопустимо, поскольку такое принуждение

[1] См.: *Дворкин Р.* Либерализм // Современный либерализм: Ролз, Берлин, Дворкин, Кимлика, Сэндел. Тейлор, Уолдрон. М. : Дом интеллектуальной книги, Прогресс–Традиция, 1998. С. 44—75; *Ролз Дж.* Идеи блага и приоритет права // Современный либерализм: Ролз, Берлин, Дворкин, Кимлика, Сэндел. Тейлор, Уолдрон. С. 76—107; *Barry B.* Justice as Impartiality. Oxford : Clarendon press, 1995; *Larmore Ch.* Patterns of Moral Complexity. Cambridge : Cambridge univ. press, 1987; *Waldron J.* Liberal Rights: Collected Papers 1981—991. Cambridge : Cambridge univ. press, 1993.

порождало бы несвободное или неискреннее согласие с ее ключевыми принципами и ценностями. Единственный приемлемый способ распространения такой концепции — апелляция к разуму граждан, их неманипулятивное убеждение в преимуществе определенного образа жизни.

С точки зрения сторонников *либеральной нейтральности государства* единственной легитимной основой для принуждения служит пресечение действий, которые приносят точно идентифицируемый вред или ущерб третьим лицам. Они опираются на «принцип вреда», сформулированный Дж. С. Миллем: «каждый член цивилизованного общества только в таком случае может быть справедливо подвергнут какому-нибудь принуждению, если это нужно для того, чтобы предупредить с его стороны такие действия, которые вредны для других людей, — личное же благо самого индивидуума... не составляет достаточного основания для какого бы то ни было вмешательства в его действие»[1]. Нейтралистская позиция предполагает недопустимость разных видов патерналистской политики. Современный философ права Р. Дворкин предложил вести речь о трех ее видах: «хирургической», которая стремится запретами устранить дурные образы жизни; «замещающей», цель которой состоит в том, чтобы сместить интерес граждан к более ценным видам деятельности; «культурной», которая пытается за счет воздействия на mass media и систему образования представить выбору граждан строго отсортированный в соответствии с их нравственным качеством набор «концепций блага»[2].

Существует несколько основных доводов против нейтралистской позиции. Так, она лишается значительной части своей притягательности, если набор благ, определяющих полноту и процветание человеческой жизни, может быть объективным образом обоснован, а некоторые концепции блага и образы жизни в свою очередь могут быть уличены в недооценке отдельных составляющих этого набора. Неспособность граждан к идентификации благ и к применению своего знания о них к конкретным ситуациям не создает иммунитета от ограничивающих мер со стороны государства. Таким образом, патерналистское принуждение оказывается допустимым, хотя его конкретные формы и масштаб должны обосновываться отдельно. Данная аргументация применяется критиками нейтрализма, опирающимися на методологический

[1] *Милль Дж. С.* О свободе // О Свободе. Антология мировой либеральной мысли (I половины XX века). М. : Прогресс-Традиция, 2000. С. 350.

[2] См.: *Dworkin R.* Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality. Cambridge : Harvard univ. press, 2000. P. 269—272.

аппарат этики естественного закона, этики качества жизни и этики заботы[1].

Другие критики опираются на утверждение, что используемое сторонниками морально нейтрального государства понимание принципа вреда не позволяет учитывать так называемый «косвенный вред», т.е. вред, возникающий не от действий конкретного человека, а от широкого присутствия в обществе определенных концепций блага и связанных с ними образов жизни. Если какая-то устойчивая практика приносит ущерб другим людям в стохастическом, т.е. усредненно-вероятностном, отношении, то это может оказаться достаточным основанием для введения ограничений, которые будут отражаться и на тех поддерживающих ее людях, которые лично никому ущерба не причиняют. Важно также учитывать ущерб, связанный с выпадением некоторых членов общества из социальной кооперации, что превращает общественную среду в менее стабильную и комфортную для обитания.

Критика нейтральности может порождать разные подходы к осуществлению патерналистской политики. Одной из альтернатив является радикальный политический перфекционизм, предполагающий, что основной задачей государства является утверждение добродетели и искоренение порока. Однако он сталкивается с непреодолимыми трудностями. Применение лексикона порока и добродетели деструктивно для политических дискуссий. Оно приводит к постановке вопроса в духе «все или ничего» и не допускает компромиссов и полутонов. При подобном понимании задач государства появляется непреодолимый соблазн отождествления зла и его носителей, порока и порочных людей, а это не позволяет организовать конструктивный общественный диалог: диалог с пороком в нравственной системе координат невозможен по определению. Кроме того, содержание конкретных добродетелей и пороков тесно привязано к специфическим культурным и даже субкультурным традициям, и это также не позволяет обеспечить широкого одобрения патерналистских мер в культурно неоднородном обществе.

Другой альтернативой моральной нейтральности государства является *умеренно перфекционистский подход*, в соответствии

[1] См., напр.: *Finnis J.* Natural Law and Natural Rights. Oxford: Clarendon Press, 1980; *MacIntyre A.* The Privatization of Good // Justice: Alternative Political Perspectives / ed. by J. P. Sterba Belmont : Wadsworth Publishing Company, 1992. P. 239—251; *Nussbaum M. C.* Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism // Political Theory. 1992. Vol. 20. № 2. P. 202—246; *Held V.* The Ethics of Care: Personal, Political, and Global. Oxford : Oxford univ. press, 2006.

с которым государственный патернализм может быть допустим ради достижения высокого качества жизни граждан и сохранения здоровой общественной среды. С точки зрения умеренных политических перфекционистов, в некоторых ситуациях ценность индивидуальной автономии должна отступать перед лицом других, не менее значимых социально-этических ценностей (или благ). Они рассматривают патерналистские ограничения как вынужденные, требующие общезначимого обоснования, дифференцированные по степени своей жесткости и нацеленные на создание условий для переосмысления гражданами своих концепций блага. В самом общем виде условия допустимости умеренного государственного патернализма обозначил американский философ Р. Гудин: во-первых, высокая цена определенного вопроса для конкретных индивидов и сообщества в целом; во-вторых, наличие нестабильных, несогласованных, плохо взвешенные предпочтений граждан по его поводу, в-третьих, в качестве факультативного условия, влияние на формировании подлежащих ограничению предпочтений субкультурных групп, навязывающих своим членам стандарты поведения[1].

Употребление наркотических веществ и азартные игры. Одним из вопросов, требующих от общества определяться с пределами патерналистского вторжения в жизнь граждан, является вопрос об отношении к употреблению наркотических веществ и к обслуживающей его системе производства и торговли. Так как исходным положением для правовых систем XX в. было провозглашение употребления наркотиков преступлением или административным правонарушением, то в современных дискуссиях о статусе этой практики обсуждаются три варианта отношения к ней. Во-первых, сохранение уголовного (административного) преследования за употребление, хранение, изготовление, распространение наркотических веществ с возможным усилением или ослаблением ответственности за какой-то из элементов данного списка. Во-вторых, «декриминализация» употребления наркотиков, при которой преследование лиц, принимающих наркотические вещества в немедицинских целях, исключается. Изготовление таких веществ в личных целях и их хранение может подвергаться минимальным санкциям (или не подвергаться таковым), а производство с целью распространения, торговля и т.д. продолжают оставаться преступлением. В-третьих, «легализация» употребления наркотиков, предполагающая, что государство раз-

[1] См.: *Goodin R. E.* The Authority of Preferences // *Goodin R. E.* Reflective Democracy. Oxford: Oxford univ. press, 2005. P. 48—72.

решает и начинает регулировать производство и оборот наркотических веществ, употребляемых в немедицинских целях.

Для дискуссии о юридическом статусе употребления наркотиков существенное значение имеет тот факт, что существует значительная неопределенность в понимании того, что такое наркотическое вещество. Очевидно, что это вещество, которое не является продуктом питания и потребление которого оказывает влияние на состояние психики человека, вызывая у него приятные переживания (эйфорическое состояние, состояние удовлетворенности и т.д.) Этот эффект может быть характерен только для начальных стадий потребления, но причиной начала потребления является именно его достижение. Очевидно также, что наркотик — это такое психоактивное вещество, которое вызывает привыкание и зависимость, ведущие к негативным последствиям для физического и психического здоровья человека. Наркотическая зависимость вызвана как стремлением получать приятные переживания, так и стремлением устранить дискомфорт и мучения, вызванные недостатком в организме породившего зависимость вещества. Однако любое ли вещество, обладающее этими свойствами должно называться наркотиком? Этот вопрос порождает постоянные споры. Если какие-то психоактивные вещества (например, табак и алкоголь) могут находиться за пределами этой категории, то каковы дополнительные критерии принадлежности к ней? Проблема дефиниции наркотиков не является сугубо терминологической, поскольку внесение какого-то вещества в категорию «наркотики», указывает на особую озабоченность общества его употреблением и a priori предполагает максимальный уровень ограничений.

Следует также иметь в виду, что предметом патерналистских ограничений (вплоть до уголовного наказания) является не просто потребление наркотических веществ, а их потребление с особой целью — ради развлечения. Под ограничения такого рода не попадает медицинское использование наркотиков, например в качестве обезболивающих, успокаивающих и тому подобных средств. Это еще одна тонкая грань проблемы, поскольку проведение патерналистской политики в этой сфере требует прозрачных критериев разграничения медицинского и немедицинского использования психоактивных веществ. Во всяком случае, противнику декриминализации употребления наркотических средств нужны ответы на вопросы, почему затруднения, решаемые наркоманом с помощью принятия наркотика (например, преодоление депрессии), не должны рассматриваться как заболевание, почему потребление наркотического вещества не может рассматриваться

как паллиативное средство по отношению к такой уже сформировавшейся болезни, как наркотическая зависимость и т.д. и т.п.?

В авторитарно-моралистической перспективе необходимость криминализации потребления наркотических веществ является предрешенной. Аморальность этого действия сама по себе заслуживает воздаяния. Если в законодательстве отсутствует наказание за употребление наркотиков, граждане получают неверный сигнал о нравственном качестве действий наркомана. А такие действия представляют собой порок, состоящий в гедонистически мотивированном самопорабощении, в разрушении собственной разумной и свободной личности ради получения временного наслаждения. Именно поэтому в отличие от других развлекательных практик, увеличивающих риск потери здоровья и сокращения жизни, например экстремальных видов спорта, в отношении к употреблению наркотиков оправдано уголовное преследование или предельно жесткие неуголовные ограничения[1].

С прямолинейно нейтралистской позиции столь же предрешенными являются декриминализация и легализация. Прием наркотика является результатом свободного выбора, который учитывает известные всем последствия этого действий. Человек, принимающий наркотик, готов к сокращению срока жизни, к возможным страданиям, связанным с абстинентным синдромом, к потере или притуплению некоторых способностей, к потере возможности полноценно реализовать себя в некоторых социальных практиках в обмен на периодическое достижение эйфорического состояния. Или же, принимая во внимание отсутствие обязательной причинной связи между приемом наркотиков и такими последствиями, он готов подвергаться значительному риску ради получения «кайфа». Ограничение возможности такого выбора, особенно с помощью угрозы уголовного наказания, было бы недопустимым ограничением свободы. Прямой вред, причиняемый наркоманами, в виде покушений на жизнь, телесную неприкосновенность или собственность в достаточной мере сдерживается теми нормами права, которые определяют ответственность за убийство, телесные повреждения, грабеж, кражу и т.д.[2]

---

[1] Эта нормативная логика часто встречается в риторике, отражающей позицию отдельных религиозных конфессий и так называемого «морального большинства». В американском социально-этическом дискурсе ярко выражена Дж. Уилсоном (см.: *Wilson J. Q.* The Moral Sense. N.Y. : Free Press, 1993).

[2] Позиция фактически не встречается в чистом виде, являясь своего рода идеальной крайностью, однако, отдельные аргументы, используемые сторонниками легализации наркотиков, часто приближаются к ней.

Однако эти крайние позиции, не выдерживают критики. Конечно, отдельный акт употребления наркотического вещества не является аморальным поступком. Даже аддиктивное потребление сложно обосновать в этом качестве, поскольку в рамках современного понимания морали долг перед самим собой является самой неопределенной и сомнительной частью нравственного долженствования. И уж во всяком случае — такой частью морали, которая в наименьшей степени поддается переводу на язык требований справедливости и правовых запретов. Однако аддиктивное потребление наркотиков представляет собой практику, которая лишает потребителя некоторых благ и возможностей, делающих жизнь человека полной и процветающей. Прежде всего, ценность развлечения, получаемого в связи с наркотическим опьянением, невелика или сомнительна. При всей своей интенсивности наслаждение наркомана имеет очевидное сходство с переживаниями, возникающими от непосредственного раздражения центров удовольствия, и в этом смысле является искусственным, дистанцированным от полноценной человеческой деятельности (что, конечно, в разной степени характеризует разные типы наркотиков). Далее, формирующаяся зависимость заставляет индивида сосредотачиваться на данном виде развлечения в ущерб другим формам рекреативной и нерекреативной деятельности. Такое положение резко снижает убедительность аргументов от уважения к свободному выбору. Ведь начальный выбор в пользу аддиктивного образа жизни носит безвозвратный характер, он разрушает саму возможность выбирать и оценивать альтернативы в будущем. Он часто совершается в очень молодом возрасте и под воздействием компании сверстников. Наконец, выбор наркомана нельзя назвать устойчивым и рациональным. Человек, подверженный зависимости, часто принимает решение отказаться от дальнейшего употребления наркотика, но не в силах его исполнить. Одной из причин этого являются существенные сбои механизмов рациональной оценки будущих благ, которые приводят к тому, что принятые на долговременную перспективу решения о жизни без наркотиков, легко аннулируются при появлении возможности доступа к наркотическим веществам. Это та самая ситуация, которая соответствует предложенным Р. Гудином условиям оправданного патерналистского принуждения.

Необходимо также учитывать, что практика приема наркотических веществ только при очень негибком понимании принципа ущерба причиняет ущерб лишь самому наркоману. Каждый наркозависимый индивид включен в систему обязанностей и обязательств, возникших до его решения о начале приема наркотиков

и сохраняющих свою силу после этого решения. Таким образом, существует значительный круг зависимых от него людей, которым его решение причиняет непосредственный ущерб. Кроме того, наркомания как социальное явление сопряжена с преступлениями против собственности, личности, жизни, а также с ухудшением эпидемологической обстановки по ряду инфекционных заболеваний.

Констатация высокой общественной цены свободного от наказания потребления наркотических веществ заостряет вопрос о так называемых «ответственных потребителях наркотических веществ». Под ними подразумеваются либо те, кто потребляют наркотики спорадически, без формирования зависимости, либо те, кто, находясь в состоянии зависимости, не представляют общественной опасности. По отношению к ним ограничения потребления, особенно его криминализация, выступают в качестве потенциальной несправедливости. Однако их потери могут рассматриваться и как морально оправданные. В тех случаях, когда не существует возможности блокировать негативную социальную тенденцию с помощью строго индивидуализированных мер воздействия, общество вынуждено применять меры неиндивидуализированного характера. Таковы ограничения потребления наркотиков, не учитывающие индивидуальную подверженность зависимости и индивидуальную склонность к связанному с ней общественно опасному поведению. Ответственные потребители наркотиков находятся в том же положении, что и водители, которые не теряют способности к ответственному вождению после принятия дозы алкоголя, превышающий установленный в законе максимум. Их потери от действия ограничений оказываются морально оправданными, поскольку они намного меньше, чем потери жертв дорожно-транспортных происшествий с участием пьяных водителей, имеющих среднестатистическую чувствительность к алкоголю.

Приведенная выше логика обосновывает возможность патерналистских ограничений в отношении употребления наркотиков, включая его криминализацию. Однако она не свидетельствует в пользу обязательного сохранения уголовного преследования этой практики в конкретной стране и в конкретный момент времени. Оправданность криминализации может быть доказана лишь на основе относительной оценки вреда от ее сохранения или отмены. Принимая то или иное решение, необходимо учитывать несколько факторов. Во-первых, то, что некоторые из негативных следствий существования слоя людей, употребляющих наркотики, возникают или усугубляются именно в связи с криминали-

зованным, нелегальным статусом немедицинского потребления наркотических веществ, а также их производства и распространения. Во-вторых, то, что на популярность потребления наркотиков влияет притягательность всего запретного для некоторых возрастных категорий. В-третьих, то, что эпидемиологические эксцессы и смертность от некачественных субстанций и передозировки увеличиваются именно из-за подпольного характера потребления. В-четвертых, то, что масштабы неорганизованной преступности, связанной с наркоманией, зависят от масштаба цен на наркотические вещества, а их высокий уровень определяется именно криминализацией и нелегальностью потребления и обслуживающей его инфраструктуры. Наконец, то, что повышенный интерес организованной преступности к этой сфере формируется в связи с тем, что обеспечивать потребителей наркотиков необходимыми им веществами могут только незаконные структуры, и эта деятельность в условиях запрета приносит огромный доход. Конечно, эти взаимосвязи не предрешают положительного или отрицательного вывода в отношении декриминализации и легализации наркотиков, но делают их более приемлемыми для некоторых национальных сообществ[1].

В спорах об оправданности ограничений значительную роль играет вопрос о согласованности государственной патерналистской политики в этой сфере. В законодательстве отдельных стран и в международном праве существует дифференциация психоактивных веществ: некоторые из них криминализированы, некоторые декриминализованы, некоторые легализованы при сохранении ограничений, касающихся производства и продажи. Такой подход вызывает критику со стороны сторонников декриминализации и легализации тех веществ, которые остаются в списке наркотиков. В свете моральных оснований патерналистской политики критериями должны были бы быть исключительно степень аддиктивности и тяжесть последствий потребления вещества. Однако алкоголь и табак в сравнении с легкими наркотиками в этом отношении ничем не отличаются или отличаются в худшую сторону. В пользу сохранения статус кво в этом вопросе приводятся следующие аргументы: 1) алкоголь и табак являются традиционными средствами релаксации

[1] Разное представление о значимости развлечения, обеспечиваемого потреблением наркотических веществ, а также разная оценка относительной социальной цены снятия запрета на наркотики или его последовательной реализации приводит исследователей к противоположным выводам даже в отношении одного и того же сообщества (см., напр.: *Husak D., Marneffe P. de* The Legalization of Drugs: For and Against. Cambridge : Cambridge univ. press, 2005).

и развлечения; в культурах, имеющих традицию их употребления, сложились ритуальные механизмы минимизации негативных последствий; 2) потребление легких наркотиков имеет тенденцию к эскалации: их потребители легко переходят к тяжелым наркотикам. Однако первый аргумент имеет мало оснований («культура застолья» выступает очень слабым барьером для алкоголизма), а второй является активно дискутируемым эмпирическим утверждением.

Схожий характер имеет социально-этическая аргументация по вопросу об оправданности ограничений, касающихся деятельности по организации азартных игр. Радикально перфекционистская этическая категоризация азартной игры представляет ее в качестве порока, поскольку при игре на деньги человек: 1) сосредоточен исключительно на материальном жизненном интересе; 2) стремится обогатиться без трудовых усилий и созидательных результатов; 3) пытается нажиться на страдании от потери собственности проигравшими игроками; 4) теряет контроль над собственным поведением. Однако все эти характеристики присутствуют и в тех видах деятельности, которые не вызывают подобной нравственной оценки, например в биржевой игре.

Нейтралистская категоризация представляет азартную игру как выражение права граждан самостоятельно избирать способы использования своего имущества и доходов. Если выбор свободных и компетентных людей, создающий спрос на услуги игорной индустрии, не может подвергаться этической критике и сопровождающим эту критику ограничениям, то от них должно быть избавлено и предложение таких услуг. Оно ничем не отличается от любой другой предпринимательской деятельности. Однако этот вывод совершенно не учитывает социальную цену данной практики.

Гораздо более приемлемой является этическая категоризация азартной игры как развлечения с невысоким потенциалом для увеличения качества жизни и довольно высокой способностью к формированию зависимости. Социальная цена широкого распространения азартных игр формируется за счет потерь ближайшего окружения игроманов (прежде всего, их семей), выпадения из общественно полезной деятельности самих лиц, подверженных игровой зависимости, влияния этого явления на уровень неорганизованной и организованной преступности. Однако в сравнении с наркоманией игромания имеет менее существенные социальные последствия, а сама азартная игра имеет меньшую степень зависимости. Возражение относительно возможности ответственной азартной игры и соблюдения прав ответственных игроков более

убедительно, чем в случае с потреблением наркотических веществ, особенно тяжелых. Наконец, важным аргументом в пользу сохранения легальных каналов проявления склонности к азартной игре служит довольно высокая способность игорной индустрии воспроизводиться в нелегальных условиях[1].

Совокупность этих обстоятельств не позволяет вести речь об оправданности криминализации самих азартных игр и даже деятельности по их проведению (игорной индустрии). В большинстве стран, ориентированных на либеральные ценности, предметом дискуссии является не полный запрет игорной индустрии, а степень жесткости иных ограничительных мер, которые касаются ее функционирования. Среди них — запрет на рекламу, особый режим налогообложения, установление зон законного размещения ее объектов. Оправданность какой-то конкретной совокупности таких мер зависит от включенности тех или иных азартных игр в культурную традицию региона и от социологически удостоверенной информации о количестве в нем проблемных и патологических игроков. Ограничительные меры, касающиеся отдельных лиц, распространяются прежде всего на проблемных и патологических игроков: они могут не допускаться в игорные заведения. Ко всем игрокам без учета проблемности могут относиться лишь самые мягкие ограничения, такие, например, как временное прерывание игры после нескольких игорных сессий.

Проституция, порнография, нетрадиционная сексуальность. Целый ряд острых общественно-политических вопросов, предполагающих определение границ патерналистского принуждения со стороны государства, относится к сфере регулирования сексуальности. Первый из них — вопрос о *правовом статусе порнографии*. Под порнографией имеется в виду натуралистическое, подробное изображение сексуального акта или человеческих гениталий в целях эротического возбуждения зрителя, слушателя или читателя. Существует несколько доводов, которые ставят под сомнение допустимость юридического запрета или существенных ограничений производства, распространения и потребления порнографической продукции. Во-первых, право на производство и потребление порнографической продукции может рассматриваться как частный случай свободы слова и самовыражения,

[1] Эта комплексная позиция разработана политическим философом П. Коллинзом и практически применена к условиям конкретной страны — Южно-Африканской Республики (*Collins P.* Gambling and the Public Interest. Westport : Praeger, 2003).

обеспечение которой является условием существования демократического общества. Свобода слова может правомерно ограничиваться только в тех случаях, когда ее использование влечет за собой очевидный и непосредственный ущерб. И в этом отношении запрет порнографии выглядит нелогично, особенности при его сравнении с отсутствием запрета на публичное представление идеологии политического радикализма. Различное отношение связано с приданием особого, изначально приниженного статуса сексуальному самовыражению. Однако такой статус невозможно рационально обосновать. Во-вторых, право на потребление различных форм порнографии может рассматриваться в качестве проявления права на неприкосновенность интимной сферы человека. Каждый человек вправе решать вопросы, связанные с сексуальностью, без надзора со стороны общества, т.е. без огласки и регулирования. Наконец, против запрета на порнографию свидетельствует аргумент от равенства различных концепций блага, которые государство не в праве ранжировать по моральному качеству. Граждане имеют право сами выбирать средства, которые приводят к сексуальному возбуждению и его удовлетворению, а государство призвано уважать их выбор. Это рассуждение может рассматриваться в качестве соединения и дальнейшего развития двух предыдущих или же в качестве самостоятельного довода. Как замечает Р. Дворкин, возражая феминистским критикам порнографии: «Никто не должен быть лишен возможности влиять на моральную среду общества посредством своего частного выбора, своих вкусов, мнений или личного примера просто потому, что его вкусы или мнения вызывают отвращение у тех, кто обладает властью заставить его молчать или отправить в заключение»[1]. По сути, это рассуждение идет несколько дальше признания права приватного использования порнографических материалов и не поддается некоторым ограничениям, которые имеет аргумент от соблюдения свободы слова. Существует также аргумент, апеллирующий к возможной художественной ценности некоторых изображений (описаний), попадающих под определение порнографии. Однако в дальнейшем мы будем обсуждать это явление в чистом виде, т.е. вне связи с искусством.

В свете представленного выше набора аргументов порнографические материалы могут производиться, распространяться и потребляться без уголовного или административного преследования. Ограничения потребления могут касаться запрета на доступ к порнографическим материалам несовершеннолетних (чей

[1] *Dworkin R.* Freedom's Law: The Moral Reading of the American Constitution. N.Y. : Oxford univ. press, 1996. P. 237—238.

выбор не может считаться осознанным и свободным) и обязательного предупреждения о порнографическом характере видео, аудио- и печатной продукции. Ограничения в сфере производства могут касаться использования несовершеннолетних или создания продуктов, создающих впечатление, что в них задействованы несовершеннолетние.

Аргументам в защиту права на использование и производство порнографической продукции противостоят аргументы в пользу запрещения или заметно более строгих ограничений этой практики. Они будут представлены в следующей последовательности: от тех, которые в наибольшей степени удалены от либерального принципа вреда, до тех, которые максимально сближаются с ним. В центре внимания будет находиться порнографическая продукция, изображающая добровольные сексуальные отношения совершеннолетних лиц.

Во-первых, потребление порнографической продукции может рассматриваться как путь к радикальному обеднению жизни ее потребителя и даже к разложению его личности (в целом или применительно к половой сфере). Такой эффект возникает в силу искажения коммуникативной, межличностной сути сексуальных отношений. Возбуждающие изображения или тексты носят заместительный характер, в ходе их созерцания личность реального сексуального партнера подменяется образом, который не имеет собственных желаний, чувств, привязанностей. В этой перспективе переключение индивида с реальных межчеловеческих отношений на потребление порнографических образов является одновременно проявлением неспособности (страха) вступать в отношения с живым человеком и проявлением неспособности контролировать сексуальное желание[1]. Однако если такой аргумент и имеет определенную нормативную силу, на его основе невозможно оправдать сколько-нибудь жесткие правовые ограничения. Обеднение жизни потребителя порнографической продукции не является столь многосторонним, как в случае с наркоманией, степень ее аддиктивности тоже гораздо меньше, а переключение на фантазматическое удовлетворение редко бывает полным и всеобъемлющим.

Во-вторых, потребление порнографии отчуждает человека от той формы сексуальных отношений, которая характеризует брачный союз, т.е. построенной на отношениях взаимной верности и привязанности, а также имеющей в качестве одной из целей воспроизводство рода[1]. В этой перспективе потребление порнографии есть сублимированная форма супружеской неверности. Даже в том случае, когда обращение к порнографическим материалам практикуется для оживления сексуальных отношений внутри брака, оно не отвечает целям брачного союза, поскольку смещает внимание супруга с «уникальной личности, которая связана с ним уникальными узами в качестве его жены»[2]. Однако такое обоснование запрета или жестких ограничений порнографии является сомнительным, поскольку предполагает, что меры по предотвращению сублимированных проявлений супружеской неверности должны быть более жесткими, чем меры, связанные с ее прямыми проявлениями. Если современное общество не берет на себя функций по ограничению адюльтера, то есть ли у него основания ограничивать потребление порнографии?

[1] См.: *Kristol I.* Pornography, Obscenity and the Case for Censorship // The Neocon Reader/ed. by I. M. Stelzer. N.Y. : Grove press, 2004. P. 167—180; *Scruton R.* Sexual Desire: a Philosophical Investigation. N.Y. : Continuum, 2006. P. 317—320.

В-третьих, потребление порнографической продукции выступает как проявление неуважения к человеческому достоинству, оно построено на исключительно инструментальном отношении к другому человеку. Порнографическое изображение деперсонализирует другого, сводит его исключительно к телесным проявлениям, вызывающим сексуальное возбуждение зрителя. Натуралистичность, откровенность и детальность изображения гениталий и сексуального акта подчеркивают эту тенденцию. В отличие от реального сексуального взаимодействия, в котором присутствие телесно воплощенной личности, изъявляющей свою волю и демонстрирующей свои желания, ставит определенные границы действиям партнера, фантазматическое удовлетворение при потреблении порнографических материалов предполагает бесконечную податливость другого чужим желаниям, полное отсутствие у него способности к выбору[3]. Однако необходимо иметь в виду, что в социальном мире очень много различного рода обезличенных отношений и их детальное изображение не выступает в качестве первоочередного кандидата на запрет со стороны государства. Кроме того, широкие возможности для эротических фантазий, объективирующих другого, содержат многие непорнографические изображения. Надо ли в таком случае ограничивать и их циркуляцию?

[1] См.: *Finnis J.* The Good of Marriage and the Morality of Sexual Relations: Some Philosophical and Historical Observations // American Journal of Jurisprudence. 1998. Vol. 42. P. 97—134.

[2] *George R. P.* In Defense of Natural Law. N.Y. : Oxford univ. press, 1999. P. 187.

[3] *Nussbaum M. C.* Sex and Social Justice. N.Y. : Oxford univ. press, 1999. P. 213—240; *Scruton R.* Sexual Desire: a Philosophical Investigation. P. 346.

В-четвертых, использование порнографической продукции и ее распространение в системе mass media вызывает болезненную реакцию приверженцев традиционной сексуальной морали. Этот аргумент позволяет ограничивать порноиндустрию, не обсуждая конечную моральную ценность порнографии. Негативное отношение к ней может определяться разными соображениями: от религиозных убеждений до спонтанно-эстетического отторжения непристойности, но если существует значительное число людей, которые чувствуют себя оскорбленными, сталкиваясь с порнографической продукцией, то их самочувствие должно получить защиту со стороны закона. Американский философ права Дж. Файнберг предложил в этой связи дополнить «принцип вреда» «принципом оскорбления»[1]. При этом «принцип оскорбления» может пониматься очень мягко и защищать людей только от недобровольного (случайного) столкновения с порнографическими материалами или же чрезвычайно жестко и квалифицировать в качестве оскорбления простое знание человека о том, что порнография потребляется и изготовляется где-то совсем рядом. Первое понимание лишь несколько ужесточает нейтралистский режим контроля, второе — открывает широчайшее пространство для произвола и создает опасную наклонную поверхность для репрессивного решения самых разных вопросов общественной морали.

В-пятых, в современных культурных условиях производство и потребление порнографии поддерживает фактическое неравноправие мужчин и женщин — режим мужского доминирования. Порнографические изображения не просто деперсонализируют изображаемого человека, сводя все потенциальное богатство его личности к сексуальности в ее сугубо телесных, животных проявлениях, они, принимая во внимание преобладающую целевую аудиторию порнографии, закрепляют представление о женщине как покорном объекте мужских желаний, как существе, всецело погруженном в сферу неодухотворенной сексуальности. Женщины, обитающие в социальном мире, который выстроен на основе такого представления, вынуждены подчиняться его правилам или страдать от неподчинения им. Мужская свобода слова и самовыражения, проявляющаяся в широкой и свободной циркуляции порнографических материалов, лишает женщин возможности равноправного участия во всех сферах общественной жизни. Феминистские философы и политические активисты, отстаивающие этот тезис, вводят скорректированное определение порнографии — откровенно сексуальные изображения, поддерживающие подчиненное положение женщин[1]. Основная слабость подобного аргумента состоит в том, что в культурной фабрике, поддерживающий неравноправный статус женщин, порнография не является самым действенным элементом. Сосредоточенность на ней недостаточно обоснована, если, конечно, не поддерживается другими тезисами.

[1] *Feinberg J.* Offence to Others. The Moral Limits of the Criminal Law. Vol. 2. Oxford : Oxford univ. press, 1985. P. 1—5.

Наконец, распространение порнографии может рассматриваться в качестве причины увеличения количества сексуальных преступлений против женщин. В начале 1980-х гг. феминистская мысль предложила следующий тезис: «порнография — теория, изнасилование — практика»[2]. С точки зрения некоторых современных философов-феминистов, сексуальное возбуждение, получаемое от систематического просматривания изображений насильственных сексуальных актов, снижает чувствительность мужчин к чрезвычайной тяжести таких действий с точки зрения морали («тривиализирует» сексуальное насилие). Но и потребление порнографии ненасильственного характера может вносить свою лепту в сохранение высокого уровня насилия против женщин. Оно формирует у мужчин убеждение в том, что женщина всегда ориентирована на получение сексуального удовольствия, а знаки несогласия и протеста являются поверхностным жеманством. Значительная потенциальная сила этого аргумента снижается в связи с тем, что социально-психологические исследования дают разноречивые ответы на вопрос о влиянии порнографии на сексуальнее насилие.

Второй вопрос, касающийся патерналистского принуждения в сфере регулирования сексуальных практик, касается *правового статуса проституции*. Под проституцией подразумевается предоставление клиенту сексуального удовлетворения за денежное вознаграждение и посредством прямого сексуального контакта, в отличие от эротических шоу, порнографии, телефонных услуг сексуального характера и т.д. Несмотря на существенное смягчение моральных требований, относящихся к сексуальной сфере, которое развернулось в западной культуре в последние полвека, отношение к проституции как аморальному явлению и предмету правомерных ограничений со стороны государства является чрезвычайно укорененным в общественном мнении. В социологических опросах она прочно занимает место одной из основных

[1] См.: *Dworkin A., MacKinnon K.* Pornography and Civil Rights: A New Day for Women's Equality. Minneapolis: Organizing Against Pornography, 1988. P. 138—139.

[2] *Morgan R.* Theory and Practice: Pornography and Rape // Take Back the Night / ed. by L. J. Lederer. N.Y. : William Morrow, 1980. P. 139.

«общественных язв». Однако рациональные основания жесткой негативной оценки коммерциализованных сексуальных отношений являются не совсем очевидными. Сочетание столь устойчивых коллективных моральных убеждений по данному вопросу и неопределенность его решения на критическом и рефлексивном уровне морали поддерживает остроту социально-этического спора о статусе проституции и должной реакции общества на ее постоянно воспроизводящееся существование. Реакция может состоять в криминализации самого занятия проституцией и деятельности по ее организации, декриминализации деятельности самих проституток при сохранении уголовного преследования организаторов проституции (сутенеров, содержателей борделей), легализации проституции в существующих формах (обычно, при введении целого ряда ограничений), легализации, сопровождающейся изменением организационных форм этой практики.

Каковы основания для негативной этической оценки проституции и достаточны ли они для криминализации этого явления? Первым аргументом является такой аргумент, как существенное обеднение жизни людей, участвующих в этой практике, и отрицание ими тех ценностей (благ), которые придают жизни человека достоинство и полноту. Вступая в сексуальные отношения за деньги, и покупатель, и продавец услуги лишаются доступа к тому комплексному благу, которое реализуется в отношениях между полами. Для некоторых мыслителей ценность сексуальных отношений формируется неразрывным единством таких составляющих, как нацеленность на воспроизводство рода, взаимная привязанность и взаимное удовольствие. Эта идея подробно разработана в католической моральной традиции, однако, имеет свои аналоги в иных течениях религиозной и светской мысли[1]. Потребитель услуг проститутки и сама она по разным причинам оказываются отчуждены от этого блага. Но дело не только в их «обездоленности». Они не только лишены доступа к определенному благу (что могло бы быть скомпенсировано в отношениях с другими людьми), но и своими намеренными действиями отрицают его значимость. Отсюда следует, что ограничения такой практики имеют не только удерживающее, но и карательное значение. Ту же структуру имеет рассуждение, в соответствии с которым проституция разрывает естественную связь между сексуальностью и любовью или хотя бы эмоциональным притяжением людей друг к другу. В этом случае аннулируемое проституцией

[1] См.: *Finnis J.* Law, Morality, and «Sexual Orientation» // Same Sex / ed. by J. Corvino. N.Y. : Rowman and Littlefield, 1997. P. 31—43; *George R. P.* In Defense of Natural Law. N.Y. : Oxford univ. press, 1999. P. 162—163.

благо оказывается менее сложным по своему составу (взаимное удовольствие и взаимное притяжение)[1]. Следует иметь в виду, что у этих двух рассуждений есть существенное абсурдное следствие. Если принять любое из них за основу, то жесткому общественному осуждению и патерналистским ограничениям должны подвергаться все формы сексуальных отношений вне брака или без любви (от случайных связей до браков по расчету).

Второй аргумент предполагает, что отношения проститутки и ее клиента подпадают под действие миллевского принципа вреда. Казалось бы, этому противоречат факт согласия проститутки на предпринимаемые в ее отношении действия клиента и факт оплаты предоставляемых ею услуг. Однако можно предположить, что в данном конкретном случае консенсуальный и возмездный характер отношений не позволяет сделать вывод то том, что они не сопряжены с причинением специфического вреда, а именно с унижением человеческого достоинства проститутки. Акт приобретения сексуальных услуг является унизительным, поскольку, продавая собственное тело, женщина осуществляет подлинную продажу «себя самой», своей собственной личности. Тот, кто выступает в качестве, клиента, потакая собственному стремлению к удовольствию, вполне сознательно ставит другого человека в это унизительное положение. Таким образом, проституция оказывается тождественна продаже органов для пересадки другому человеку, самопродаже в рабство, продаже собственной жизни человеку, который хочет почувствовать вкус убийства и т.д.

Однако для подтверждения этой мысли необходимо доказать, что одномоментная продажа тела для его сексуального использования другим человеком находится ближе к этим явлениям, а не к продаже физической силы или интеллектуальных способностей в рамках других видов трудовой деятельности. Положение усложняется тем, что к возмездному предоставлению иных услуг, которые также относятся к интимно-телесной сфере (интимный уход за больными, кормление чужого ребенка молоком, суррогатное материнство, интимный массаж) существует гораздо более снисходительное отношение общества. Наконец, необходимо помнить, что далеко не все виды неуважительного отношения к другому человеку, не все формы причинения ему вреда, являются достаточным основанием для введения правового запрета[2].

[1] См., напр.: *Рассел Б.* Брак и мораль. М. : Крафт, 2004. С. 131—132.

[2] Аргументы дискуссии о проституции как «самопродаже» см.: *Ericsson L. O.* Charges against Prostitution: An Attempt at a Philosophical Assessment // Ethics. 1980. Vol. 90. № 3. P. 335—366; *Pateman C.* Defending Prostitution: Charges against Ericsson // Ethics 1983. Vol. 93. № 3. P. 561—565.

Третий аргумент прямо отталкивается от той ценностной основы, на которую опираются защитники декриминализации и легализации проституции — идею уважения к свободному выбору индивида. Современное общество уделяет значительное внимание обеспечению свободы в отношении сексуального партнерства, подчеркивая недопустимость домогательства, использования служебных полномочий для принуждения к сексуальным отношениям и т.д. Однако в условиях декриминализации и легализации проституции складывается мощное экономическое давление на сексуальный выбор, которое, по сути, является формой скрытого принуждения. Даже в тех случаях, когда занятие проституцией не является прямой альтернативой нищете, добровольный характер сделки проститутки с клиентом является поверхностным[1]. Среди возможных возражений этому аргументу — сомнение в оправданности применения прямого и недвусмысленного правового принуждения для того, чтобы остановить лишь возможное и неочевидное экономическое.

Четвертый аргумент, как и первый, касается необходимости предотвращать потери тех лиц, которые занимаются проституцией. Однако это уже не потери, связанные с отсутствием доступа к полноценным (т.е. брачным или любовным) сексуальным отношениям, а потери, касающиеся безопасности, благосостояния и реализации других основных потребностей человека. Положение проститутки сопряжено с целым рядом опасностей, которые создает агрессивное и неуважительное поведение клиентов. Занятия проституцией и длительная погруженность женщины в складывающуюся вокруг этой деятельности субкультуру серьезно ограничивают возможности образования и успешной трудовой карьеры в последующий период жизни. Таким образом, выбор в пользу этого занятия превращается в своего рода жизненный тупик. С возрастом востребованность женщины в данной профессии падает, а возможности реализовать себя как-то еще оказываются крайне ограниченными. Наконец, занятия проституцией наносят серьезные психологические травмы, связанные с необходимостью оказывать услуги неприятным и даже отвратительным клиентам, а также с пренебрежительным, презрительным отношением к проституции в обществе.

Последний, пятый аргумент касается потерь общества в целом. Проституция, как и наркобизнес, притягивает организованную преступность, способствует ухудшению эпидемиологической обстановки в части столь опасных заболеваний, как сифилис или

[1] *Anderson S. A.* Prostitution and Sexual Autonomy: Making Sense of Prohibition of Prostitution // Ethics. 2002. Vol. 112. № 4. P. 748–780.

СПИД, и ослабляет поддерживающие устойчивость общества институты (прежде всего института брака).

Возражения двум последним аргументам имеют двойную направленность. Во-первых, они ставят под сомнение эмпирическую основу утверждения о потерях. Потери самих проституток могут оказаться не столь катастрофическими. Например, существует спор о том, в какой мере занятия проституцией разрушают способность к полноценным сексуальным отношениям на основе взаимной любви и привязанности. Эмпирические исследования не дают оснований для категорического вывода об исчезновении такой способности. Существует также давний, восходящий к памфлету Б. Мандевиля «Скромная защита публичных домов» (1724), так и не решенный на опытной основе спор о том, разрушает или, напротив, сохраняет и стабилизирует институт брака наличие в обществе проституции. Во-вторых, как и в случае с наркоманией, многие негативные последствия проституции рассматриваются как результат ее криминализованного положения. Ущерб, который причиняют клиенты, может быть уменьшен в том, случае, если проститутки будут иметь полноценную возможность требовать защиты своих прав. Психологический вред будет значительно меньше, поскольку стигматизация проституток опирается в главной мере на криминальный характер этого занятия. Негативные эпидемиологические последствия могут быть блокированы с помощью разумной системы контроля и лицензирования. Связь с организованной преступностью исчезнет в виду легальности бизнеса и т.д. Во всяком случае, потери общества и самих проституток существенным образом сократятся в сравнении с непрозрачными для общественного контроля подпольными формами проституции.

Как видим, ни один из представленных аргументов в пользу криминализации проституции не носит окончательного характера. Некоторые их комбинации представляются более убедительными. Так, первый аргумент и отчасти второй, поскольку проститутка сама соглашается на унизительное к себе отношение, указывают если не на прямую безнравственность, то по крайней мере на нравственную проблематичность выбора в пользу проституции. Они не предрешают правового запрета этой практики, однако, показывают, что существующая сегодня стигматизация проституток опирается не только на моральные предрассудки и криминализованный статус этой деятельности. Отсюда следует, что и потери проституток, связанные со стигматизацией, не могут исчезнуть в результате принятия мер по уравнению занятия проституцией с другими видами труда. Если дополнить этот вывод

сомнением в подлинно добровольном характере выбора значительного количества проституток, то позиция против легализации окажется не такой уж беззащитной в нормативно-этическом отношении[1].

Таким образом, дискуссия о проституции, ведущаяся в социальной этике многие десятилетия, не приводит к однозначным выводам. Вместе с тем состояние этой дискуссии показывает, что у проституции есть ряд аспектов, которые делают обоснованными ее ограничение и общественный контроль за ней. Вероятно, это тот случай, когда итоговый статус практики должен являться предметом общественной конвенции, возникающей на основе широкого обсуждения и применения демократических процедур. Однако совокупность приведенных выше аргументов налагает на общество, определяющее статус проституции, ряд безусловных обязанностей. В случае введения или сохранения нелегального положения: 1) должно оставаться как можно меньше «просветов» для подпольного воспроизводства этой практики, приносящего значительный ущерб обществу и отдельным лицам, 2) основная тяжесть ответственности должна ложиться на организаторов сетей по предоставлению сексуальных услуг и на их клиентов, а не на предоставляющих сексуальные услуги женщин. В случае легализации: 1) легализация не должна быть всего лишь санкционированием проституции в существующих формах, государство должно осуществлять деятельность по контролю над разрешенной им практикой, 2) должны быть запрещены те виды проституции, которые в наименьшей степени поддаются общественному контролю; 3) должны сохраняться ограничения по размещению заведений и доступу в них некоторых категорий клиентов, 4) должна быть гарантирована добровольность предоставления услуг и информированность начинающих о характере и негативных последствиях этого занятия, 5) должна быть сформирована такая информационная политика, которая не способствовала бы популяризации занятий проституцией и, одновременно, уменьшала уровень стигматизации проституток.

Последний из вопросов, относящихся к сфере регулирования сексуальных практик и обсуждающийся в категориях оправданности (или недопустимости) патерналистского принуждения — вопрос об *отношении государства к лицам с нетрадиционной сексуальной ориентацией*. С точки зрения либерального нейтрализма такая концепция блага, которая предполагает приоритет гомосексуального партнерства над гетеросексуальным, не может быть предметом критики и ограничений. Однако эта позиция, обеспечивая терпимость общества к сексуальным меньшинствам, не порождает их подлинного признания. Американский философ-коммунитарист М. Сэндел подметил, что в этом случае защита партнерства между двумя личностями ведется по тем же правилам, что и защита взаимодействия между потребителем порнографии и порнографическим изображением. Подлинное признание может возникнуть лишь на основе выявления позитивной ценности гомосексуального партнерства в свете представлений о полноценной (процветающей) человеческой жизни[1].

[1] См.: *Marneffe P. de.* Liberalism and Prostitution. N.Y. : Oxford univ. press, 2010.

В современной социальной этике выдвинуты две позиции, касающиеся этого вопроса. Одна утверждает равноценность гетеросексуального и гомосексуального партнерства, вторая — их неравенство в ценностном отношении. В США столкновение этих позиций выявилось в ходе обсуждения поправки к конституции штата Колорадо в 1992 г., которая отказывала лицам нетрадиционной сексуальной ориентации в статусе защищенного меньшинства. В обсуждении принимали участие теоретик феминизма М. Нассбаум и католический философ Дж. Финнис. С точки зрения Дж. Финниса, гомосексуальное партнерство отклоняется от ценности брака, поскольку из него выпадает такая составляющая, как связь с воспроизводством рода. Взаимная привязанность и сексуальное влечение получают в этом случае неверное направление и жизнь человека трагически обедняется. Отсюда следует оправданность некоторых ограничений, накладываемых на проявление гомосексуальной ориентации в публичном пространстве. Они, по Дж. Финнису, служат своего рода «моральным посланием» государства своим гражданам. Среди мероприятий, отвечающих такому подходу, выделяется политика в отношении гомосексуальности, сложившаяся в 1990-х гг. в американской армии и получившая название «не спрашивай, не говори». Она не вводит запрет на службу гомосексуалистов в вооруженных силах, но запрещает военнослужащим проявлять свою гомосексуальную ориентацию, а командирам — проводить специальные следственные действия для ее выявления. М. Нассбаум, напротив, попыталась продемонстрировать полноту гомосексуального партнерства в свете набора функциональных возможностей человека и прямой интерес государства в поощрении любых устойчивых партнерских отношений будь то гомо- или гетеросексуального

[1] См.: *Sandel M. J.* Moral Argument and Liberal Toleration // New Communitarian Thinking. Persons, Virtues, Institutions, and Community / ed. by A. Etzioni. Charlottesville : univ. press of Virginia, 1995. P. 71—87

характера[1]. В целом можно сказать, что позиция М. Нассбаум становится преобладающим способом решения проблемы гомосексуализма в странах, ориентированных на либеральные и демократические ценности.

5.5. Распределение благ и ресурсов

То обстоятельство, что мораль предписывает не только не причинять ущерб другому человеку, не только защищать его от различного рода угроз и опасностей, но также поддерживать его в вопросах удовлетворения некоторых жизненно важных интересов, порождает ряд острых проблем, связанных с выбором получателей такой поддержки и с ее нравственно обоснованным характером. Нобелевский лауреат по экономике 1999 г. А. Сен начинает одну из своих статей притчей об индийской домохозяйке Анапурне, которая может поручить расчистку своего сада одному из трех поденщиков и пытается сделать это по совести. Она может дать работу предельно бедному, нищенствующему Дину, может дать ее резко обедневшему и потому предельно несчастному Бишанну, или же больной, бедной, но мужественно и оптимистично переносящей свои страдания Роджини[2]. На основе этой притчи А. Сен показывает все многообразие и запутанность действующих в моральном сознании распределительных критериев, в равной мере находящих отклик нашего морального чувства. Каждый из нас время от времени попадает в положении Анапурны и в этом положении постоянно находится общество в целом, избирая тот или иной режим функционирования институтов социального обеспечения своих граждан. Впрочем, А. Сен обсуждает искусственно усеченную ситуацию, ибо в его притче предполагается, что все поденщики являются в равной мере трудоспособными, что все они сделают работу одинаково качественно, что все они имеют одинаковую мотивацию работать (а не требуют, например, материальной помощи, не связанной с трудовыми усилиями), что Анапурна будет распределять только те средства, которые выделила на расчистку сада, что она не будет контролировать способ расходования этих средств поденщиками, что в поле ее зрения находятся только трое потенциальных работников, не имеющих с ней родственных или дружеских отношений и т.д. и т.п. Значит, потенциальных проблем, возникающих в связи с морально оценкой способов распределения заметно больше, чем в притче А. Сена.

Преобладающие на настоящий момент коллективные убеждения по поводу моральных обязанностей общества в отношении своих членов предполагают, что распределение материальных ресурсов должно регулироваться на основе идеи справедливости и не вытесняться в сферу действия других нравственных понятий (щедрости, доброты, благожелательности и т.д.) В перспективе этики справедливости каждый человек наделен правом на получение честной доли материальных благ и может требовать от общества ее получения. Уровень обеспеченности материальными благами, отвечающий какому-то распределительному принципу или их совокупности, должен обеспечиваться специализированными социальными институтами, а неэффективность механизмов честного распределения богатств и доходов служит свидетельством неправильности общественного устройства.

Однако такое восприятие проблемы распределения материальных благ не является единственно возможным. В социальной этике существует и противоположная тенденция, вытесняющая эту проблему за пределы действия принципов справедливости. Уже в античности аристотелевская традиция выделяла особый тип справедливости, требующий передачи тех или иных благ по достоинству, а традиция, заложенная Цицероном, рассматривала вознаграждение достойных как проявление иной добродетели — добродетели «доброты». Если аристотелевскую «распределительную справедливость» проявляет должностное лицо, ответственное за выделение долей из общего имущества, то цицероновскую «доброту» демонстрирует собственник, добровольно расстающийся с частью своего богатства в пользу других людей. В истории западной этики вплоть до наступления эпохи Нового времени господствовал аристотелевский подход, однако, в XVII—XVIII столетиях преобладающей стала модель Цицерона. Справедливость воспринималась мыслителями этого периода как нормативное понятие, относящееся к отпору агрессии, назначению наказаний, соблюдению условий сделок и соглашений, но не к распределению материальных благ. Преодоление бедности и имущественного неравенства не рассматривалось при этом в качестве требования справедливости. Лишь начиная с XIX в., оно приобретает этот статус. Распределение материальных благ вновь становится ключевым вопросом теории справедливости, а основной целью справедливого распределения оказывается не столько вознаграждение достойных, сколько устранение неравенства

[1] Материалы дискуссии см.: *Finnis J, Nussbaum M.* Is Homosexual Conduct Wrong? A Philosophical Exchange // The Philosophy of Sex / ed. by A. Soble. Lanham: Rowman and Littlefield, 1997. P. 89—94.

[2] *Сен А.* Развитие как свобода. М. : Новое издательство, 2004. С. 72—73.

и лишений, порождаемых бедностью[1]. Социально-нравственный идеал общества без неоправданных неравенств в сфере доступа к материальным благам терминологически оформляется с помощью понятия «социальная справедливость», появление которого следует датировать серединой XIX столетия. Однако нормативное содержание этого понятия существенным образом варьируется в разных политических идеологиях и социально-этических концепциях современности. Вариации связаны с ответом на вопросы о том, что является приоритетным (основным) объектом распределения и по каким принципам он должен распределяться. При этом понятие «распределение» на настоящий момент редко рассматривается социальными этиками как отдельный, вторичный по отношению к производству процесс. Сочетание предмета и принципов распределения фиксирует как цели общества в социально-экономической сфере, так и реалистичные способы их достижения (например, такие как обобществление природных ресурсов и средств производства или опора на рыночные механизмы регулирования экономики).

Предмет распределения. Казалось бы, вопрос о предмете распределения изначально решен самой постановкой проблемы — мы обсуждаем распределение материальных благ и ресурсов, которые выстраиваются в пространный ряд от медицинских услуг и возможности быстрого перемещения в пространстве до одежды и питания. Для удобства они могут быть разбиты на группы, что, конечно, не представляет собой серьезной теоретической проблемы. Однако, пытаясь определить, какова справедливая доля этих разнородных благ и ресурсов, полагающаяся тому или иному человеку, мы с необходимостью наталкиваемся на вопросы о том, есть ли очевидная конечная цель распределения долей и может ли достижение этой цели само быть выражено в количественных показателях? Если такая цель может быть определена и обоснована, то подлинным объектом распределения будет то благо, которое прямо и непосредственно соотнесено с этой целью. Итак, что же стремится обеспечить общество своим членам, передавая им пакеты разнородных благ и ресурсов?

Первый возможный ответ — благосостояние, удовлетворенность человека своей жизнью. В этом случае распределительная справедливость будет достигнута тогда, когда каждый из членов

[1] См. подробнее: *Прокофьев А. В.* Понятие «социальная справедливость» в истории этической мысли (к вопросу об исторических изменениях типологии справедливости) // Вестник Московского университета. Сер. 7. Философия. 2010. № 6. С. 36–53.

общества получит возможность удовлетворять свои предпочтения в той мере, в какой это предполагается принципами честного отношения к людям. В эгалитаристской социально-этической перспективе справедливым будет обеспечение равного благосостояния, в меритократической — заслуженного и т.д. Однако выбор благосостояния в качестве основного предмета распределения вызывает у философов серьезные сомнения.

Первая проблема теорий распределительной справедливости, ориентированных на понятие благосостояния, связана с чрезвычайно субъективным характером этого явления. Определение интенсивности удовлетворения, получаемого другим человеком в той или иной ситуации, или его добавочной удовлетворенности жизнью от получения тех или иных благ представляет собой очень трудную в практическом отношении задачу. Еще более затруднительным является межличностное сравнение такой интенсивности. Проблема косвенного и в силу этого ненадежного характера информации о психических состояниях другого человека преодолевается обращением к его явно выраженным, упорядоченным предпочтениям в отношении различных благ (в терминах экономической науки этот методологический поворот получил название перехода от кардиналистского понимания полезности к ординалистскому). С ординалистской точки зрения благосостояние индивида увеличивается, когда он получает то из двух благ, которое предпочитает. Однако преодоление субъективности дается дорогой ценой. В ординалистской перспективе возможности сравнивать уровни благосостояния оказываются крайне ограниченными, и это происходит уже не по информационным, а по структурным причинам. Нам точно известно, что получение предпочитаемого блага увеличивает благосостояние его получателя, но невозможно определить, в какой степени[1].

Вторая проблема связана с тем, что интенсивность удовлетворения, возникающего от потребления благ или получения в свое распоряжение ресурсов, серьезно зависит от предыдущего жизненного опыта определенного человека. Эта зависимость затрудняет применение любых принципов справедливости. Предположим, что целью справедливого распределения является обеспечение равной удовлетворенности предпочтений. Это равенство требуется обеспечить по отношению к двум людям, один из которых культивировал рациональную умеренность своих запросов, а другой — сформировал привычку к дорогостоящему питанию, дорогостоящей одежде, дорогостоящим средствам передвижения и т.д. При сохранении такого предме-

[1] См. подробнее в разделе, посвященном этике утилитаризма.

та распределения, как благосостояние, обладатели умеренных и контролируемых запросов всегда будут выступать в качестве заложников людей с дорогостоящими предпочтениями (вкусами), они будут их недобровольными донорами[1]. Не менее серьезную проблему создают и так называемые «адаптированные предпочтения», т.е. заниженные жизненные запросы, сформированные опытом систематических лишений (прежде всего опытом бедности). Для достижения обладателями таких предпочтений высокой степени удовлетворенности жизнью нужны гораздо меньшие средства, чем в случае с людьми, которые не привыкли к нищете и полуголодному существованию. Отсюда следует оправданность крайне непропорционального распределения ресурсов между этими двумя группами. И даже более того, так как люди с адаптированными предпочтениями не воспринимают свое положение как трагическое и наполненное экстремальными страданиями, то выбор благосостояния в качестве предмета распределения будет вести к оправданию политики, которая ведет к консервации социальных групп, пребывающих в состоянии привычной нищеты. Их существование, в отличие от существования быстро беднеющих групп населения, не представляет существенной проблемы для теории справедливости, ориентированной на идею благосостояния[2].

С охарактеризованными недостатками теорий, ориентированных на концепт благосостояние, связан поиск такого предмета распределения, который имел бы менее субъективный характер и проще подвергался бы количественному выражению. В качестве одной из альтернатив выступает отказ от поиска конечной цели распределения. Предметом распределения можно считать сами по себе материальные блага без субъективного кореллята в виде интенсивности переживаний, связанных с их использованием. Выбор их конкретного набора определяется при этом усредненным общим мнением о том, что именно желательно иметь человеку в своем распоряжении. Предыдущий потребительский опыт конкретного получателя благ при этом лишается своей значимости для определения справедливой доли. Размер последней не может увеличиваться в связи с потерей индивидом контроля над ростом жизненных запросов. Такой подход стимулирует ответственное отношение к собственным предпочтениям и тем самым препятствует их превращению в дорогостоящие. В то же время аннулирование значения предыдущего потребительского

[1] *Dworkin R.* Sovereign Virtue: The Theory and Practice of Equality. Cambridge : Harvard univ. press, 2000. P. 48—60.

[2] См.: *Сен А.* Развитие как свобода. С. 80—81.

опыта позволяет не поддаваться иллюзиям, связным с адаптацией людей к тяжелым жизненным условиям.

Описанный поход присутствует в концепции равенства ресурсов Р. Дворкина и в социальной этике Дж. Ролза. В последнем случае объективным и измеряемым предметом распределения являются первичные социальные блага, необходимые каждому члену сообщества свободных и равных граждан для реализации любого жизненного плана. Набор первичных благ включает: основные права и свободы; свободу передвижения и свободный выбор профессии при наличии разнообразных возможностей; полномочия и прерогативы, предоставляемые ответственными должностями и постами в политических и экономических институтах; доход и богатство и, наконец, социальные предпосылки самоуважения личности. Дж. Ролз считал этот список открытым и полагал, что он может дополняться иными пунктами, отражающими общезначимые блага (например, временем досуга)[1].

Хотя обращение к идее первичных благ снимает некоторые проблемы распределительной справедливости, связанные с понятием благосостояния, оно создает необходимость разрешать другие затруднения. Например, отбросив понятие «благосостояние», теория справедливости лишается общего знаменателя, позволяющего определять относительную значимость различных составляющих списка первичных благ, а это в свою очередь препятствует определению размера доли каждого члена общества. Кроме того, возможность распоряжаться определенными ресурсами не обязательно влечет за собой улучшение жизни их обладателей. Упоминавшийся выше экономист и социальный мыслитель А. Сен обратил внимание на то, что более высокий уровень доходов часто сопровождается более высоким уровнем «обездоленности». Он сравнил положение афроамериканского населения США и жителей индийского штата Керала и установил, что, несмотря на очень существенную разницу реальных доходов, по ряду параметров, включая выживаемость в средних и старших возрастах, жизнь афроамериканцев в большей мере наполнена лишениями[2]. Схожая ситуация складывается в отношении безработных, имеющих высокие социальные пособия, и работающих людей, чья заработная плата может быть ниже уровня пособий. Наконец, существуют группы населения, выделение которым одинаково-

[1] *Ролз Дж.* Идеи блага и приоритет права // Современный либерализм: Ролз, Берлин, Дворкин, Кимлика, Сэндел. Тейлор, Уолдрон. М. : Дом интеллектуальной книги, Прогресс–Традиция, 1998. С. 81—85; *Ролз Дж.* Теория справедливости. Новосибирск : Изд-во Новосиб. ун-та, 1995. С. 89—92.

[2] *Сен А.* Развитие как свобода. С. 39—41.

го со всеми другими пакета материальных ресурсов обрекает их на существенные лишения. Самый яркий пример такого рода — люди с ограниченными в связи с состоянием здоровья возможностями.

Отсюда следует вывод о том, что справедливость распределения конкретных благ не может оцениваться без учета его результата — воздействия на жизнь получателей. При этом система измерения результатов не должна быть ориентирована на сугубо субъективные факторы, такие как степень удовлетворенности. Многие современные этики и некоторые экономисты считают, что подобными свойствами обладает такой предмет распределения, как потенциальные возможности личности, возможности полноценно функционировать в качестве человека. Их набор заменяет набор первичных благ Дж. Ролза и охватывает разные аспекты человеческого существования: от полноценного удовлетворения физических, телесных потребностей, возможностей общения с близкими людьми и природой до возможностей контролировать свою социально-экономическую среду[1]. У «возможностного» подхода к проблемам справедливого распределения, который также часто именуется концепцией «качества жизни», имеются свои трудности. Он нуждается в преодолении заложенного в нем патерналистского потенциала, выявлении комплексных условий, способствующих преобразованию материальных ресурсов в качество жизни и т.д. и т.п. Однако на настоящий момент именно этот подход является наиболее перспективным.

Модели распределения. Прежде чем представить обзор претендующих на моральную оправданность распределительных моделей (формул, шаблонов), необходимо сделать предварительное замечание, касающееся статуса понятия «равенство» в теории справедливого распределения. Хотя этическое равенство между людьми выступает в качестве исходного основания общественной морали и социальной этики, далеко не все концепции распределительной справедливости принято назвать эгалитаристскими. Это связано с тем, что равенство является не только ценностным основанием, но и практическим распределительным принципом. Термин «эгалитаризм» относится лишь к тем теориям справедливости, которые признают равенство именно в этом качестве. Однако следует иметь в виду, что и такого признания может оказаться недостаточно, поскольку равное распределение может рассматриваться как единственный, доминирующий или же равноправный по отношению к другим принцип. Отсюда вытекает возможность придавать термину «эгалитаризм» еще более узкий смысл.

[1] См., напр.: *Nussbaum M. C.* Women and Human Development: The Capabilities Approach. Cambridge : Cambridge univ. press, 2000.

Итак, каковы же формулы, по которым определяются справедливые доли отдельных получателей благ? Значительная их часть связана с попытками найти оптимальное сочетание двух противостоящих друг другу принципов: *принципа распределительного равенства* и *принципа увеличения обеспеченности благами*. Такие попытки сформировали целый веер полемизирующих между собой нормативных теорий. Они выстраиваются в своего рода континуум от строгого, или простого, эгалитаризма до концепций суммированной и индивидуальной обеспеченности. Очевидные недостатки крайних позиций заставляют социальных этиков искать и обосновывать компромиссные подходы.

Строгий эгалитаризм редко оформлялся в виде самостоятельной теории, однако, он выступает как точка притяжения и отталкивания для менее радикальных концепций. Лишь в практике некоторых социальных движений и в идеальных моделях, создаваемых критиками идеи распределительного равенства, принцип «всем поровну» получает статус абсолютного. Это связано с тем, что строгий эгалитаризм ведет к практическим выводам, которые находятся в противоречии с общераспространенным чувством справедливости. Он должен был бы рассматривать в качестве одинаково оправданных с моральной точки зрения равное распределение, которое сопровождается голодом и лишениями, и равное распределение, предоставляющее возможность поддерживать высокий уровень потребления («равенство в нищете» и «равенство в богатстве»). И даже более того, строгий эгалитаризм должен был бы одобрять любые меры по негативному уравниванию долей, т.е. достижению равенства за счет уменьшения долей более обеспеченных членов общества, даже если это не ведет к улучшению положения менее обеспеченных. Именно эти следствия строгого эгалитаризма, противоречащие моральной интуиции и точно соответствующие такому эмоциональному импульсу, как зависть, заставляют теоретиков искать компромисс между равенством и уровнем обеспеченности благами.

Похожая ситуация складывается и на другом полюсе нормативного спектра, где находятся концепции, апеллирующие к принципу обеспеченности. Этот принцип может пониматься двояко: в перспективе суммированной обеспеченности общества и в перспективе индивидуализированной обеспеченности каждого его члена. В первом случае справедливой считается такая индивидуальная доля, которая порождается социально-экономи-

ческой системой, позволяющей обществу получить максимально возможное количество основного распределяемого блага. Если под таким благом понимается благосостояние, то перед нами утилитаристская теория распределения. Она выступает в качестве основы современной экономики всеобщего благосостояния и такой методики принятия решений, как анализ коллективных выгод и затрат. Этот подход, подобно строгому эгалитаризму, противоречит чувству справедливости, поскольку, отталкиваясь от фундаментального равенства, ведет к потенциальному одобрению шокирующих неравенств. В его перспективе, например, оказывается оправданной нищета отдельных групп населения, если ее сохранение причинно связано с экономическим процветанием общества в целом.

Изнутри *концепции суммированной обеспеченности* такому выводу препятствуют два этических соображения, но оба они не в состоянии его предотвратить. Во-первых, осуществляя суммирование, необходимо учитывать убывание значимости дополнительных порций определенного блага, передаваемых одному и тому же получателю (в утилитаризме — убывание предельной полезности). Одна буханка хлеба, переданная сытому и имеющему большие продуктовые запасы человеку, имеет иную значимость в рамках итогового расчета суммированного благосостояния, чем буханка отданная голодному и нищему. Однако наличие такого эквивалента самых разных благ и желаемых видов опыта, как деньги, заметно уменьшает силу подобного аргумента. Дополнительная порция денег всегда может быть трансформирована в опыт, который является в достаточной степени новым, чтобы вызывать существенное чувство удовлетворения. Во-вторых, в качестве критерия можно использовать не суммированную обеспеченность благами всех членов общества, а усредненную обеспеченность. Однако этот теоретический ход блокирует лишь один сомнительный с точки зрения чувства справедливости способ увеличения полезности. Он не позволяет принимать в расчет ее прирост, возникающий за счет простого увеличения населения при сохранении низких показателей потребления. Другие же недостатки данного подхода сохраняют свою силу.

Они легко могут быть преодолены, если в центре внимания теории справедливого распределения окажется не суммированный, а индивидуализированный уровень обеспеченности, если будет провозглашен запрет на принесение в жертву благополучия одного человека ради благополучия других. Этому подходу соответствует принцип В. Парето, в соответствии с которым одна система распределения благ будет лучше (справедливее) другой

только в том случае, если при переходе к ней кто-то улучшает свое положение и никто не ухудшает его. Принцип В. Парето приветствует увеличение суммированной обеспеченности благами, но строго ограничивает средства его достижения. Он полностью блокирует возможность негативного уравнивания. Однако наряду с этим принцип имеет слишком сильную тенденцию к сохранению социального «статус кво» вне зависимости от того, насколько неравным или непродуктивным является сложившаяся система распределения. Запрет на ухудшение положения любого из членов общества блокирует не только негативное уравнивание, но и большинство возможностей перехода к относительно более равному или более продуктивному состоянию общества.

Итак, три охарактеризованных выше позиции имеют свои неискоренимые недостатки, поскольку односторонне опираются на какую-то одну из социально-этических ценностей, имеющих отношение к сфере распределения ресурсов. Выходом их подобного тупика может стать позиция, построенная на основе уравновешивания этих ценностей — осуществление своего рода обменов равенства на обеспеченность и наоборот. Однако само по себе провозглашение необходимости обменов недостаточно для создания комплексной теории распределительной справедливости. Последняя предполагает наличие более или менее строгих правил, по которым уравновешиваются экономическая производительность общества и масштаб неравенств. К такой определенности приближаются формулы, подобные «принципу различия» Дж. Ролза (*«правилу максимина»*). Он гласит, что распределительные неравенства являются справедливыми, «если и только если они работают как часть схемы, которая улучшает ожидания наименее преуспевших членов общества»[1]. Отсюда следует, что неравенства, возникающие как следствие существования частной собственности и рыночной экономики, могут быть оправданны, если наименее обеспеченные граждане будут при этом иметь бо льшую долю первичных благ, чем каждый гражданин в системе централизованного производства и уравнительного распределения. При этом благотворность разных экономических систем для наименее преуспевших должна доказываться эмпирически.

В современной теории справедливости возникло предположение, что принцип различия в действительности не является правилом, упорядочивающим компромисс между равенством и обеспеченностью. По мнению ряда теоретиков, он выражает всего одну социально-этическую ценность, противостоящую как

[1] *Ролз Дж.* Теория справедливости. С. 77.

равенству, так и увеличению обеспеченности. Эта ценность — приоритет интересов наименее обеспеченных членов общества. Дж. Ролз мог использовать обозначение «эгалитаризм» для своей позиции только потому, что идея равенства является важной составляющей договорного обоснования принципа различия. В силу этого обстоятельства, его подход правильнее именовать «теорией приоритета» (приоритарианизмом)[1]. В числе распределительных формул, связанных с приоритетом интереса наименее преуспевших, присутствует не только правило максимина, но и *правило лексимина*, предполагающее, что если в определенной ситуации невозможно улучшить положение группы наименее преуспевших, но существует возможность сделать это в отношении следующей по шкале «социальной неудачливости» группы, то реализация такой возможности будет справедливой. Очевидным недостатком теории приоритета служит то ее следствие, что даже тривиальные и малозаметные приобретения наименее преуспевших сохраняют однозначный приоритет по сравнению значительными приобретениями других имущественных групп.

Еще одним способом решить дилемму равенства и обеспеченности является *теория достаточной обеспеченности благами*. Как и теория приоритета, она настаивает на том, что построить согласованную концепцию справедливого распределения можно только за счет коренного переосмысления идеи распределительного равенства. Однако понятие «наименее преуспевшие члены общества» не может стать ключом к такому переосмыслению. Решая вопрос об обеспечении человека справедливой долей, необходимо обращать внимание не на разницу между уровнями потребления и даже не на то, что кто-то является аутсайдером в социальной лотерее, а на то, что в обществе есть люди, чей уровень потребления опускается ниже определенной минимальной планки. Их доля в общественном достоянии не позволяет им полноценно удовлетворять набор основных потребностей человека, и именно в этом состоит подлинная распределительная несправедливость[2]. Основные затруднения этой теории таковы: определение минимального уровня обеспеченности теми или иными благами не опирается на какую-то очевидную методологию; уровень достаточного потребления неуниверсален (зависим от культурных условий и традиций общества) и постоянно оспаривается как донорами, так и получателями благ.

[1] См.: *Parfit D.* Equality and Priority // Ratio. 1997. Vol. X. № 3. P. 202— 221.

[2] См.: *Frankfurt H. G.* The Importance of What We Care About. Cambridge : Cambridge univ. press, 1988. P. 134—158.

Наряду с уже охарактеризованными распределительным моделями существуют нормативные теории распределения, которые не являются результатом решения проблемы «равенство против обеспеченности». Среди них можно назвать *распределение в соответствии с заслугами* и *распределение в соответствии с правомочиями*. Хотя в предельно широком смысле понятие заслуги совпадает с любым правом на получение благ (жертва нападения заслуживает компенсации своих потерь, больной заслуживает лечения и т.д. и т.п.), более точное его значение предполагает только такое право, которое возникает в связи с теми или иными действиями получателя, порождающими положительную или отрицательную оценку со стороны какой-то распределительной инстанции. Характер оценки определяет то количество благ, которое должно быть передано действующему лицу. Понятие заслуги носит преимущественно ретроспективный характер: вознаграждение заслужено, когда оно выступает как следствие положительно оцениваемых действий. Однако на основе этого критерия может возникать и *проспективная модель распределения*: блага передаются тем, кто обладает такими качествами, которые в будущем с большой вероятностью могут привести к появлению заслуг, и в целях их появления. Если вести речь исключительно об экономической сфере, то критериями определения заслуги являются приложенные усилия и продуктивность труда. Усилия могут измеряться в потраченном времени, приложенной энергии, степени итоговой усталости и т.д. Продуктивность — в количественных и качественных показателях полученного результата. Эти критерии могут использоваться отдельно либо в какой-то пропорциональной комбинации[1].

Одна из главных трудностей теории заслуги состоит в том, что она опирается на предположение, что характер оцениваемой деятельности полностью зависит от самого действующего лица. Однако он может определяться природными дарованиями и предрасположенностями, которые никто из нас не заслужил, а также другими случайными обстоятельствами (например, условиями ранней социализации). Это соображение ставит под вопрос в первую очередь критерий продуктивности, однако, оно затрагивает и критерий усилий, поскольку способность к их осуществлению сама может являться отдельным природным дарованием. Другая трудность касается выбора точек отсчета при

[1] Самостоятельность критерия заслуги в теории распределительной справедливости отстаивает Д. Миллер (см.: *Миллер Д.* Политические учения: Краткое введение. М. : АСТ, 2006. С. 101—125; *Miller D.* Principles of Social Justice. Cambridge : Harvard univ. press, 1999.

установлении уровня вознаграждения заслуг. Сложно определить однозначно, какие виды деятельности порождают заслугу, требующую материального вознаграждения, а какие — нет, еще сложнее выявить, в каких видах деятельности усилия и продуктивность должны поощряться больше, чем в других. К примеру, насколько должно отличаться вознаграждение равно усердной и равно продуктивной деятельности чернорабочего, менеджера и ученого-гуманитария?

Однако ни эти сложности, ни очевидное противоречие интуитивно притягательному принципу равенства не приводят к выпадению понятия заслуги из теории распределительной справедливости. Ведь именно оно является мостом между распределением материальных благ и индивидуально ответственной деятельностью. Даже теории, ориентированные на равенство и обеспеченность в качестве основных ценностей, вынуждены вводить аналоги понятия «заслуга», поскольку не могут игнорировать проблему стимулирования трудовой инициативы и проблему ответственности за нерациональный индивидуальный выбор[1].

Распределительная модель, основанная на правомочном владении, лишь условно может быть названа распределительной. Она не использует шаблонов распределения, воплощению которых на практике должны служить специальные распределительные институты. Она лишь устанавливает честные процедуры присвоения благ и их перехода от одного свободно действующего индивида к другому. Если такие процедуры соблюдаются, то возникающие в итоге индивидуальные доли материальных благ будут заведомо справедливыми, невзирая на их соответствие или несоответствие идеалам равенства, заслуженности, увеличения суммарной обеспеченности благами и т.д. Процедурами перехода являются дарение и добровольный обмен. Акт перехода оправдан в том случае, если он не сопровождался применением силы или мошенничеством. Недобровольная передача благ допустима только в качестве коррекции нарушения какого-то из правил присвоения и перехода, совершенного в прошлом. В данной нормативной перспективе наилучшей формой распределения является рынок, несмотря на то, что результаты его функционирования часто вызывают негативную реакцию со стороны обладателей общераспространенного чувства справедливости. Сторонник концепции правомочного владения Р. Нозик использует пример огромных доходов популярного спортсмена, которые складываются за счет оплаты болельщиками билетов на матчи с его участием. Изъятие обществом полученных спортсменом средств для того, чтобы использовать их в целях снижения неравенства, вознаграждения заслуг или обеспечения минимального уровня жизни, по своему смыслу тождественно принуждению талантливого человека к труду (его низведению к рабскому состоянию). Требование осуществить такое изъятие является несправедливым и порождено воздействием зависти на моральные суждения[1].

[1] Напр.: *Ролз Дж.* Теория справедливости. С. 99.

Очевидными недостатками концепции правомочного владения являются сомнительный тезис об оправданности первичного приобретения природных богатств и недоучет тех проявлений общественной кооперации, которые не оформляются в виде рыночных сделок. В соответствии с мыслью Дж. Ролза, доводы о недопустимости эксплуатации талантливых или от недопустимости пристрастного отношения к интересам наименее преуспевших членов общества не могут быть приняты, поскольку наиболее преуспевшие члены общества должны понимать, что они включены в «схему социальной кооперации, без которой никто не мог бы иметь удовлетворительной жизни»[2]. Благополучие самых обеспеченных и удачливых зависит от добровольного сотрудничества всех членов общества, в том числе наименее преуспевших.

Рассмотренные до сих пор модели распределения являлись монистичными в том смысле, что они указывали на один ключевой распределительный принцип, даже если он выводился на основе совмещения нескольких ценностных оснований. Существует, однако, и подлинно плюралистический подход к вопросам распределения. Он построен на основе предположения, что разные блага должны распределяться в соответствии с разными распределительными критериями. Так, М. Уолцер предложил выделить ряд распределительных сфер, обладающих автономией. К примеру, для области здравоохранения (как части сферы безопасности и благосостояния) применим критерий распределения по потребностям, для сферы денег и товаров — критерий правомочности свободных обменов, для сферы распределения публичных должностей или академических званий — критерий честного соревнования и заслуги и т.д. Запрет на перенос критериев из одной сферы в другую, по М. Уолцеру, позволяет предотвратить доминирование в обществе в целом тех групп населения, которые получают преобладание в какой-то одной из сфер человеческой деятельности[3].

[1] См.: *Нозик Р.* Анархия, государство и утопия. М. : ИРИСЭН, 2008. С. 207—220.

[2] *Ролз Дж.* Теория справедливости. С. 99.

[3] См.: *Walzer M.* Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality. N.Y. : Basic Books, 1983.

Методологические подходы и институциональное воплощение. Выбор модели и предмета распределения, формирующий конкретные концепции распределительной справедливости, может опираться на разные этические методологии. В качестве основы рассуждения может выступать непосредственная ценностная интуиция, позволяющая выявлять интуитивно очевидные блага (единственное, как в утилитаризме, или множественные, как в томистской этике естественного закона) либо интуитивно очевидные права человека. Недостатки интуитивистской методологии, связанные с несогласованностью и неопределенностью интуитивных суждений о распределительной справедливости, пытается преодолеть *гипотетико-договорная* (конструктивистская) методология, которая ориентирована на установление правильных процедур отбора и соединения принципов, претендующих на одобрение со стороны чувства справедливости. Именно эту цель преследует договорная теория Дж. Ролза, в которой воображаемое соглашение за занавесом неведения является основой выбора подлинно справедливой системы распределения. Антитезой интутитивизму и договорной теории является коммунитаристкая методология, подчеркивающая несовместимость различных распределительных схем и их зависимость от культурного контекста. С позиции коммунитаризма параметры справедливого распределения необходимо выяснять на основе герменевтики ценностных оснований конкретной культурной традиции[1].

Разные концепции распределительной справедливости санкционируют различные системы общественных институтов. В современной этике и политической философии обсуждаются следующие основные социально-экономические системы. *Социалистическая*, предполагающая обобществление средств производства в сочетании с централизованным планированием и распределением результатов производственной деятельности. Она может включать элементы рыночного регулирования, однако в этом случае в рыночном обмене будут задействованы не частные собственники, а кооперативы или государственные предприятия. *Капиталистическая*, предполагающая сохранение частной собственности и рынка в качестве основного средства регулирования экономических процессов и распределения благ. Коррекция распределительных результатов деятельности капиталистического рынка со стороны государства, руководствующегося соображениями справедливости, может иметь разный характер. В рамках «*государства всеобщего благосостояния*» (социального государства) положение тех, кто в результате функционирования рыночной

[1] Специфику методологических подходов см. гл. 4 настоящего учебника.

системы оказывается малообеспеченным, улучшается за счет разветвленной системы социальных льгот и выплат. В рамках «*государства, благоприятствующего труду*» (государства всеобщей занятости») главным средством решения той же задачи оказывается создание новых рабочих мест в государственном или частном секторах экономики. Наконец, в рамках «*минимального государства*» коррекция рыночного распределения рассматривается как одна из второстепенных целей, в то время как основная цель состоит в сохранении условий для воспроизводства свободного рынка.

Принцип суммированной обеспеченности при допущении значительного снижения «веса» дополнительных порций распределяемых благ оказывается тесно связан с социалистическим общественно-экономическим устройством и идеалом государства всеобщего благосостояния. Лишь признание жестких ограничений, связанных с возможностью подорвать основания производительности экономики, подталкивает некоторых его сторонников в сторону трудового или минимального государства[1].

Принцип В. Парето в его ординалистском понимании поддерживает идеал свободного рынка как системы, в которой никто из участников обмена не ухудшает своего положения, поскольку отдает то, что у него есть, за что-то такое, что ему необходимо еще больше. Отсюда следует одобрение минимального государства. Однако возможно и одобрение более или менее щедрого государства всеобщего благосостояния, если будет доказано, что некоторые задачи, решаемые им (например, обеспечение оптимального дохода в каждом из возрастных периодов) находятся в сфере «провалов рынка», т.е. не могут быть обеспечены системой частного страхования[2].

Теорию приоритета, выраженную принципом различия Дж. Ролза, часто рассматривают в качестве нормативной основы государства всеобщего благосостояния. Однако существуют обстоятельства, которые лишают подобный вывод однозначности. Подлинное улучшение положения наименее преуспевающих граждан не может быть достигнуто на основе одной только финансовой компенсации их проигрыша в социальной лотерее, особенно, если в набор первичных благ входят предпосылки самоуважения. Не случайно симпатии Дж. Ролза склонялись не к государству всеобщего благосостояния, а к «демократии соб-

[1] Ср.: *Хайек Ф.* Право, законодательство и свобода. М. : ИРИСЭН, 2006. С. 185—191.

[2] См.: *Barr N.* The Welfare State as Piggy Bank: Information, Risk, Uncertainty, and the Role of the State. Oxford : Oxford univ. press, 2001.

ственников», с одной стороны, и «либеральному социализму» — с другой[1]. Современные социальные этики, принимающие нормативную парадигму принципа различия, часто выдвигают проекты, существенно расходящиеся с практикой государства всеобщего благосостояния: предоставление всем гражданам равного базового дохода, выдача стартового капитала и т.д.

Следствия модели достаточности зависят от интерпретации основных потребностей человека. При радикальном понимании она ведет к государству всеобщего благосостояния, при умеренном — к минимальному государству, в задачи которого входит предотвращение деструктивной для общественного порядка нищеты. Хотя модель распределения по заслугам может порождать (и исторически порождала) элитистские меритократические проекты переустройства общества, в настоящий момент она является одной из основ критики государства всеобщего благосостояния с позиций государства всеобщего трудоустройства или минимального государства. Наконец, модель правомочного владения прочно соотносится с минимальным государством. Единственной лазейкой, оставляющей возможность одобрения других форм общественного устройства, является в этом случае тезис о том, что полное трудовое присвоение некоторых ресурсов (например, земли) ведет к нескомпенсированному исключению из этого процесса всех «опоздавших».

Смежные проблемы: финансирование общих дел и благотворительность. Кроме вопроса об определении справедливых индивидуальных долей его членов, перед обществом стоит вопрос об аккумулировании ресурсов для обеспечения таких условий совместной жизни, которые могут быть сформированы только на основе организованной коллективной деятельности. В современной экономической теории этой задаче соответствует понятие «общественные блага». Если предположить, что рынок служит достижению наибольшей степени удовлетворения предпочтений в отношении тех благ, потребление которых индивидуализировано, то в сфере производства и потребления благ, которые не обладают таким свойством, он может оказаться неэффективным механизмом. Успешное функционирование рынка определяется тем, что каждая из порций обмениваемых благ потребляется только одним индивидом, а прочие исключены из ее потребления. Именно в этом случае разворачивается конкуренция между индивидами за возможность потребления каждой порции, приводящая

[1] См.: *Rawls J.* Justice as Fairness: a Restatement. Cambridge : Belknap press, 2001. P. 138.

в движение рыночную экономику. Однако существует класс благ, которые носят «неконкурентный» и «неисключаемый» характер. Именно они получили название общественных.

Такова, например, внешняя безопасность государства. При наличии эффективной системы ее обеспечения никто из граждан не может быть лишен защиты от ущерба, возникающего в результате вторжения войск другого государства, даже если он отказывается поддерживать такую безопасность своими усилиями. Никто из граждан не может единолично уменьшить свой уровень безопасности в обмен на увеличение уровня потребления других благ. Наконец, граждане определенного государства не могут конкурировать между собой за доступ к повышенной безопасности от внешних военных вторжений. Неконкурентный и неисключаемый характер общественных благ ведет к тому, что сфера их производства чрезвычайно уязвима для безбилетничества — практики получения преимуществ от кооперации без внесения в нее собственного вклада. Именно безбилетничество порождает систематическое недопроизводство общественных благ в экономической системе, регулируемой рынком. Отсюда следует необходимость централизованного и принудительного сбора средств на обеспечение того или иного общественного блага и, возможно, необходимость столь же централизованного их производства.

Сугубо экономический вывод о «провалах рынка» порождает несколько вопросов, представляющих прямой интерес для теории распределительной справедливости. Он заставляет определяться не только с тем, насколько должен потесниться рынок в пользу обеспечения общественных благ, но и с тем, какой объем каждого их этих благ должен быть предоставлен гражданам определенного государства. Другими словами, какое количество средств должно быть изъято у граждан в виде налогов для обеспечения внешней безопасности, охраны правопорядка, благоприятной экологической обстановки, благоустройства городской среды обитания т.д.? Это одна из тех ситуаций, которые получили в современной социальной мысли наименование «больших обменов». Для проведения больших обменов может использоваться различная нормативная основа. Точкой отсчета может быть объективное представление о потребностях граждан или исследование их реальных потребностей на основе социологических опросов. В последнем случае имеет место попытка определить рыночную стоимость благ, не формирующих полноценного рынка. Первый подход традиционно вызывает обвинения в патернализме (навязывании гражданам тех потребностей,

которых они не имеют), второй — в потакании иррациональным, безответственным предпочтениям большинства. Возможным выходом из этой тупиковой ситуации является выделение разных типов общественных благ, в отношении к которым должны применяться разные подходы[1].

Еще одной проблемой, примыкающей к вопросу о справедливом распределении материальных благ, является моральный статус благотворительности. Под благотворительностью понимается деятельность, посредством которой обладатели ресурсов добровольно распределяют их в целях содействия нуждающимся людям, решения общественных проблем, а также усовершенствования условий общественной жизни. Результаты благотворительной деятельности способствуют реализации тех же целей, которые преследуют программы централизованного распределения и обеспечения общественных благ. При этом благотворительность выступает как такой способ реализации этих целей, который не требует принудительного отчуждения средств у тех, кто получил их, участвуя в рыночных обменах. Сторонники распределительной модели, построенной на основе правомочного владения, подчеркивают этот факт и полагают, что отказ государства от распределительной деятельности существенным образом стимулирует практику благотворительности, которая является более гибким и менее бюрократизированным способом поддержки наименее обеспеченных членов общества и решения некоторых проблем сохранения и совершенствования общественной жизни. Однако такую постановку вопроса вряд ли стоит считать оправданной. Благотворительность не может заменить собой деятельность государства всеобщего благосостояния. Ведь активность благотворителей зависит от экономической ситуации и может быть легко свернута в кризисных условиях, когда количество нуждающихся в помощи людей растет, а доходы потенциальных благотворителей падают. Направления благотворительной помощи всегда связаны с ценностными приоритетами обладателей ресурсов, которые могут не совпадать с наиболее острыми потребностями общества как целого. Наконец, получение определенной доли в рамках централизованной системы распределения воспринимается реципиентами как реализация права и результат честной экономической политики, а не как результат сострадания к их тяжелому материальному положению. Оно в меньшей мере подрывает самоуважение наименее обеспеченных граждан. Поэтому благотворительность следует считать очень важным для общества, требующим институциональной поддержки государства, но все же факультативным механизмом решения распределительных проблем[1].

[1] См.: *Miller D.* Justice, Democracy and Public Goods // Justice and Democracy: Essays for Brian Barry / ed. by K. Dowding, R. E. Goodin and C. Pateman Cambridge : Cambridge univ. press, 2004. P. 127—149.

Контрольные вопросы

1. Каковы причины отторжения политической практики и правовых институтов абсолютистским моральным сознанием?
2. Какие аргументы свидетельствуют в пользу необходимости общественной (политической, публичной) морали, построенной на частичной релятивизации нравственных запретов?
3. Каковы специфические свойства общественной морали?
4. Как соотносятся между собой нормативные логики суммированного коллективного интереса, защиты индивидуальных прав и предупредительного совершения меньшего зла?
5. Каковы интуитивно очевидные условия оправданной индивидуальной самообороны?
6. Как охарактеризовать отношение к войне, свойственное милитаризму, пацифизму, политическому реализму и теории справедливой войны?
7. В чем слабость понимания справедливой войны как коллективной самообороны?
8. В чем разница между принципом «правого дела» и принципом «добрых намерений»?
9. Какие принципы регулируют ведение военных действий?
10. Что такое гуманитарная интервенция и каковы моральные аргументы в пользу ее допустимости или обязательности?
11. В чем состоит специфика принципов, регулирующих войну с участием негосударственных сторон (повстанцев, мятежников, подпольщиков, партизан)?
12. В чем состоит моральная специфика института наказания, чем наказание отличается от самообороны и компенсации потерь пострадавшему?
13. Какие отправные посылки используются для отрицания моральной оправданности наказания?
14. Какие проспективные и ретроспективные теории наказания вам известны? В чем состоят слабости каждой из них?
15. Каковы нормативные аргументы против смертной казни, оцените их относительную силу в сравнении с аргументами в ее пользу.
16. Чем патерналистское принуждение отличается от принуждения, осуществляемого в порядке предотвращения покушений на жизнь,

[1] См.: *Апресян Р. Г.* Дилеммы благотворительности // Общественные науки и современность. 1997. № 6. С. 67—80; *Апресян Р. Г.* Филантропия: милостыня или социальная инженерия // Общественные науки и современность. 1998. № 5. С. 51—61.

физическую неприкосновенность, собственность, и от наказания за их совершение?

17. В чем состоит различие между криминализацией, декриминализацией и легализацией нравственно сомнительных, в том числе, саморазрушительных, практик?

18. Какие аргументы используются для того, чтобы обосновать разделение психоактивных веществ, использующихся для развлечения, на разрешенные и запрещенные?

19. Как применить условия обоснованности патерналистского законодательства к вопросам о потреблении наркотических веществ и организации азартных игр.

20. В чем специфика феминистских определений порнографии?

Глава 6
ПРИКЛАДНАЯ ЭТИКА

6.1. Предмет прикладной этики

Практическая и прикладная этика. В повседневных взаимоотношениях индивиду нет необходимости каждый раз при принятии решения выяснять смысл и общественное значение своего поступка: как правило, он следует принятым в своей среде стереотипам поведения и полагается на свой жизненный опыт. Однако при решении моральных дилемм субъект не всегда может положиться на собственный или коллективный нравственный опыт, который к тому же зачастую противоречив. Можно ли оправдать сокрытие правды и ложь, и если да, то в каких случаях? Ответы на эти вопросы могут быть разными и даже противоположными. Прощать или не прощать обидевшего тебя человека? Одни прощают, ссылаясь на авторитет требования христианской морали («Прощайте, и прощены будете» (Лк. 6:37); «Если вы будете прощать людям согрешения их, то простит и вам Отец ваш Небесный» (Мф. 6:14)); другие считают прощение проявлением слабости, беспринципности («Я сильная женщина, я обид не прощаю»); третьи полагают, что подлинное, искреннее прощение возможно только после преодоления негативных чувств к обидчику и т.д. Чем же может помочь человеку этика? Этика снабжает субъекта морального выбора необходимыми теоретическими знаниями для понимания сущности рассматриваемого феномена (процесса, отношения), описывает и анализирует возможные последствия тех или иных поступков и, следовательно, помогает ему выйти за пределы ограниченного индивидуального опыта и сделать моральный выбор более осмысленным. Таким образом, практическая этика расширяет диапазон ответственных индивидуальных решений и снижает риски морального выбора, поскольку предоставляет субъекту морального выбора теоретические знания, необходимые для более глубокого понимания ситуации, дополнительные аргументы и методы правильного рассуждения.

Философия в целом является практически ориентированным знанием. Этику же А. А. Гусейнов называет «одним из основных каналов выхода философии в практику»[1]: теоретическая реконструкция морали в этике подчинена задаче нравственного совершенствования человека и общества. Практическая этика существует с античности, она является органической частью (или аспектом) философской этики. Многие философы (Аристотель, Эпикур, Сенека, Августин, Фома Аквинский, Гоббс, Д. Юм, И. Кант, И. Бентам, Дж. Ст. Милль, А. Шопенгауэр и др.) обсуждали и обосновывали решения различных практических нравственных проблем — высших ценностей жизни, справедливости, насилия и ненасилия, смертной казни, самоубийства, лжи, чести и достоинства и др.

Определение «прикладная» применительно к науке возникает в естествознании для обозначения научных исследований, сориентированных на решение конкретных практических задач, в противовес фундаментальной науке, «чистому» знанию, затем уже оно стало использоваться в гуманитарных науках (прикладная экономика, прикладная лингвистика и т.д.). Термин «прикладная этика», который употреблялся уже на рубеже XIX—XX вв.[2], прочно закрепляется в этике только с 70-х гг. XX в. и начинает вытеснять использовавшийся прежде термин «практическая этика». Постепенно в этике начинают осознавать, что дело здесь не в терминологических предпочтениях (или не только в них), что в этике складывается новый подход к решению практических моральных проблем — со своими методами, инструментами и дополнительными возможностями влияния на общественную практику. С появлением прикладных исследований образ этики стал настолько отличаться от традиционного, что в западной литературе термином «прикладная этика» стали обозначать не только специальный раздел этики, но и вообще всю современную этику[3].

Возникновение прикладной этики связывается, прежде всего, с объективными, внешними по отношению к самой этике причинами, общими тенденциями демократизации и гуманизации общественной жизни, обусловленными логикой развития цивилизации как единого поступательного процесса. Никогда прежде не были такими массовыми движение за гражданские права, дискуссии о равенстве, гуманизме, справедливости. Под давлением общественного мнения берутся под контроль общества все новые и новые сферы: отношение к окружающей среде и культурно-историческому достоянию человечества, бизнес, медицина, реклама и т.д., разрабатываются методы решения возмущающих общественность проблем. Происходит резкий поворот гуманитарных наук к конкретным практическим проблемам человека и общества, радикально изменяется и образ этики как науки. Расширяется круг изучаемых ею проблем, изменяются подходы к их решению, обогащаются методы их исследования, складываются новые предметные области этических исследований (этика бизнеса, биоэтика, информационная этика, экологическая этика, корпоративная этика, административная этика и др.), и именно эти направления исследований в настоящее время наиболее востребованы и развиваются наиболее интенсивно.

Еще одним обстоятельством, обострившим спрос на этическую поддержку морального выбора современного человека, стало усложнение условий и, соответственно, увеличение рисков выбора. Рост знаний и технологических возможностей общества привели к расширению поля морального выбора, появлению таких ситуаций выбора, с которыми человечество прежде не сталкивалось (клонирование, проблемы пересадки органов, суррогатного материнства, экстракорпорального оплодотворения, генной инженерии и др.). Обсуждение в обществе новых моральных дилемм стимулировало теоретические дискуссии в этике и также способствовало развитию прикладной этики.

Существуют и внутринаучные причины появления прикладной этики в ее современном облике. Прикладная этика является порождением и итогом развития этики в течение двух с половиной тысяч лет. За это время теоретическая этика накопила солидный запас знаний о морали, что позволяло ей оказывать определенное влияние на решение практических задач. Но от этики и философии всегда ждали большего. Однако в первой половине XX в. этика в лице своего доминирующего направления — метаэтики — неожиданно разворачивается к своим внутренним проблемам: уточнению языка науки, ее понятий, категорий, принципов и норм. В метаэтике, как известно, был даже сформулирован методологический принцип невмешательства теории в практи-

[1] Парадигмы прикладной этики // Ведомости. Вып. 35, специальный / под ред. В. И. Бакштановского, Н. Н. Карнаухова: Тюмень : НИИ ПЭ, 2009. С. 45.

[2] Так, например, он встречается уже у В. С. Соловьева в работе «Право и нравственность» (1897), где он говорит о прикладной части этики, а также у М. Шелера в работе «Формализм в этике и материальная этика ценностей» (1913).

[3] См.: *Коновалова Л. В.* Прикладная этика (по материалам западной литературы). М. : ИФ РАН, 1998. С. 32.

ческую жизнь[1]. Поворот метаэтики к практическим проблемам морали стал результатом переосмысления ею задач философствования, реакцией этического сообщества (в том числе и «метаэтического») на упреки в чрезмерном увлечении этики теорией и игнорировании ею практических проблем. В результате процессов, происходивших в обществе и в этике в первой половине XX в., изменилась теоретическая этика, — она стала намного строже, получили стимул к развитию практико-ориентированные направления этической теории — утилитаризм, прагматизм, ситуативная этика, этика добродетели, этика воспитания, появилась прикладная этика.

Во второй половине XX в. происходит еще одно весьма знаменательное изменение в этике: смещение исследовательского внимания от традиционных для этики направлений исследований — этики личностного самосовершенствования и межличностных отношений — к вопросам публичной морали. Проблемы, вызывающие резонанс в общественном мнении[2] (нарушения

[1] Логику этого перехода хорошо отразил Л. Витгенштейн в своих размышлениях о смысле, сути философствования. В «Логико-философском трактате» такой целью он называет концептуальную ясность, «логическое прояснение мыслей» с тем, чтобы «понять нечто такое, что уже открыто нашему взору». Поскольку весь собственно человеческий опыт есть вербализованный опыт, писал Л. Витгенштейн, делом философии является уточнение языка философии, устранение понятийно-речевых «аберраций», путаницы и бессмыслицы, подмены понятий, языковых ловушек, для того чтобы достичь ясной картины происходящего, разобраться в собственном духовном мире. В «Философских исследованиях» он иронично пишет, что цель философии — «показать мухе выход из мухоловки», т.е. все теоретические построения, обоснования, прояснения необходимы людям для практической ориентации в реальном мире. А в работе «Культура и ценность» Л. Витгенштейн добавляет, что «смысл словам придает определенная практика», т.е. указывается на необходимость связи, корреляции теоретического и практического. Видный представитель английской метаэтики Р. М. Хеар с 70-х гг. XX в. сам обратился к прикладным темам, когда пришел к выводу, что этика должна откликаться на требования жизни. Для этого, считал он, этика должна быть пригодной для решения практических проблем, и метаэтика немало этому поспособствовала, сделав этику значительно более строгой наукой.

[2] В работе «Критика общественного мнения» (*Tönnies F.* Kritik der Öffentlichen Meinung. Berlin: Springer, 1922) Ф. Теннис под общественным мнением понимает мнение, которое хотя и свойственно обществу, *Gesellschaft'y,* но в строгом смысле является не мнением общества, а тем мнением, которое способны выработать только «мыслящие, знающие, пишущие». Журналисты, считал Теннис (а мы бы добавили сюда и других профессионалов), не просто выражают и представляют общественное мнение, но и «кристаллизуют» его, выделяют общественно значимые проблемы, придают мнениям законченные формулировки. «Пресса,— писал Ф. Теннис,— настоящее средство («орган») общественного мнения в руках тех, кто умеет, кто должен им пользоваться, это оружие и инструмент вызывающей страх критики процессов и изменений состояний *Gesellschaft'a*; пожалуй, она сравнима с материальной силой, которой обладают

прав человека, дискриминация, коллективный эгоизм отдельных сообществ и групп, непоправимый ущерб окружающей среде, ответственность перед будущими поколениями, нечестные методы конкурентной борьбы, несправедливость в распределении социальных благ, клонирование, эвтаназия, наказание, смертная казнь и др.) становятся предметом рассмотрения в этике. Прикладная этика изучает эти проблемы, изыскивает релевантные способы их решения.

Публичная мораль воспроизводится иным образом, отличным от способов поддержания морали в частной сфере — сфере индивидуальной морали и морали межличностных отношений. В публичной сфере человек, даже решая частную проблему, которая может представляться ему уникальной, тем не менее, имеет дело с отношением к большим группам людей, с которыми он лично не знаком, но интересы которых он должен учитывать в своем решении[1]. Публичная мораль выражает общественную волю, ориентирует на достижение общего блага и является механизмом координации интересов общества в целом, больших групп людей (национальных, религиозных, профессиональных сообществ, корпораций, и т.д.) и личности. Она институциональна, т.е. для реализации требований, сформулированных обществом, создаются своды согласованных правил поведения и нравствен-

государства благодаря войскам, финансам и бюрократическому чиновничеству, или даже превосходит ее в некоторых отношениях» (*Tönnies F.* Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe der reinen Soziologie. Achte, verbesserte Auflage. Leipzig : Hans Buske, 1935. S. 237. Цит. по: *Филиппов А. Ф.* Между социологией и социализмом: введение в концепцию ФердинандаТенниса // *Теннис Ф.* Общность и общество. Основные понятия чистой социологии. СПб. : Владимир Даль, 2002. С. 438).

Близкое к теннисовскому понимание общественного мнения, публичности у Ю. Хабермаса. *Die Öffentlichkeit («публичная сфера», «публичность», «общественное мнение»)* он понимает как виртуальную общность читающих и пишущих, идентичность которых сложилась при посредстве СМИ. Публичная сфера — это сфера, где происходит обмен информацией, мнениями, разворачивается обсуждение общественно значимых тем, формируется информированное, авторитетное общественное мнение, способное контролировать и направлять действия административной власти и правительственных институтов.

[1] В отечественной этике дискуссии по общественной морали начинаются с 2005—2007 гг. (см.: *Апресян Р. Г.* Понятие общественной морали (опыт концептуализации) // Вопросы философии». 2006. № 5; *Капустин Б. Г.* Заметки об «общественной морали» // Вопросы философии, 2006, № 12; *Прокофьев А. В.* Концептуализация понятия «общественная мораль»: некоторые проблемы и трудности // Вопросы философии, 2008. № 3; *Разин А. В.* Публичная и индивидуальная нравственность // Мир человека: нормативное измерение : сб. научных трудов: по материалам международной научной конференции, Саратов, 28—29 апреля 2008 г. Саратов, 2009 и др.

ных ограничений в определенной сфере деятельности (кодексы, конвенции и др.), а также поддерживающие их организационно структуры, процедуры и регламенты. Как осуществляется институциональное регулирование, можно проследить, сравнивая способ функционирования морали в частной сфере и право — один из социальных институтов, поддерживающих мораль.

Мораль и право. Специфика институционального регулирования. Мораль и право — близкие, но в то же время различающиеся системы ценностей и способы регулирования общественных отношений. И мораль, и право выполняют общую задачу — упорядочивают человеческое общежитие, гармонизируют отношения между людьми, делают возможным и эффективным их сотрудничество. И мораль и право имеют общую ценностную основу — идеологические и нравственные ценности, существующие в обществе взгляды на общественные потребности. Право постоянно апеллирует к нравственности (например, содержащиеся в российском Гражданском кодексе понятия «недействительность сделки, совершенной с целью, противной основам правопорядка и нравственности», «добросовестное приобретение» и т.д.). Многие безнравственные поступки наказываются и по закону: убийство, воровство, хулиганство, клевета, оскорбление, взяточничество и др. Чем более скоординированы в ценностном отношении право и мораль, тем эффективнее они регулируют общественные отношения, поддерживая друг друга. Наиболее глубокая ценностная связь морали и права устанавливается через единое понимание общей и для морали, и для права ценности — справедливости. Однако право намного прочнее связано с конкретными социальными интересами людей, и прежде всего людей, обладающих силой и властью, устанавливающих законы, чем со значимыми моральными ценностями общества. Поэтому ценностная направленность норм морали и права не всегда совпадают, право может включать в себя нормы, несправедливые с точки зрения общественной морали, что может стать причиной ценностного и регулятивного диссонанса морали и права. Законы права, лишенные моральной поддержки в обществе, возбуждающие моральное негодование, сами становятся деструктивным фактором в обществе.

Право является институциональным регулятором: правовые требования создаются и поддерживаются учреждениями, специально для этого созданными и наделенными особыми прерогативами контролировать исполнение правовых норм и осуществлять санкции в случае их нарушения. Мораль тоже поддерживается

институтами (права, церкви, школы, семьи и др.), но главное — она поддерживается общественным мнением и индивидуальным моральным сознанием людей и благодаря этому проникает в такие сферы отношений, которые оказываются непроницаемыми для других способов регулирования отношений. Так, право в отличие от морали не предписывает, чтобы люди не оскорбляли друг друга, и только тогда, когда эти оскорбления приобретают очевидную и вызывающую форму, оно отвечает на это своими мерами.

Система правовых норм внутренне дифференцирована, в ней выделяются различные подсистемы, отрасли (уголовное право, гражданское, трудовое и др.), на основе которых создаются системы соответствующего законодательства (детально разработанные отраслевые кодексы: уголовное право, гражданский, трудовой кодекс, пенсионное законодательство и др.). В морали тоже выделяются подсистемы норм (трудовая мораль, различные виды профессиональной морали, половая мораль и т.д.). С одной стороны, такое выделение имеет смысл, поскольку в каждой предметной сфере деятельности имеются свои нравственные проблемы, в каждой постепенно складываются конкретные нормы. С другой стороны, мораль внутренне, в ценностном отношении, более однородна, чем право. Даже обращаясь к конкретной моральной норме, мы не выходим из ценностного поля морали в целом, а предпочитая одну из ценностей в случае конфликта значимых ценностей, не перестаем испытывать душевный дискомфорт, угрызения совести по поводу нереализованной ценности[1]. Ориентация на ценности морали — это метанормативная регуляция, детерминация будущим, желаемым должным. «Мораль, — пишет А. А. Гусейнов, — претендует на абсолютность, на то, чтобы быть последней ценностной опорой человеческого существования»[2]. Мир ценностей — это иное измерение действительности, с высоты которого судится настоящее, осознается несовершенство существующих отношений. Мораль способна вдохновить человека благородными идеалами, она открывает перед ним захватывающие перспективы самосовершенствования, побуждает к подвижничеству. Ничего подобного право от человека не требует и не предполагает: право сориентировано на обычного добропорядочного человека с его типичным житейским опытом и обыденным здравым смыслом.

---

[1] О методическом принципе *prima facie,* сформулированном У. Д. Россом (см. параграф 6.5. настоящего учебника).

[2] *Гусейнов А. А.* Этика // Этика : энциклопедический словарь. М. : Гардарики, 2001. С. 581.

Моральный субъект относительно свободен в своих решениях, в одной и той же ситуации разные люди могут поступать различным образом. Поэтому на моральное благо, полагающееся в соответствии с представлением о моральных обязанностях другого, можно надеяться, о нем можно просить, но на него нельзя рассчитывать наверняка, его нельзя требовать: в области морали достоверно существуют только обязанности. На односторонний характер моральных обязанностей обратил внимание русский правовед Л. И. Петражицкий. А вот для правовых отношений характерно то, что они имеют двусторонний характер. Правовая обязанность известна и закреплена, права благополучателя защищены законом, долг может быть взыскан в судебном принудительном порядке, поэтому на благо, полагающееся по закону, можно притязать как на свое: его можно требовать и добиваться. «Наши права, — писал Л. И. Петражицкий, — суть закрепленные за нами, принадлежащие нам, как наш актив, долги других лиц. Права и правоотношения в нашем смысле не представляют, таким образом, чего-то отдельного и отличного от правовых обязанностей»[1]. Правда, замечает Г. В. Мальцев, в современном праве представлено множество типов правовых обязанностей и правовых норм, в том числе и односторонних, беспритязательных отношений, например, юридически оформленная благотворительность. На благотворительную помощь можно надеяться, о ней можно просить, но на нее нельзя претендовать как на свое, положенное по праву, причитающееся. Но все же специфичным для права является двусторонний характер отношений. Так, права ребенка обеспечиваются целым рядом законов семейного права.

И мораль, и право защищают от своеволия и нелегитимного насилия. Большинство моральных и правовых норм, выполняющих конструктивную, организационно-упорядочивающую функцию, опираются не столько на применение принуждения, сколько на сознательное стремление людей к укреплению некоторого общественного порядка. На каждом участнике социального общения, согласно общему мнению, лежат определенные моральные и правовые обязанности, которые подкрепляются санкциями. Нормы права в случае существенных правонарушений охраняются с помощью мер государственного принуждения, и в этом сила права. Юридические обязанности в целом считаются более надежными, чем моральные, поскольку необходимость

[1] *Петражицкий Л. И.* Теория права и государства в связи с теорией нравственности. СПб., 1909. Т. 1. С. 51. См. также: *Мальцев Г. В.* Нравственные основания права. 2-е изд. М., 2009. С. 123—130.

их исполнения гарантируется законом и судом. Моральные же обязательства держатся на доброй воле, на совести, долге или стремлении избежать общественного порицания, которое угрожает в случае их нарушения. Поэтому мораль бессильна перед преступниками, не способными к нравственной оценке своих поступков, склонными к самооправданию.

Право располагает кодифицированным набором санкций, и эти санкции карающие. Правовая санкция представляет собой установленную заранее меру ответственности за правонарушение и направлена извне на изменение социального статуса и имущественного положения субъекта. В каждой статье Уголовного кодекса имеется та часть, где описывается противоправное деяние (диспозиция), и часть, где указываются правовые последствия нарушения данного закона, меры воздействия, наказания (санкция). Общественное воздаяние в праве носит действенно-материальный характер: это штрафы, лишение имущества, свободы и другие тяготы и ограничения. Осуществляются эти меры специально уполномоченными должностными лицами. Объем моральных обязанностей, а иногда и мера исполнения морального требования, и круг лиц, являющихся объектом этих обязанностей (как, например, при реализации предписания помогать тем, кто нуждается в помощи), определяются самим моральным субъектом, зависят от его нравственной культуры и характера отношений с объектами моральных обязанностей. В праве же строго определены и количественные, и качественные параметры обязанностей, а обязательность их исполнения никак не зависит от характера личных взаимоотношений с контрагентом правоотношения.

Моральные санкции носят духовный характер, и этим они отличаются от правовых санкций. Они более гибкие: могут быть не только карающими (осуждение, возмущение, остракизм), но и поощряющими (одобрение, поддержка, восхищение); могут быть осуществлены как в форме оценки поступка общественным мнением или значимыми для человека людьми, так и в форме самооценки (угрызения совести, чувства удовлетворения от выполненного долга). Человек, которому удалось по какой-либо причине избежать общественного нравственного суда, не избежит суда совести. Суд совести не знает «сроков давности». То, что мы называем «угрызением совести», — это тяжелое моральное чувство, которое может преследовать человека всю жизнь. Стремление поступить так, чтобы в дальнейшем не испытывать угрызений совести, — очень действенный моральный мотив, он может быть сильнее страха потерять расположение окружающих, подорвать

свою репутацию в группе, упустить выгоду. Нравственная санкция, таким образом, для морального субъекта неотвратима, неизбежна, в то время как правовая таковой не является. Правовое регулирование может быть осуществлено только там, где объективно возможно доказать и исполнить правоотношения средствами юридического процесса, где существует возможность охраны правоотношений органами надзора и принуждения. Вследствие этого ответственность за нарушение закона несет не всякий, нарушивший его, а лишь тот, кого правоохранительным органам удалось задержать и чью вину следствию удалось доказать.

Сравнение правового и морального способов регулирования дает представление как о специфике институционального регулирования, так и о комплементарности, взаимодополняемости институционального регулирования и морального саморегулирования.

Потребность в институциональном регулировании отношений обусловлена тем, что существуют такие социально-нравственные проблемы (как, например, экологические, проблема честной конкуренции в бизнесе, коррупции, смертной казни, эвтаназии), которые не могут быть решены усилиями отдельных индивидов. Для их решения необходимы согласованные действия множества людей. Субъектом солидаризованного институционального решения является социальная общность (коллектив, организация, корпорация и т.д.). Процедура согласования позиций, интересов описывается Г. Блумером[1] и в этике дискурса (К.-О. Апель, Ю. Хабермас). Решения принимаются на основе открытого обсуждения мировоззренческих позиций всех заинтересованных сторон и формулируются в виде свода норм деятельности и ее ограничений. Для контроля за ходом исполнения решений и применения санкций создаются специальные структуры и механизмы -– этическая «инфраструктура». Она поддерживает достигнутые соглашения и лежащие в их основе моральные ценности, способствует воплощению этих ценностей в конкретные сферы практической деятельности. «Смысл прикладной этики, — пишет А. А. Гусейнов, — перевести моральные ценности из идеальной формы бытия в практическую, притом не только в индивидуальном опыте, но и в организации общественной жизни, переформулировать их в терминах социального поведения, в полной мере сохраняя их изначальное содержание»[2].

[1] См.: *Блумер Г.* Коллективное поведение // Американская социологическая мысль: тексты. М. : Изд-во МГУ, 1994.

[2] *Гусейнов А. А.* О прикладной этике вообще и эвтаназии в частности // Философские науки. 1990. № 6. С. 80.

Социальная миссия институциональной этики — доводить до конкретного выбора, конкретного поступка общественный интерес, совмещать, гармонизировать частные интересы (лиц, организаций, профессиональных и других обособленных групп) и интересы общества в целом, предвидеть и предотвращать возможный ущерб благу общества, человека и природе. Эта миссия осуществляется путем нравственно-этического оправдания или ограничения целей частных агентов и средств реализации этих целей, путем обоснования оптимального способа сочетания разных систем ценностей, введения наряду с критериями эффективности, выгодности, полезности нравственно-этических критериев (гуманности, справедливости, прав человека и др.) в качестве обязательных параметров выбора. Благодаря применению новых методов решения проблем прикладная этика расширяет поле морального регулирования, открывает новые возможности для проникновения морали в те области отношений, где моральное регулирование до сих пор либо было невозможно, либо осуществлялось на свой страх и риск. А. Гарапон обращает внимание на аналогичное положение дел в политике: отсутствие общезначимых ценностей, неспособность политиков решать политические проблемы политическими средствами и связанная с этим утрата доверия к официальной политике выражаются в усилении экспансии права в обществе, «юридизации» (процессуализации) политического дискурса. «Несмотря на то, — пишет А. Гарапон, — что функция юридических рамок, их символов и процедур состоит в том, чтобы создавать *единомыслие без консенсуса*, т.е. согласие относительно способа решения конфликтов, а не обязательно относительно конкретных решений, возникает прямо обратное сочетание: *консенсус без единомыслия*»[1].

Прикладная этика изучает формы институционализации морали, способы «внедрения» моральных требований в общественную практику посредством институтов. В публичной сфере моральные требования к предметной деятельности воплощаются либо а) посредством их кодификации и создания поддерживающих эти своды норм и ценностей организационных структур, регламентов и процедур; либо б) путем достижения согласия относительно *способа* решения проблемы. В последнем случае, если мы считаем обоснованными ценностно-нормативные требования и ограничения, предъявляемые к решению, и отвечающими нашим представлениям о справедливости

[1] См.: *Гарапон А.* Хранитель обещаний. Суд и демократия. М. : NOTA BENE; Медиа Трейд Компани, 2004. С. 120.

процедуру и регламенты его принятия, мы должны согласиться и с конкретным решением, которое принимается в рамках этих заданных параметров.

Концепции прикладной этики. Два принципиально отличающихся подхода к пониманию прикладной этики связаны с различным представлением о характере связи между фундаментальным этическим знанием и практикой. Содержание термина «прикладная этика», образованного от *англ.* application — прикладывание, механическое наложение одного на другое, постепенно преобразовалось и стало связываться с *англ.* applied — приложение как слияние, сращивание, соединение[1]. В первом случае расширение сферы применения этических знаний и критериев не оказывает влияния на их содержание, во втором — не только расширяется исследовательское поле этики, но и происходит: а) развитие ценностно-нормативной базы морали и б) обогащение этики как теоретической дисциплины, ее подходов и оценок.

В отечественной литературе высказывались различные точки зрения по вопросу о предмете и специфике прикладной этики[2]. Две основные точки зрения изложены в специальной литературе[3].

---

[1] См.: *Коновалова Л. В.* Прикладная этика (по материалам западной литературы). Вып. 1: Биоэтика и экоэтика. М. : ИФ РАН, 1998. С. 16—27.

[2] В. И. Бакштановский и Ю. В. Согомонов, пионеры и координаторы исследований в области прикладной этики в нашей стране, систематизировали различные представления о том, как понимается прикладная этика в отечественной литературе: как современная версия практической этики, предметным полем которой являются открытые моральные проблемы; как практическая этика, предметным полем которой являются конкретные виды человеческой деятельности; как применение этических концепций к частным ситуациям; как нормативно-ценностные подсистемы, конкретизирующие мораль (этика бизнеса, журналистская этика, биоэтика и т.п.) в единстве с теорией конкретизации морали, проектно-ориентированным знанием, фронестическими технологиями приложения (см.: *Бакштановский В. И., Согомонов Ю. В.* Прикладная этика: идея, основания, способ существования // Вопросы философии. 2007. № 9. С. 39).

В 2009 г. по результатам опросов специалистов-этиков В. И. Бакштановский и Ю. В. Согомонов выделили пять основных подходов к пониманию прикладной этики, которые обозначились в современной этической литературе: «этика открытых проблем», «практико-ориентированная этика», «аппликативная этика», «организационная этика», «проектно-ориентированная этика» (см. подробнее: Парадигмы прикладной этики: Ведомости. Вып. 35, специальный / под ред. В. И. Бакштановского, Н. Н. Карнаухова. Тюмень : НИИ ПЭ, 2009).

[3] См., например: Этика : Энциклопедический словарь / под ред. Р. Г. Апресяна и А. А. Гусейнова. М. : Гардарики, 2001.

В работах многих зарубежных исследователей, а в нашей стране — А. А. Гусейнова[1] и Л. В. Коноваловой[2] прикладная этика понимается как этика открытых проблем. Открытыми называются проблемы, по поводу решения которых в обществе не сформировалось единого мнения, высказываются и обосновываются порой прямо противоположные суждения. Прикладную этику А. А. Гусейнов определяет как «область знания и практики, предметом которой являются практические моральные проблемы, имеющие пограничный (предельный) и открытый характер. Показательные примеры таких проблем — смертная казнь, эвтаназия, трансплантация органов, продажа оружия и др. Они являются пограничными, так как касаются фундаментальных моральных принципов, ценности самой жизни, и открытыми, так как имеют форму дилеммы, каждое из взаимоисключающих решений которой поддается моральной аргументации»[3].

Отличительными признаками этико-прикладных проблем А. А. Гусейнов называет следующие: 1) они возникают в публичных сферах жизни, регулирование которых осуществляется с помощью институтов; их решение зависит от сознательно выраженной воли общества и воплощается в «институциональной организации жизни»; 2) для решения этих проблем необходимы не только добрая воля, моральное обоснование решения, но и профессиональное знание предмета выбора; 3) это выбор в такой ситуации, когда обоснованы могут быть противоположные, взаимоисключающие точки зрения (например, с апелляцией к милосердию могут быть обоснованы как разрешение эвтаназии, так и запрет на нее); 4) логически безупречного обоснования решение этих проблем не имеет, в каждом случае необходимо принимать особое решение относительно данного конкретного прецедента (как решение суда, которое учитывает множество конкретных обстоятельств при применении закона); 5) решение принимается публично, специально уполномоченными структурами (комитетами), «в которых представлена вся совокупность относящихся к делу

---

[1] *Гусейнов А. А., Апресян Р. Г.* Этика: учебник. М. : Гардарики, 1998. С. 393; *Гусейнов А. А.* Размышления о прикладной этике // Общепрофессиональная этика: Ведомости. Вып. 25 / под ред. В. И. Бакштановского и Н. Н. Карнаухова. Тюмень: НИИ ПЭ, 2004; *Гусейнов А. А.* Прикладная этика // Этика : Энциклопедический словарь.

[2] См.: *Коновалова Л. В.* Прикладная этика (по материалам западной литературы).

[3] *Гусейнов А. А.* Прикладная этика // Этика : Энциклопедический словарь / под ред. Р. Г. Апресян и А. А. Гусейнова. М. : Гардарики, 2001. С. 388.

интересов и компетенций», процедура его принятия тоже регламентирована[1].

Прикладная этика указанными авторами понимается как конкретное проявление процесса демократизации и гуманизации общества, как не только новая область знания, но и новая область практики, новая технология принятия решений, позволяющая гарантировать и реализовывать права человека в сферах, где это прежде было невозможно, принимать моральные решения по проблемам, которые прежде рассматривались как нерешаемые. Особенность этого подхода в том, что акцент смещается на моральность решения конкретных казусов и процессуальной стороны решения, при которой самой процедурой обеспечивается максимально возможная степень добра в решении. При таком понимании, однако, из сферы прикладной этики выпадают, например, профессиональная этика, административная этика, корпоративная этика, этика бизнеса и др. Эти разделы прикладной этики рассматривают сферы отношений, где сформировавшемуся общественному мнению противостоят эгоистический корпоративный и личный материальный интересы. Здесь задача прикладной этики заключается в кодификации общественного мнения, поисках действенных механизмов реализации общественной воли, тогда как в этике открытых проблем принципиально отрицается возможность выработки общезначимых решений.

Шире понимают прикладную этику В. И. Бакштановский и Ю. В. Согомонов, которые свою версию называют «проектно-ориентированной этикой». В прикладной этике они выделяют две стороны: моральную практику и этическое знание. Первая сторона — нормативно-ценностные подсистемы («малые системы»), которые сформировались в процессе конкретизации морали в сегментированных сферах общества — медицинской, научной, предпринимательской, журналистской, педагогической, юридической и др. Вторая сторона — теория конкретизации морали, которая опирается на этико-философские и этико-социологические средства познания; концепции, воплощающие эту идею конкретизации и описывающие каждую из прикладных этик («моралей»); проектно-ориентированное знание, обеспечивающее исследование «малых систем» и преобразующее воздействие на них; фронестические технологии приложения, предназначенные для обеспечения взаимодействия двух указанных сторон прикладной этики (рациональный анализ ситуаций морального выбора, этическое

[1] *Гусейнов А. А.* Прикладная этика

проектирование, этическое моделирование, этическая экспертиза и консультирование и т.п.)[1].

В процессе конкретизации общественной нравственности происходит развитие содержания и формы морали, что означает, «во-первых, известное преобразование, в ряде случаев — переосмысление моральных представлений, норм, оценочных суждений, соответствующих нравственно-психологических чувств. Во-вторых, появление новых акцентов в способах «сцепления», когеренции норм, моральных ценностей, поведенческих правил между собой и со всеми другими (правовыми, административно-организационными, праксиологическими и т.д.) требованиями и максимами, с всевластным обычаем. В-третьих, конкретизация — это изменение места соответствующих ценностей и норм в сложной конфигурации ценностного универсума. В-четвертых, развитие морали через ее конкретизацию предусматривает возможность возникновения *новых* установок, дозволений и запретов, не имеющих применения нигде, кроме определенной сферы деятельности, максимально способствующих повышению ее результативности, усилению гуманистических ориентаций деятельности в данных сферах и профессиях»[2].

Прикладная этика, считают В. И. Бакштановский и Ю. В. Согомонов, не может использовать фундаментальное знание напрямую, она его преобразует для нужд практики, фактически создает новое знание, проектно-ориентированное, в котором задача познания ценностно-нормативных систем подчинена задаче их развития, в том числе и «через конструирование моделей инфраструктуры нормативно-ценностных подсистем, разработку технологий связи этического знания с моральной практикой, проектирование целевых и инструментальных блоков социально-управленческих программ (например, кодексов и конвенций), институций экспертизы, принятия и исполнения решений (этических офисов фирм, этических комиссий, ассоциаций и т.д.) и т.п.»[3]. Гносеологическим и социокультурным идеалом прикладной этики авторы считают идею *фронезиса,* воспринятую ими в ее толковании Гадамером, который различал *аппликацию* знания как техническую процедуру его приложения и *ин-*

[1] См.: *Бакштановский В. И., Согомонов. Ю. В.* Прикладная этика: идея, основания, способ существования // Вопросы философии. 2007. № 9. С. 39—40.

[2] *Бакштановский В. И, Согомонов. Ю. В.* Указ. соч. С. 40—41. См. также: *они же.* Прикладная этика // Этика : Энциклопедический словарь. С. 389—390.

[3] *Бакштановский В. И., Согомонов. Ю. В.* Прикладная этика: идея, основания, способ существования. С. 44—45.

терпретацию как творческую конкретизацию знания (*фронезис*, знание-умение, творческий поиск решения проблем с помощью знания).

Специальные теории прикладной этики. В каждом из тематических разделов прикладной этики — этике бизнеса, экологической этике, биоэтике и т.д. — постепенно складывается своя теория, предназначенная для осмысления и интерпретации конкретных проблем и обоснования способов их решения. Это новая система знаний, специально предназначенная для понимания особенностей, социального смысла данного вида деятельности, конкретных условий деятельности, специфики ситуации и т.д. Ее особенностью является междисциплинарность: такая теория представляет собой синтез конкретно-научного знания о специфике данного вида деятельности, этических идей, необходимых для уяснения рассматриваемых моральных проблем и обоснования конкретизированных норм и запретов, а также знания социокультурных условий, в которых эта деятельность осуществляется. Так, управленческая этика опирается не только на этические знания, но и на знания по теории организаций, организационному поведению, менеджменту, политологии, социальной психологии и других гуманитарных наук, на обобщение опыта управления, знание положения дел и тенденций в этой специфической сфере.

Специальные теории прикладной этики отличаются друг от друга уровнем разработанности своих концепций и степенью конкретизации и обоснованности рекомендаций. В одних (например, в этике бизнеса, биоэтике, в профессиональных этиках) очерчена основная проблематика, обоснована система ценностных ориентиров и ограничений, сложились модели этической инфраструктуры. Они относительно автономны и преподаются как самостоятельные дисциплины. В некоторых других очевидны только проблемы, в то время как специальные теории еще не сложились, а способы решения проблем еще только обсуждаются, как, например, в информационной этике.

Прикладная этика не способна развиваться самостоятельно, вне систематической связи с теоретической этикой, которая обеспечивает целостность знания о морали и преемственность в его развитии, является для прикладной этики источником идей и общих моделей для приложений. В свою очередь и развитие прикладных исследований благотворно влияет на теоретическую этику. Оно выявляет недостаточную разработанность тех или иных разделов теории, несовершенство или ошибочность тех или

иных теоретических конструкций и границы их применимости, стимулирует развитие необходимых практике знаний о морали. В ходе решения прикладных задач может быть получено новое знание о самой морали, но это знание для прикладной этики носит служебный характер, в то время как для теоретической этики оно является самоценной целью. Теория, направленная на решение практических задач, в отличие от «чистой», умозрительной теории, оказывается в ином когнитивном и прагматическом контексте. Именно в процессе интерпретации и решения конкретных проблем моральной жизни происходит верификация этической теории, обнаруживается функциональность, практическая пригодность одних этических теорий и концептов и несостоятельность или бесплодность других, конкретизируются и уточняются философские представления о морали.

6.2. Корпоративная этика

Специфика деловых отношений, закономерности поведения людей в больших организованных группах начинают изучаться в социологии с конца XIX в.[1], а результаты философско-социологических исследований проблем корпоративности важны не только для понимания внутрикорпоративных отношений и роли нравственности в этих отношениях, но и для более глубокого осмысления процессов, происходящих в обществе. Дело в том, что в современном обществе наряду с активизацией процессов добровольного объединения людей для неформального общения и взаимопомощи (примером чего являются социальные сети, волонтерские движения) наблюдается и другой процесс — процесс корпоративизации. Модель социального объединения, по которой выстраиваются современные бизнес-корпорации[2], все больше распространяется на все типы официальных социальных организаций (политические партии, общественные движения, СМИ, образовательные и медицинские учреждения, церковь, организации сферы услуг и т.д.). Одни говорят о современном корпоративном ренессансе как процессе, благотворном

[1] См., например: *Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда. Метод социологии. М. : Наука, 1991; *Теннис Ф.* Общность и общество. Основные понятия чистой социологии. СПб. : Владимир Даль, 2002.

[2] Термин «корпорация» (от лат. corporation объединение, сообщество) используется в широком смысле для обозначения объединения, союза, создаваемого на основе профессиональных или сословных интересов, и в узком, экономическом и юридическом смысле — для обозначения формы акционерного общества, основанной на акционерном капитале.

для развития институтов, другие — как о главной опасности для них. Чикагский социолог Дж. Коулмен[1] не уставал повторять, что динамику изменений в современном обществе определяют не индивидуальные акторы, а корпоративные (организации). В то же время Ю. Хабермас, Г. Шиллер, Дж. Грей, У. Эко и др., указывая на такие сопровождающие корпоративизацию явления, как нарастание авторитарности, свертывание демократических институтов, усиление церкви и др., называют ее рефеодализацией, а К. Лэш в «Восстании элит» — неотрайбализмом. «Еще совсем недавно, — пишет А. Ю. Согомонов, — в 1960-е — 70-е гг. — западные корпорации считались серьезным вызовом («социальной угрозой») рыночному обществу с его принципами индивидуальной свободы и laissez faire («либеральный антикорпоративизм»). И лишь в условиях высокой современности корпоративная модель реструктурирования социального пространства перестала восприниматься западной культурой (если не принимать в расчет научную литературу откровенно левого толка) алармистски. Более того, эта модель социального формотворчества принимается не только как эффективная и рациональная, но и как наиболее адекватная наступившим новым временам»[2]. В периоды глобальных социальных реорганизаций, кризиса институтов объединение людей в общности может оказаться спасительным для них.

Каковы же основные черты корпоративной модели отношений, каким образом устроены и регулируются моралью отношения в организациях этого типа?

Отношения на небольшом, находящемся в частной собственности и управляемом ее владельцем предприятии, хотя и являются деловыми, тем не менее не могут не быть личными; они носят прозрачный характер, поэтому нравственные оценки применимы и к каждому работнику, и к коллективу в целом, как это имеет место и в частной жизни. Отношения между работниками в крупных компаниях, корпорациях носят в значительной мере безличный характер: управляются эти компании чаще всего менеджерами, нанимаемыми акционерами, многие работники и менеджеры (не говоря уж об акционерах) не знают друг друга лично, личное управление заменяется организационными структурами, правилами.

[1] См.: *Coleman J. S.* The Asymmetric Society. Syracuse : Syracuse univ. press, 1982.

[2] *Согомонов А. Ю.* Университет versus профессий // Новое самоопределение университета: Ведомости. Вып. 33 / под ред. В. И. Бакштановского и Н. Н. Карнаухова. Тюмень : НИИ ПЭ, 2008. С. 27.

Корпорация считается прозрачной организацией, но ее «прозрачность» относительна: степень раскрытия финансовой информации для государства и других органов определяется законом, национальными и международными стандартами, обязательства перед внешними партнерами и внутри организации тоже регламентированы, но весь комплекс внутрифирменного управления и внутрифирменных отношений относится, как правило, к коммерческой тайне. Корпорации — это автономные, закрытые организации, это неприступные бастионы, «государства в государстве», не позволяющие вмешиваться в свою внутреннюю жизнь[1]. Не отрицая права фирм на защиту определенных видов информации, Р. Т. Де Джордж формулирует два принципа, составляющих моральную основу для раскрытия корпоративной информации: «1) каждый человек имеет право на информацию, которая ему необходима для честного участия в сделке; 2) каждый человек вправе располагать сведениями о тех действиях других людей, которые способны серьезно и отрицательно повлиять на него»[2].

Отношения в корпорации выстроены иерархически: вертикальная соподчиненность, жесткий внутренний порядок, формализация (административными документами и служебными инструкциями определяются четкое распределение функций и правила поведения), структурированы полномочия, ответственность и отчетность (каждый знает, перед кем и за что отчитывается и за что стимулируется).

В корпорациях царит управленческий диктат, произвол: размер зарплат, бонусов и прочих выплат — один из самых больших «секретов фирмы», государство регулирует только минимальный уровень почасовой оплаты (в России государством устанавливается минимальная месячная оплата труда). Немецким социологом Р. Михельсом[3] был сформулирован «железный закон олигархии». Согласно этому закону любая организация, и демократическая организация здесь не является исключением, имеет тенденцию к созданию таких структур господства, которые выводят из-под контроля со стороны рядовых членов организа-

[1] Общеизвестно, что корпорации с большой неохотой раскрывают информацию и стремятся засекретить все, что только могут, иногда нашими компаниями засекречивается даже наличие корпоративного кодекса.

[2] *Де Джордж Р. Т.* Деловая этика : в 2 т. СПб. : Ин-т «Экономическая школа»; М. : Изд. группа «Прогресс», 2001. С. 518—519.

[3] См.: *Michels R.* Zur Soziologie des Parteiwesens in der modernen Demokratie. Untersuchungen über die oligarchischen Tendenzen des Gruppenlebens. 4-e ergänzte Auflage mit Einführung von F. R. Pfetsch. Stuttgart, 1989.

ционную верхушку и позволяют ей не только уклоняться от общих требований, но и, наоборот, навязывать подчиненным свои представления. Даже в организациях, где по закону или по уставу члены организации определяют ее политику, функционеры, действуя от лица членов организации, проводят политику, не отвечающую интересам большинства, а рядовые члены организации в большинстве случаев повлиять на нее не могут. З. Бауман, Дж. Грей, Л. Зидентоп, Э. Фромм, Ю. Хабермас и другие авторы также высказывались по поводу социальной незащищенности наемного работника в современной организации, а также проблем, связанных с реализацией человеческого, нравственного потенциала личности в сфере труда.

В корпорациях используется любая возможность для ограничения деятельности профсоюзов, профессиональных ассоциаций, а в современных условиях некоторые сетевые компании отчаянно сопротивляются появлению профсоюзов в своих организациях. Функции защиты работников, которые прежде выполнялись профсоюзами, частично берут на себя службы по работе с персоналом, но нередко эти функции повисают в воздухе. Руководство всячески сопротивляется борьбе работников за свои права на основе самоорганизации (коалиции и др. формы), его цель — любыми путями не допустить объединения работников.

Многие компании очень ревниво относятся к своим работникам, следят за тем, чтобы сотрудник и его ближайшие родственники не были связаны каким-либо образом с конкурирующей компанией, поставщиками или заказчиками, не поощряется работа на стороне.

Компании принимают решение относительно «индивидуальной миссии», «нишевой» идентичности, своего «места» в ряду аналогичных организаций и нравственной миссии компании в обществе[1]. Для того чтобы вдохновить работников, формулируются цели компании, представляющие собой краткие заявления о видении ее будущего[2].

[1] Например, миссия компании *Merk&Co., Inc.*: «Миссия *Merk* заключается в предоставлении обществу высококачественных товаров и услуг, осуществлении инноваций и принятии решений, с помощью которых улучшается жизнь людей и удовлетворяются запросы потребителей, а также в предоставлении сотрудникам интересной, наполненной смыслом работы и возможностей для роста и обеспечении значительного возврата инвесторам вложенных средств». (См.: *Дафт Р.* Уроки лидерства. М. : Эксмо, 2006. С. 382).

[2] Например, цели компании Motorola: «Стать ведущей в мире компанией», Sony Corporation (в середине 1950-х гг.): «Стать компанией, которая получит известность благодаря изменению всемирного имиджа Японии как производителя низкокачественных продуктов»; Samsung Group (в конце 1990-х, когда она еще не выпустила ни одного автомобиля): «Войти к 2010 г. в десятку ведущих в мире автопроизводителей»; Coca-Cola: «"Coca" должна быть под рукой у каждого жителя планеты»; Komatsu: «Опередить Caterpillar» (два ведущих и конкурирующих производителя тяжелой техники — тракторов, бульдозеров и др.) (см.: *Дафт Р.* Уроки лидерства. С. 371—372).

Для корпораций характерен корпоративизм, коллективный эгоизм: несмотря на все заявления о социальной ответственности, корпоративный интерес — прежде всего: агрессивная борьба за ресурсы, за рынки сбыта, с конкурентами, стремление всеми способами свести к минимуму налоги, препятствие введению новых технологий до тех пор, пока это не угрожает их конкурентоспособности[1].

Доминирующим инструментом усиления внутрикорпоративной интеграции является в настоящее время идеология общей корпоративной культуры: «мы — одна семья» (в теории управления — концепция с красноречивым названием «культурный менеджмент»). Суть ее в следующем: поскольку судьба работников тесно связана с судьбой организации, поддержание репутации, доброго имени организации является предметом общей заботы и ответственности работников.

При многообразии внутренних «архитектур» построения организационных культур, они имеют общие черты: ценности культур задают основатели компании или ее руководство; при наборе персонала учитывается не только профессиональная компетентность, но и соответствие «организационной культуре»; ценности «культуры» закрепляются в кодексах корпоративного поведения, где они конкретизируются в нормах, правилах, стандартах; кроме формализованных существуют еще и неформальные, неявные правила взаимоотношений, которые можно обнаружить только методом включенного наблюдения, вступая во взаимоотношения (Ст. Роббинз описывает семь основных характеристик «неявной культуры»[2]). «Ценности» организационной культуры закрепляются в видимых символах организации, историях и легендах, повествующих о ее «героях» и «антигероях», ритуалах организации (публичные поощрения, корпоративные вечеринки и др.). Так, корпоративные вечеринки выполняют функцию ритуала единения: они поощряют и оживляют чувства, которые объединяют людей, поддерживают командный дух, сокращают дистанцию между руководящим звеном и персоналом. Создается видимость,

[1] Эти вопросы подробно рассматриваются в кн.: *Martino G. F. De* The Economist's Oath. On the Need for and Content of Professional Economic Ethics. N.Y. : Oxford univ. press, 2011, Part I.

[2] См.: *Роббинз Ст.п.* Основы организационного поведения. М. : Вильяме, 2006. С. 320.

что многие вопросы можно решить не только с непосредственным начальником, но и с более высоким, и таким образом увеличивается дистанция между подчиненными, ослабляются горизонтальные связи за счет укрепления вертикальных.

Для поддержания ценностей организации, кодекса создается специальная инфраструктура (конфликтные комиссии, этические комитеты, система внутрифирменного информирования, «горячий телефон» и др.), выполняющая функции просвещения, консультирования, медиации, аудита.

Термин «корпоративная этика» употребляется в разных значениях. Во-первых, в оценочном значении — как высокие моральные стандарты и отвечающие этим стандартам внутриорганизационные отношения и отношения организации со стейкхолдерами (персоналом фирмы, акционерами, поставщиками, клиентами, жителями населенного пункта, где размещается компания, и т.д.), группами лиц, на которые оказывает влияние деятельность организации.

Во-вторых, как особый способ нравственного регулирования деловых отношений в крупных организациях с анонимными отношениями, как один из инструментов поддержания или изменения организационной культуры.

В-третьих, под корпоративной этикой понимается дисциплина прикладной этики, которая изучает нравственные аспекты отношений в корпорациях, их ценностно-нормативное содержание и механизмы воплощения сформулированных обществом нравственных требований и стандартов в реальные организационные отношения. Корпоративная этика исследует специфику институционального регулирования в организациях, место морального регулирования в системе различных способов нормативного регулирования. Она изучает распределение и формы реализации нравственной ответственности в корпорации; служебные аномалии (фаворитизм, непотизм, моббинг, харассмент и др.), их причины, следствия и пути преодоления; виды дискриминаций в организациях, методы их профилактики и борьбы с ними; структурные и личностные причины административных злоупотреблений; а также занимается этическим обоснованием границ вмешательства в личную жизнь работника, разработкой методов защиты его прав в организации; исследует проблемы делового общения, связанные с различиями национальных деловых культур, и методы их решения и др.

Организация — это объединение людей, которое функционирует на относительно постоянной основе в рамках экономической системы и занимает определенное место в системе производства общественных благ (материальных или духовных): промышленные и торговые предприятия, учебные заведения, церкви, больницы и т.д. Ричард Дафт[1] делит организации на коммерческие, целью которых является прибыль, и некоммерческие, целью которых он называет влияние. Юридическая регистрация организации означает ее легализацию, подтверждение того, что ее деятельность с точки зрения права допустима.

С работниками организации заключается трудовое соглашение, тоже имеющее правовой характер. Работники занимают разное положение в организации, выполняют различные функции, вертикальные и горизонтальные связи между ними упорядочивают должностные инструкции, уставы, другие нормативные документы. Однако в основе делового соглашения — нравственный подтекст: человек должен выполнять взятые на себя обязательства, обещания. Этот подтекст еще отчетливее выражен при других, не правовых, способах легитимации делового соглашения — в случае зафиксированного на бумаге, подписанного, но не заверенного нотариусом договора, и в еще большей мере в случае заключенной устно договоренности, которая только и держится на моральных обязательствах. Как заметил К. Маркс, о социальной группе (коалиции) можно говорить тогда, когда группа в лице своих представителей не только защищает свои экономические интересы, но и начинает бороться за интересы и развитие самой группы[2].

Взаимовыгодность сотрудничества — это утилитарная цель общественного объединения, но ценность сотрудничества к этой цели не сводится[3]. Общение, состязательность, обмен идеями

---

[1] *Дафт Р. Л.* Теория организации. М. : ЮНИТИ-ДАНА, 2006. С. 14.

[2] См.: *Маркс К.* Нищета философии // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., 2-е изд. М. : Политиздат, 1955. С. 181—185.

[3] К пониманию организации как самоцели Т. Парсонс пришел, пытаясь разрешить так называемую гоббсову проблему порядка: почему опыт реальных войн не подтверждает гипотезу Т. Гоббса о полном в таких случаях нормативном хаосе? Никакого хронического состояния войны всех против всех никогда не наблюдалось, войны ведутся не индивидами, а организованными социальными группами, а насилие и обман, сколь ни велико было бы их распространение, никогда не устраняли полностью способность людей к объединению, не становились общим правилом. Как это происходит, на чем основывается сотрудничество людей друг с другом? Гоббс предлагал во имя общей безопасности и самосохранения «общественно-договорный» отказ людей от индивидуальной автономии в пользу суверена, который бы принудительно поддерживал общественный порядок (в том числе и нравственный). В работе «Структура социального действия» Парсонс приходит к следующему выводу: если отношения в обществе построены целерационально, на соотнесении целей и средств, то общность, объединение людей, существует не для какой-то рационально определяемой цели, она сама по себе является ценностью. Сообщество, считал он, решает «гоббсову проблему» путем установления консенсуса относительно общих ценностей.

и опытом значительно интенсифицируют деятельность людей, интеллектуально и эмоционально обогащают, тонизируют. Совместный труд, общая задача связывают людей узами групповой солидарности, чувством ответственности за общее дело. Главное в организации — это люди с их знаниями, навыками, ценностями, причем, некоторые из них составляют бесценный капитал организации. Специалист по теории организаций Р. Дафт[1] выделяет в качестве так называемого «технического ядра» организации совокупность тех работников, которые в организации выполняют основную работу и которые определяют ее лицо.

Черстер Барнард, опытный руководитель-практик, написал одну из первых книг по теории управления — «Функции руководителя: власть, стимулы и ценности организации» (1938), где утверждал, что жизнеспособность и эффективность организации во многом зависят от преданности ей работников и глубокой веры в ее цели. Вера в цели организации предполагается, конечно же, прежде всего в таких идеологических организациях, как религиозные организации, партии, но Ч. Барнард настаивает, что вера должна объединять людей и в неидеологических организациях. Со ссылкой на Платона, который высказывал аналогичную мысль о государстве, Ч. Барнард писал: организация, ради которой никто не готов чем-либо пожертвовать, нежизнеспособна[2].

Одну из задач руководителя Ч. Барнард видел в создании, с одной стороны, справедливых, а с другой — комфортных условий для работы, поддержании в членах организации готовности к сотрудничеству. Как практик, Ч. Барнард делился своим опытом: для поддержания благоприятной атмосферы в коллективе руководителю бывает необходимо отказывать в приеме на работу некоторым очень работоспособным людям и принимать менее способных, но обладающих талантом общения. Существуют некие непосредственно, интуитивно постигаемые ценности совместного коллективного бытия, которые поддерживают кооперацию, но не охватываются беспристрастными критериями справедливости, соответствия вклада и вознаграждения.

[1] *Дафт Р. Л.* Теория организации. М. : ЮНИТИ-ДАНА, 2006. С. 19.

[2] См.: *Барнард Ч.* Функции руководителя: власть, стимулы и ценности в организации. Челябинск : Сициум ; ИРИСЭН, 2009. Там же он говорил об осторожности при использовании материальных стимулов, которые нередко становятся источником конфликта интересов (в частности, об этом он говорил относительно общей суммы вознаграждения на коллектив); о важности использования нематериальных стимулов, к которым также необходимо подходить взвешенно, поскольку повышение чьего-либо престижа означает снижение престижа кого-то другого и др.

Формальные и неформальные отношения в организации. Специфика формальных отношений. Нравственные отношения в организациях (корпоративный этос, если речь идет о корпорациях) — это отношения, которые возникают между работниками в процессе совместной деятельности по реализации общей цели, в связи с выполнением ими функциональных обязанностей. В процессе совместной деятельности в организациях складываются межличностные отношения. Эти отношения могут быть формальными и неформальными. Э. Дюркгейм заметил, что чем более примитивной является социальная организация, тем теснее в ней формальные отношения переплетены с неформальными (как это имеет место, например, в цеховых организациях Средневековья или в семейном бизнесе). Члены семьи доверяют друг другу, относятся друг к другу честно и с уважением; личное отношение, привязанность, любовь в таких коллективах служат главными побуждениями в отношениях друг к другу. Но те отношения, которые служили основанием солидарности и доверия в период становления деловых отношений, сдерживают развитие зрелых организаций. Непотизм (семейственность, «кумовство») чреват фаворитизмом, незаслуженными привилегиями одних и неоправданными жертвами со стороны других, он снижает требовательность к профессиональной компетентности и контролю, приводит к рассогласованию социальных статусов (компетентность — власть — богатство), что в моральных терминах оценивается как несправедливость. По этой причине слишком близкие, интимные отношения между работниками (любовь, дружба) в организациях, как правило, не приветствуются, или по крайней мере находятся под подозрением. К отношениям, которые благоприятствуют сотрудничеству, относят товарищеские и приятельские отношения.

Спецификация деловых[1] отношений как особого типа связей между людьми осуществлялась в социологии. Основоположник немецкой социологии Ф. Теннис в работе «Общность и общество» («Gemeinschaft und Gesellschaft», 1887) различает и описывает два типа связей между людьми, которые позже американским социологом Ч. Х. Кули будут названы первичными и вторичными. Первый тип связей — это связи, для которых ха-

[1] Английский термин business (дело, занятие) на русский язык переводится двояко: во-первых, в узком смысле, как предпринимательская деятельность, а во-вторых, в широком смысле — как любой вид общественно-полезной деятельности. В учебнике Р. Т. Де Джорджа рассматриваются в основном проблемы этики бизнеса, но включены также темы по корпоративной, профессиональной, управленческой этике, поэтому в этом случае перевод «деловая этика» точнее, чем «этика бизнеса».

рактерны естественность, согласие, взаимопонимание и духовная общность, даже душевность, и которые возникают в изначальных сообществах между людьми, связанными узами родства и общностью местоположения (родство, соседство и дружба). «Общность крови» и местоположения, писал Ф. Теннис, формируют и общность духа. Затем отношения усложняются, выделяются отношения товарищества и господства, эти отношения могут быть и смешанными. Отношения типа Gesellschaft близки к товарищеским, но их сплачивает не эмоциональная связь между людьми, а рациональная — договор. Они, по Теннису, характерны для таких совокупностей, как классы и конкретные общества. Эти совокупности опосредуют корпорации. Корпорация представляет собой союз, все входящие в корпорацию члены ощущают себя как некоторое единство, целостность (Gemeinschaft). В процессе дальнейшего прояснения содержания концептов *Gemeinschaft'a* и *Gesellschaft'a* и различий между ними (Х. Плеснер, М. Вебер, Т. Парсонс, Х. Фрайер, Н. Элиас и др.) было немало сделано для выявления специфики формальных и неформальных отношений и роли морали в их упорядочивании.

Большой вклад в спецификацию деловых отношений и этику деловых отношений был сделан французским социологом Э. Дюркгеймом. Источником морали он считал общество, а источником морального долженствования в группе — общение в ней. В работе «О разделении общественного труда» (1893) Э. Дюркгейм приходит к выводу, что с усложнением общества, углублением разделения труда, дифференциацией и специализацией функций мораль (общие ценности и нормы, чувство солидарности, общее чувство человеческого достоинства) оказывается единственной связью, объединяющей всех людей. Государство он считал слишком тяжелой машиной, «которая годится только для общих и простых работ. Ее всегда однообразная деятельность не может приспособляться к бесконечному разнообразию частных обстоятельств. Она поневоле все придавливает и нивелирует»[1]. В условиях урбанизации, возрастающей социальной мобильности роль семейных и религиозных групп изменилась, они в значительной мере утратили интегрирующие функции. Эти функции, считал Э. Дюркгейм, а также функции защиты индивида, как от чувства одиночества, так и от чрезмерных притеснений со стороны государства, все больше переходят к «буферным» социальным группам — прежде всего профессиональным группам (трудовые коллективы возникали на профессиональной основе). Специализированные группы, средневековые корпорации, включали в себя не только рабочих, но и предпринимателей. Они выполняли как экономические функции (решения об условиях труда, его оплате и т.п.), так и социальные: регламентировали права и обязанности предпринимателей и рабочих, профессиональные обязанности, распределительные отношения, а профессиональные ассоциации упорядочивали отношения экономической конкуренции (запрещалось, например, переманивать покупателя, который рассматривает товар другого продавца). С исчезновением средневековых профессиональных ассоциаций, замечает Дюркгейм, эти функции повисли в воздухе, не возникло институтов, которые бы взяли их на себя, начался период нерегулируемой конкуренции, аномии.

[1] *Дюркгейм Э.* Самоубийство. Социологический этюд. СПб., 1912. С. 524.

Деловые отношения — это функциональные, инструментальные, отношения, участие в которых рассматривается как способ получения каких-то благ. М. Вебер описывает эти отношения как целерациональные, построенные на соотнесении целей и средств, Ф. Теннис — как *gesellschaft'ные*[1]. К этим отношениям можно отнести и отношения в сфере бизнеса, и профессиональные отношения, и отношения в организации. Бизнес существует как своекорыстная рыночная деятельность, но она реализуется посредством конкретной предметной деятельности: для того, чтобы получить прибыль, необходимо произвести и продать нужные людям товары и услуги. В процессе производства люди вступают между собой в различные отношения. Поэтому мы можем выделить а) собственно экономические отношения б) взаимоотношения в профессиональной среде и в) взаимоотношения в трудовом коллективе, целью которых является сам коллектив как инструмент достижения целей и как самоцель. Т. Парсонс обращает внимание на специфику профессиональной деятельности: она отличается и от своекорыстного поведения на рынке, и от того типа отношений, которые присущи семье. Профессиональные роли универсальны, для профессиональной деятельности характерна функциональная специализация, аффективная нейтральность, ориентация на коллектив. А отношения в коллективе налагают на его членов определенные обязательства и не могут быть сведены к чистому рациональному поведению, расчету[2].

[1] Во «Ведении в социологию», оценивая веберовскую типологию социальных действий, Ф. Теннис целерациональное действие относит к *Gesellschaft'y (обществу),* а аффективное, традиционное и ценностно-рациональное считает соответствующими *Gemeinschaft'y (общности).*

[2] См.: *Филиппов А. Ф.* Между социологией и социализмом: введение в концепцию Фердинанда Тенниса // *Теннис Ф.* Общность и общество. Основные понятия чистой социологии. СПб. : Владимир Даль, 2002. С. 445.

В работе «Социальная система» Т. Парсонс предлагает классификацию так называемых «типовых переменных» определения роли: аффективность / аффективная нейтральность; ориентация на себя / ориентация на коллектив; универсализм / партикуляризм; достигнутый результат / приписанный статус; специфичность / диффузность. Эта классификация дала толчок к более конкретной дифференциации интимно-личностных, первичных, и деловых, вторичных, отношений.

Интимно-личностные отношения воспринимаются как самоценные, а личность другого человека — как цель, в то время как деловые отношения — это предметно-опосредованные, инструментальные, функциональные отношения. Интимно-личностные отношения Т. Парсонс назвал диффузными, для них характерно тематическое разнообразие выполняемых действий, в то время как деловые отношения отличают высокая мера специализации действий, узкий тематический круг действий и взаимодействий. Для первичных отношений необходимо личное знакомство, непосредственность взаимодействия общающихся (лицом к лицу), сильная идентификация с партнерами, эмоциональная окрашенность отношений, подлинность, с точки зрения нравственности, мотивации (отношение к другому как к цели). Для деловых же отношений характерны инструментальный характер мотивации, в большей или в меньшей мере, но слабее, чем в интимно-личностных отношениях, выраженная идентификация с партнерами, официальность, в некоторых случаях даже анонимность отношений (в многотысячных современных организациях многие не знают друг друга лично). В интимно-личностных отношениях спонтанность преобладает над регламентацией, они являются неформальными, как выражаются социологи, текучими. Демонстративные нарушения норм этикета как раз подчеркивают особую близость общающихся партнеров. Деловым отношениям присуща бóльшая формальность, более подробное, более строгое нормативное регулирование.

Для понимания структуры нравственных отношений в деловой сфере имеет смысл проводимое А. П. Скрипником разделение моральных обязанностей на прямые, или непосредственные, и дискреционные[1] (от лат. discretio — разделение, разница; дискреционный — предоставленный собственному усмотрению).

Нанимаясь на работу, люди возлагают на себя определенные функции, берут обязательство выполнять ту деятельность, которая оговорена в трудовом соглашении или должностной инструкции и какую требует их положение внутри организации. Подпись

[1] См.: *Скрипник А. П.* Этика. М. : ПРОЕКТ, 2004. Тема 9. С. 239.

под трудовым договором означает согласие работника с его условиями и обещание его выполнять. Это прямые, основные обязанности, за исполнением которых специальными службами осуществляется контроль, а в случае необходимости применяются санкции, вплоть до увольнения или привлечения к административной и даже уголовной ответственности. Без добросовестного выполнения членами организации своих профессиональных обязанностей она не сможет сохранять конкурентоспособность. Но в ординарных случаях никакого специального контроля за деятельностью работника чаще всего не требуется. На это обращал внимание Э. Дюркгейм: роль так называемых «додоговорных начал» деловой активности выполняют общие нормы нравственности, поскольку совокупная персональная нравственная ответственность каждого морального субъекта простирается значительно дальше предмета трудового соглашения. Нормы общей морали, воплощенные в индивидуальной нравственности работника, не будучи сами предметом договора, управляют его исполнением, вплоть до устранения необходимости в специальной инстанции, которая гарантировала бы соблюдение договоров (как в свое время «слово русского купца» или так называемое «техасское рукопожатие»). Индивидуальная мораль работника выполняет функции своего рода арбитражного суда, контролирующего исполнение договорных обязательств.

К дискреционным обязанностям относятся действия, которые добровольно, по собственному усмотрению осуществляются работником (улучшение санитарно-гигиенических условий труда, участие в общественной жизни организации и т.п.). Если работники не будут выполнять свои прямые обязанности, деятельность организации прекратится. От невыполнения дискреционных обязанностей она не прекратится, но подобные действия благоприятно влияют на нравственно-психологическую атмосферу и положение дел в организации. В случае же конфликта между прямыми и дискреционными обязанностями приоритет должен отдаваться прямым обязанностям.

Личностно-непосредственные отношения (приятельство, дружба, любовь) складывались в первичных группах (семья, группа ровесников, соседская община), во вторичных группах в рамках отношений сотрудничества формировались товарищеские отношения. Товарищеские отношения И. С. Кон[1] описывает следующим образом. Это отношения, которые складываются на основе совместной деятельности в силу принадлежности лю-

[1] См.: *Кон И. С.* Дружба. Этико-психологический очерк. 2-е изд. М. : Политиздат, 1987.

дей к одному и тому же коллективу. Трудовой коллектив, как и семью, в которой люди рождаются, они чаще всего не выбирают: они выбирают профессию и место работы, и по необходимости оказываются в одной группе с другими людьми. Для товарищеских отношений симпатии желательны, но не обязательны. Эти отношения предполагают внимание к коллегам, взаимопомощь, безусловную честность и принципиальность. Между коллегами не всегда существуют приязненные, эмоционально теплые отношения, но товарищеские отношения исключают склоки, сплетни, подсиживания.

Приятельские отношения могут складываться как в частной, так и в деловой сфере. Это отношения, которые возникают на основе личной симпатии, но для которых не характерна потребность в постоянном общении, как, например, при дружеских отношениях. Приятельские отношения поддерживаются периодическими случайными контактами, мелкими взаимными услугами и могут при определенных обстоятельствах перерасти в дружбу. Они выражаются в доброжелательном отношении людей друг к другу, что исключает равнодушие, злонамеренность, ложь.

Нравственное регулирование межличностных отношений в организациях. Правила, которые упорядочивают отношения внутри организации, отражают состояние взаимной зависимости людей, то обстоятельство, что вследствие разделения труда люди нуждаются друг в друге. «Мы кооперируемся, — писал Э. Дюркгейм, — потому что мы этого хотели, но наша добровольная кооперация создает нам обязанности, которых мы не хотели»[1]. Условия кооперации учитывают не только ситуацию на момент согласования правил, но и предусматривают возможное изменение обстоятельств, те конфликты и разногласия, которые потенциально еще только могут возникнуть. Обобщая опыт, выходящий за пределы индивидуального опыта, продолжал Э. Дюркгейм, соглашения включают и такие нормы, необходимость и важность которых для людей не очевидна, и потому они навязываются принудительно, в том числе и с помощью институтов, в частности, права.

Взаимоотношения между людьми в организации регламентируются различными способами: правом, моралью, этикетом, административными и другими социальными нормами. Задача этого регулирования — превратить коллектив работников в единое целое, обеспечить взаимопонимание и согласие. Потребность

[1] *Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда. Метод социологии. М. : Наука, 1991. С. 202.

во внутренней интегрированности корпорации выражает принцип солидарности. Но солидарность — это структурный принцип. Гармония, солидарность, общее благо не могут быть непосредственными целями нравственного поведения, это стратегические, постоянные цели, регулятивные идеи, по Канту, которые, как маяки, освещают поле поиска. А вот справедливость является важнейшей целевой ценностью, она обеспечивает социальный мир и удовлетворение законных интересов каждого. Со стороны работников этот принцип проявляется в лояльности к своей организации. Лояльность основана на чувстве общности и выражается в готовности внести свой вклад в общее благо[1].

Общение, непосредственное взаимодействие партнеров, регулируется прежде всего нормами морали и этикета. Этикетные модели уважительного поведения направлены на поддержание взаимодействия, повышение групповой сплоченности. Следование формальным правилам этикета позволяет не только выразить свое отношение к партнеру, но и скрыть его, что необходимо в случае неприязни и особенно важно в случае необоснованной неприязни к коллеге. Хельмут Плеснер в работе «Границы *Gemeinschaft'a*. Критика социального радикализма» (1924), пожалуй, первым обратил внимание на то, что не только уважительное поведение, но и холодное, дистанцированное, тактичное отношение является важным ресурсом в арсенале средств, снижающих конфликтность отношений. Позже американский социолог И. Гофман в работе «Ритуал интеракции. Эссе о поведении лицом к лицу»[2] выделил два типа ритуалов этикета: «презентационные ритуалы» (уважительного поведения) и «ритуалы уклонения (избегания)». Мы не можем предвидеть всех последствий поступка, учесть все обстоятельства при принятии решения, быть до конца уверенными в том, что выбранное решение — наилучшее. Ритуалы избегания позволяют ограничить степень вовлеченности индивидов во взаимодействие, снизить риск неверного решения и таким образом избежать взаимонепонимания, конфликтов.

Мораль тоже помогает жить в условиях незнания, дефицита информации. Джордж Мур, основатель метаэтики, в «Принципах этики» объяснял, почему в случае сомнения мы должны следовать моральным нормам: потому что это гарантирует, что общая сумма добра будет по крайней мере не меньшей, чем при выборе любой другой альтернативы. Однако в повседневной жизни, за-

[1] См.: *Сутор Б.* Политическая этика и экономическая этика. М. : ФАИР-ПРЕСС, 2001. С. 103.

[2] *Goffman E.* Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behavior. N.Y. : Doubeday Anchor, 1967. 2-nd ed. L. : Allen Lane, 1972.

мечал Кант, человек не так уж часто встречается с ситуациями, где ему предоставляется возможность проявлять свои лучшие нравственные качества. Люди чаще всего нуждаются «не в великодушии и честности, а в любезности и скромности в обхождении». Этикет обязывает к сдержанности, вежливости, корректности и таким образом создает ту атмосферу, которая поддерживает нравственность. Именно потому, что авторитет морали в обществе непререкаем, писал Кант, этикетные нормы выдают себя за моральные, «создают видимость добродетели». За этикетом стоит сила моральных норм. Следуя этикетным нормам, мы ощущаем сопричастность высокому, морали, что свидетельствует о том, что «моральные добродетели являются предметом любви»[1].

Экономист М. Олсон в своей социологической работе «Логика коллективных действий[2] показал, что существует принципиальное различие между взаимодействием индивидов в больших и малых группах. В небольшой группе все могут контролировать друг друга и добиваться соблюдения взаимности. Чем больше группа, тем незаметнее вклад каждого в общее благо и тем труднее контролировать отдельных членов группы. М. Олсон обратил внимание на проблему «безбилетника», характерную для больших групп: у индивида, пользующегося общими благами, в больших группах появляется возможность уклоняться от своих обязанностей, не нести расходы на эти блага, в результате чего за него вынуждены платить другие. Эта ситуация в теории игр описывается дилеммой заключенного, где доказывается, что все могут улучшить свое положение только в том случае, если сообща будут соблюдать правила. В то же время кто-то может быть заинтересован в том, чтобы быть единственным нарушителем правил и получить еще больше преимуществ.

В зависимости от степени личной моральности индивида возможны разные моральные позиции. Понимая связь между общественным и личным интересом, он может осознанно действовать нравственно, превращая общий интерес в личный. Он может действовать нравственно лишь тогда, когда и другие

[1] Свое представление об этикете и его соотношении с моралью И. Кант изложил в нескольких небольших фрагментах, идентичных по содержанию. См.: *Кант И.* О добродетелях обхождения (Приложение к «Метафизике нравов») // *Кант И.* Сочинения : в 6 т. М. : Мысль, 1965. Т. 4. Ч. 2; *Кант И.* Лекции по этике. М. : Республика, 2000. Гл. VШ, пар. 12 («О светских добродетелях»); *Кант И.* Антропология с прагматической точки зрения // *Кант И.* Собр. соч. : в 8 т. М. : Чоро, 1994.. Т. 7. С. 169—171.

[2] См.: Олсон М. Логика коллективных действий. Общественные блага и теория групп / пер. с англ. Е. Короленко. М. : ФЭИ, 1995.

или большинство действуют так же. Наконец, понимая, что все должны соблюдать правила, он все же для себя делает исключение и стремится извлечь дополнительные выгоды из этого положения. Задача корпоративной этики заключается в том, чтобы обеспечить соблюдение моральных норм работниками двух последних категорий.

Там, где внешний контроль невозможен, отдельный субъект должен быть готов взять этот контроль на себя, сделать общее правило своим мотивом и следовать ему даже тогда, когда последствия действий ему неприятны и невыгодны. Рассчитывать, что так будут поступать все, утопично. Принудить к этому могут либо рациональные аргументы, опирающиеся на убеждения, либо религиозная вера, либо принуждение через соглашение, кодекс. Кодекс дает отдельному индивиду гарантию того, что и большинство других будут соблюдать согласованные правила. Задача детальной регламентации поведения посредством кодекса — максимально ослабить зависимость общего коллективного результата деятельности от степени личной сознательности и добросовестности работников. Особенно актуально это тогда, когда сложно либо вообще невозможно определить цели и вклад каждого.

Корпоративная этика— этика институциональная. Конкретные моральные предписания формулируются сообществом (группой, корпорацией) и рационально выводятся из целей сообщества. Б. Сутор описывает институты следующим образом: «**Институты** [*выделено автором — Т.П.*] представляют собой нечто большее, чем отдельные нормы (конвенции, законы); они являются как бы связкой таких норм, культурно-социальными структурами, имеющими целью длительно регулировать и нормировать определенные социальные отношения, которые повторяются как основные процессы социальной жизни и поэтому требуют определенной стабилизации... Они устанавливают индивидуумам границы и задают ориентацию, придавая тем самым сосуществованию людей определенную регулярность и уверенность»[1]. Хотя институты и не могут заменить индивидуальную мораль, они могут поддержать ее. Кодекс корпоративной этики для внешних игроков является свидетельством того, что, принимая на себя дополнительные моральные обязательства, корпорация в полной мере осознает свою моральную ответственность, что положительно влияет на имидж организации и может быть ходом игры

[1] *Сутор Б.* Политическая и экономическая этика // *Сутор Б.* Политическая и экономическая этика. *Хоман К. и Бломе-Дреза Ф.* Экономическая и предпринимательская этика. М. : ФАИР-ПРЕСС, 2001. С. 69.

в конкурентной борьбе[1]. Однако для работников данного предприятия кодекс определяет рамки морально дозволенного и недозволенного. Корпоративный кодекс является системой таких ориентиров, которые облегчают принятие конкретных решений, соответствующих ценностям организации. Кодекс может быть и инструментом давления, если он навязывается сверху и ограничивает права работников, и инструментом самоорганизации, демократизации отношений, конвенцией, соглашением, системой согласованных правил, которые договаривающиеся стороны обязуются выполнять (обычно для нарушителей договоренностей предусматриваются санкции, наказания. Эта новая система правил и ограничений, воплощаясь в поведении, превращается в новые условия деятельности, новую социальную среду. Обсуждение кодекса — это повод задуматься над ценностно-нормативными основаниями взаимоотношений в своей организации. Иногда такие поводы создаются специально. Так, Р. Дафт рассказывает о программе «*Убей глупое правило*» (*Kill a Stupid Rule*) в компании Commerce Bank: «Любой служащий, который обнаружил правило, способное вывести клиента из состояния восхищения, получает 50 долл.»[2].

Для действенности кодекса важен способ его обоснования. Если необходимость выполнения нравственных норм рассматривается не как самоцель, а как средство, обосновывается не их значимостью, самоценностью, а чем-то иным (например, повышением эффективности, увеличением прибыли), нормы не воспринимаются как нечто безусловно обязательное. Важно, чтобы кодексы отражали в своих нормах и принципах такие тенденции, которые оцениваются позитивно, которые люди хотят поддержать. Корпоративные кодексы как согласованные, обязательные и желательные для всех цели и ограничения поведения становятся важным инструментом нравственного регулирования поведения работников в крупных современных корпорациях.

[1] Массовое принятие корпоративных кодексов в нашей стране связано было в первую очередь с тем, что компании стали выходить на мировую арену как частные предприятия. Пока они были государственными, обязательства гарантировались государством. Когда же предприятия приватизировались и стали продвигать свой бизнес на Запад, их обязали принимать корпоративные кодексы, дополнительные моральные ограничения и обязательства, какими обременены все крупные западные предприятия. Если бы наши предприятия их не приняли, они находились бы в более выгодных условиях, чем западные, и таким образом нарушались бы условия честной конкуренции.

[2] *Дафт Р. Л.* Теория организации. М. : ЮНИТИ-ДАНА, 2006. С. 441.

Нравственная ответственность в организациях и механизмы ее реализации. Недобросовестное, некачественное исполнение каким-либо работником своих обязанностей снижает общий результат деятельности, в результате чего страдают все работники, заинтересованные в наилучшем результате. Взаимоотношения в сфере труда во многом зависят от личной моральности работников. Никто, кроме самого действующего лица, не может сказать, работает ли он в полную силу или нет. Часто трудно доказать и сговор между работниками (когда, например, они работают не в полную силу с целью противодействия повышению норм выработки). Чрезвычайно трудно доказать наличие или отсутствие у работника конкретной информации на тот или иной момент времени или ее применение в ущерб другим: применение информации никогда не может быть проконтролировано внешним наблюдателем полностью, контроль за ее добросовестным использованием может полноценно осуществлять только сам обладатель информации. Это тоже вопрос личной порядочности, честности и совести работников. Но совесть относится к той сфере, к которой у контролирующих инстанций нет прямого доступа. Поэтому конечным и приоритетным субъектом нравственной ответственности является индивид.

Однако человек одновременно включен в разные корпорации. Индивид связывает, отождествляет себя с различными социальными сущностями, принимает на себя нравственную ответственность за все те общности, с которыми себя идентифицирует. Работа в двух и более организациях (совмещение работ) практиковалась и раньше, но тогда от работника требовался прежде всего профессионализм, никогда еще не требовалось такой безоговорочной лояльности своей компании, принятия ее норм и ценностей, никогда еще проникновение в сознание работника не было столь глубоким. А. Ю. Согомонов говорит даже о «тихой» культурной революции, которая вывела на авансцену *модульно-корпоративного человека,* «готового жертвовать своими интересами и жизненными притязаниями, а порой даже и идентичностью, во имя принадлежности к той корпорации или тех выгод, которые подобная аффилиация сулит ему, пусть даже и на довольно непродолжительное время»[1].

Эразм Роттердамский называл человека «скрепой мира»: человек представляет собой универсальное единство духа и материи, потустороннего и посюстороннего, смерти и бессмертия. Если бы

[1] *Согомонов А. Ю.* Университет versus профессий // Новое самоопределение университета: Ведомости. Вып. 33 / под ред. В. И. Бакштановского и Н. Н. Карнаухова. Тюмень : НИИ ПЭ, 2008. С. 28—29.

не было человека, писал он, мир духовного и мир материального не соприкасались бы, человек своим существованием связывает их. Это удачный образ: точно так же нравственный субъект связывает своей ответственностью интересы социального целого, своего сообщества, своей корпорации, своей семьи и т.д., пребывая в постоянном поиске баланса этих интересов.

Одной из задач корпоративной этики является повышение моральной ответственности работников не только за результат своей и корпоративной деятельности, но и за благо общества в целом. Совокупность работников как субъектов нравственной ответственности — это рассредоточенный неформальный социальный контроль на предприятиях. Механизмы реализации ответственности в корпорациях институционализируются. Одним из них, например, является институт «сигнализаторства» (разоблачительных заявлений работников), который в западных странах приобретает форму узаконенной формализованной процедуры, со своими правилами, законодательной и общественной поддержкой извне. Так, 27 октября 2010 г. в СМИ сообщалось, что в США сотруднице британской фармацевтической компании *Glaxo* Черил Икарт выплатят 96 миллионов долларов за то, что она сообщила американским властям о технологических нарушениях на фармацевтической фабрике[1]. Это самая большая в истории премия за разоблачительное заявление.

Основным инструментом социального контроля в организации является гласность, общедоступность информации. Для этого создается система внутрифирменного информирования, которая обеспечивает эффективную циркуляцию информации внутри организации. Это такие каналы информирования, как публикации (листовки для сверхоперативной информации, газеты, бюллетени, доски объявлений для текущих новостей), аудиовизуальные средства, «горячий телефон» для прямого взаимодействия руководителей и подчиненных[2], который обеспечивает возможность быстрого прохождения сигналов «обратной связи» (предложений, критических замечаний, жалоб и др.), каналы неформальной коммуникации (личные встречи, ответы на вопросы, приемы, совещания, посещения рабочих мест и др., а также такая форма получения актуальной информации,

[1] См.: $ 96 млн получит британский фармацевт за донос на компанию, где работает. URL: http://www.pravo.ru/interpravo/news/view/41023/.

[2] Так, кодекс компании Procter&Gamble обязывает доводить до сведения руководства обо всех нарушениях других работников. С точки зрения нашей не только деловой, но и национальной культуры, это требование небезупречно в моральном отношении.

как корпоративные слухи, содержащие суждения, оценки, прогнозы).

Моральное регулирование в корпорациях выходит за пределы тех сфер отношений, которые регулируются административными нормами и нормами права. Корпоративный этический кодекс является дополнительной нормативной системой для упорядочивания совместной деятельности в организации. Он артикулирует самые важные ценности и нормы организации, которые должны воплощаться в деятельности сотрудников, социальной и инвестиционной политике предприятия, политике по управлению персоналом; он ориентирует всех сотрудников организации, принимающих решения, направляет их действия в единое русло, делает их более единообразными и предсказуемыми. В статье «Понятие общественной морали» Р. Г. Апресян выделяет показатели качества общественной морали. Некоторые из этих показателей могут рассматриваться в качестве методических требований при составлении кодекса. В частности: 1) кодекс должен отражать стремление руководства корпорации к стабильности и развитию предприятия, «гармоничному развитию способностей членов коллектива, их готовности содействовать общему благу и стремлению к личному благу»[1]; 2) общее благо корпорации необходимо обеспечивать гуманными методами, «соответствующими смыслу самой идеи общего блага»[2]. Методы, используемые корпорацией при достижении своей цели не должны ущемлять интересов ни самой корпорации, ни стейкхолдеров; 3) в этическом кодексе корпорации должны найти отражение общепринятые ценности морали (например, такие, как уважение к человеку, справедливость, доверие, честность, непричинение вреда и др.).

Как замечает Р. Т. Де Джордж, действенность корпоративному кодексу придает демократическая процедура его принятия. Во-первых, пишет он, полезен сам по себе опыт его разработки, вынуждающий большое число людей в корпорации осмысливать свое предназначение и свои обязанности по отношению друг к другу, по отношению к корпорации и ее стейкхолдерам, а также по отношению к обществу в целом. Во-вторых, уже принятый кодекс может обсуждаться с целью его усовершенствования. В-третьих, кодекс может внушить новым работникам всех уровней представление об их ответственности, если до этого они о своей ответственности не задумывались. В-четвертых, кодекс

[1] *Апресян Р. Г.* Понятие общественной морали (опыт концептуализации) // Вопросы философии. 2006. № 5. С. 12.

[2] Там же.

может быть использован в качестве документа, на который работники могут ссылаться, когда их вынуждают делать то, что противоречит положениям кодекса. В-пятых, наличие кодекса может быть подтверждением приверженности корпорации моральным принципам[1].

Для обеспечения действенности кодекса создаются и поддерживаются административными органами специальные структуры — этические комитеты. Этические комитеты выполняют самые разнообразные функции, конкретный перечень которых зависит от величины корпорации, ее структуры, особенностей деятельности, специфики проблем, которые характерны для данной конкретной корпорации. Комитет по этике проводит диагностику корпоративной культуры; оценивает, как воплощаются нормы и ценности кодекса в повседневной практике организации, координирует совместно с менеджментом всю деятельность компании в этом направлении. Он также осуществляет посредничество между конфликтующими сторонами в организации, содействуя разрешению конфликтов; разрабатывает систему информирования о нарушениях (конфликтах); вырабатывает постановления по спорным нравственно-этическим вопросам и принимает на себя ответственность за наложение дисциплинарных санкций на нарушителей; обобщает зарубежный и отечественный опыт по деловой этике с целью адаптации этого опыта в своей организации и улучшения ее деятельности; принимает участие в написании отчетов по деловой этике; оказывает содействие в формировании корпоративной культуры и корпоративного имиджа. Кроме того, к направлениям работы комитетов по этике можно отнести организаторскую работу, связанную с проведением заседаний этических комиссий; мониторинг настроений и уровня доверия, определение «болевых точек» в отношениях между сотрудниками; проведение тренингов по корпоративной этике; проведение экспертизы внутренних документов, а также публикаций сотрудников организации (выступлений, презентаций) на предмет их этической корректности; организацию культурно-просветительских мероприятий с целью повышения нравственной культуры сотрудников; консультирование руководства и сотрудников; налаживание связей с консалтинговыми фирмами и др.

Некоторые организации не создают таких комитетов, но нанимают специалиста по этике бизнеса, уполномоченного по этике (на Западе эту должность называют по-разному: консультантом, комиссаром, локальным менеджером, директором по этике, адвокатом по этическим вопросам). Функция такого уполномоченного — интерпретация кодекса, выработка суждений по нравственно-этическим вопросам, связанным с действиями организации, а также выполнение функции так называемой «социальной совести» организации.

[1] См.: *Джордж Р. Т. Де* Деловая этика : в 2 т. С.-Пб. ; М., 2001. С. 357.

Нравственная культура корпорации поддерживается различными методами: формулированием миссии организации; трансляцией во время социализации в организации мифов, историй, легенд компании, которые в образной, наглядной форме демонстрируют образцы, типы поведения, которые ценятся и осуждаются в организации и другими методами. Так, например, в компании UPS существует легенда о том, что один сотрудник компании, не имевший на то особых полномочий, заказал дополнительный рейс самолета, чтобы вовремя доставить клиентам рождественские посылки, которые компания не успела отправить в предпраздничной суете[1]. Этот пример служит свидетельством значимости целей, миссии компании («интересы клиента превыше всего») для каждого работника, важности творческого подхода, изобретательности работников при реализации ими целей компании.

Нравственная культура настолько важна для компании, что она поддерживается и административными методами, различного рода моральными поощрениями и даже материальными. Это повышения в должности, ежегодные церемонии награждения, подарки. Поощряются не только работники, достигшие успехов в труде, но и работники, оказывающие бескорыстную помощь коллегам и новичкам, бескорыстно осуществляющие рационализаторскую деятельность.

В современных теориях менеджмента и в этике бизнеса не существует единого мнения по вопросу о том, можно ли говорить об организации как субъекте коллективной нравственной ответственности. Так, Р. Т. де Джордж[2] считает, что решение проблемы коллективной ответственности в каждом конкретном случае зависит от конкретных обстоятельств. Действия корпораций подлежат нравственной оценке, но субъектами моральной ответственности они не являются, приоритетным носителем нравственной ответственности является отдельная личность. Правда, замечает он, не всегда ясно, на кого следует возложить персональную ответственность, в частности, потому, что многие решения принимаются менеджментом коллективно.

[1] См.: *Дафт Р.* Уроки лидерства.. С. 409.

[2] *Джордж Р. Т. де* Деловая этика : в 2 т. СПб. : Ин-т «Экономическая школа»; М. : Изд. группа «Прогресс», 2001. С. 318—329.

Милтон Фридмен[1] и специалист по теории организации Герберт Саймон[2] считали, что корпорации не относятся к субъектам морали, не несут моральной ответственности и их не следует оценивать с позиций морали. В могущественных крупных корпорациях, которые обычно управляются наемными менеджерами, отношения по большей части носят безличный, опосредованный характер, а нравственный климат организации определяет в основном высшее руководство. Корпорация — это формальная структура, которая является в лучшем случае юридическим лицом, но не субъектом морали, точно так же и работники, когда они действуют для и от имени компании. Когда же они действуют против ее интересов или когда они нарушают закон, тогда они действуют как частные лица, и как частные лица могут быть привлечены к ответственности по закону.

Противники этой точки зрения считают, что морально оценивать можно действия и отдельных людей, и компаний, и государств. Даже если компании в строгом смысле слова не являются моральными субъектами, они имеют моральный статус, поскольку управляются людьми. Нравственно нейтральными их тоже назвать нельзя, ибо работники фирмы действуют не от своего имени, а от имени фирмы, претензии тоже предъявляются фирме все работники испытывают на себе как преимущества положительной репутации компании, так и издержки плохой репутации (бойкот товаров приводит к сокращению производства, вслед за ним — к сокращениям, увольнению работников, хотя конкретные работники могут быть вовсе не виновны). Положительная репутация фирмы является показателем управленческой культуры предприятия, сложившихся традиций высокого качества труда и существует относительно независимо от персонала организации[3]. Существует точка зрения, что корпорацию только в том случае можно считать субъектом коллективной нравственной ответственности, если решения в ней принимаются демократическим путем и каждый может оказывать влияние на окончательное решение. Согласно другой распространенной точке зрения корпорацию можно считать субъектом моральной ответственности, если она способна ставить перед собой моральные цели,

[1] *Friedman M.* The Social Responsibility of Business Is to Increase Its Profits // New York Times Magasine. 1970. September, 13.

[2] *Simon H. A.*. Administrative Behavior, 2-nd ed. (N. Y.: The Free Press, 1965).

[3] О начале дискуссий по вопросу о моральном статусе корпораций см.: *Джордж Р. Т. де* Деловая этика. Гл. 8. О современных дискуссиях по этому вопросу см.: *Благов Ю. Е.* Корпорация как моральный агент // Российский журнал менеджмента. 2006. Т. 4. № 4.

реализовывать и корректировать их, а также учитывать интересы других субъектов, если они затрагиваются ее деятельностью. Например, бизнес-корпорации, которые оценивают и сопоставляют разноречивые требования со стороны всех, так или иначе заинтересованных в деятельности и судьбе корпорации, формулируют обязательства перед стейкхолдерами[1], контролируют и выполняют их.

Таким образом, корпоративная этика является одним из механизмов реализации социальной ответственности корпорации, она определяет границы моральной ответственности организации, ее обязанности по отношению к отдельным людям и тем группам лиц внутри и за пределами организации, на которые непосредственно оказывают влияние ее действия. Моральные обязательства, которые принимает на себя корпорация в ответ на ожидания со стороны общества, — это своего рода договор между компанией и обществом. Корпоративная этика является также инструментом поддержания дисциплины, в том числе и в зонах, непроницаемых для других форм нормативного контроля, и механизмом кооперации, самоорганизации корпоративного сообщества на основе согласованных моральных ценностей организации. Целями корпоративной этики являются: ограничение корпоративизма, управленческого эгоизма и авторитаризма, внедрение ценностей общей морали в систему ценностей корпорации; поддержание целостности организации как сложной социальной системы, создание в корпорации демократических инструментов решения социально-нравственных проблем; поддержание в глазах общественности имиджа ответственной организации посредством принятия на себя моральных, социальных обязательств перед обществом.

6.3. Профессиональная этика

Первым основные контуры профессиональной этики попытался обрисовать Э. Дюркгейм (1858—1917), хотя у него четко не разделены профессиональная и корпоративная мораль. В предисловие ко второму изданию своей работы «О разделении общественного труда» (1902) Э. Дюркгейм включил материал о корпорациях и профессиональной этике — «Несколько замечаний о профессиональных группах» (теме профессиональной этики он первоначально предполагал посвятить специальное исследование, но намерение свое не осуществил). Там он указывал на за-

[1] «Стейкхолдерский» подход был разработан Эдвардом Фриманом (1984).

чаточное состояние профессиональной этики, расплывчатость, неопределенность как представлений о моральных обязанностях профессиональных групп (адвокатов, судей, солдат, преподавателей, врачей, священников и др.) в общественном мнении, так и санкций. «Действия, достойные самого сурового осуждения, — писал Дюркгейм, — столь часто оправдываются успехом, что граница между дозволенным и запретным, справедливым и несправедливым теперь совершенно неустойчива и, кажется, может перемещаться индивидами почти произвольно»[1]. Но ведь жизнь огромного большинства людей, занятых в сфере общественного труда, протекает в основном на работе, в форме профессиональной деятельности. Неотрегулированность столь обширных сфер общественной жизни не может не быть источником общей деморализации, считал Э. Дюркгейм. Каким же образом подчинить социальному контролю профессиональную деятельность? Ограничить индивидуальный произвол профессионалов можно либо силой принуждения, считает Э. Дюркгейм, либо силой общественного мнения. Но принуждение не способно установить устойчивое равновесие, социальный мир: вынужденный терпеть давление и не согласный с ним стремится освободиться от него при первой же возможности (каковых, заметим, у профессионалов немало), а общественное мнение в отношении профессионалов неопределенно и неустойчиво. Другое дело — авторитет нравственности — силы, которую уважают. Однако нравственные нормы, система образцов профессиональной деятельности будут действенными только тогда, когда они будут освящены авторитетом профессиональной группы. Государство не в состоянии оказывать непосредственное влияние на индивидуальные сознания и контролировать поведение каждого своего гражданина: оно слишком далеко от них и поддерживает с ними самые поверхностные и неустойчивые отношения (государство, которое силится это сделать, Дюркгейм называет здесь «социологическим чудовищем»).

Отношения индивида с государством и обществом опосредованы группами, вовлекающими его в общественную жизнь. Только профессиональная группа «обладает преемственностью и постоянством, необходимыми для того, чтобы поддерживать образец за мимолетными отношениями, воплощающими его ежедневно»[2]. Она не только возводит образец в ранг «повелительных предписаний», но и «активно и положительно вмеши-

[1] *Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда. Метод социологии. М. : Наука, 1991. С. 6.

[2] *Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда. С. 9.

вается в создание всякого образца», является «естественным арбитром для разрешения конфликтующих интересов и определения каждому соответствующих границ»[1]. Только профессиональная группа (корпорация) может регламентировать деятельность своих членов, поскольку для понимания потребностей узкоспециализированных профессионалов и контроля их поведения требуется корпоративная включенность и соответствующая профессиональная компетентность. И только профессиональная группа способна «сдержать натиск разных форм индивидуального эгоизма, поддержать в сердцах трудящихся живое чувство их общей солидарности»[2]. Однако, продолжает Э. Дюркгейм, поскольку профессиональные корпорации возникают для удовлетворения групповых утилитарных интересов, упорядочивания экономических интересов, профессиональные корпорации, прежде всего, и рассматривают в этом качестве: как занимающихся защитой или увеличением своих привилегий, укреплением своего монопольного положения, в то время как группа является и «источником нравственной жизни, естественно несущей на себе печать особых условий, в которых она возникла. ...Привязанность к чему-то, что превосходит индивида, это подчинение частных интересов общему и есть источник всякой нравственной деятельности. Если это чувство уточняется и определяется, если, применяясь к самым обычным и самым важным обстоятельствам жизни, оно выражается в определенных формулах, то мы получаем свод нравственных правил в процессе формирования»[3]. Э. Дюркгейм с сожалением констатирует: «Профессиональная группа отсутствует в экономическом строе точно так же, как и профессиональная этика. С тех пор как прошлый век *не без основания* упразднил старинные корпорации, предпринимались лишь малочисленные, слабые и непоследовательные попытки восстановить их на новой основе. Конечно, индивиды, принадлежащие к одной и той же профессии, находятся в каких-то отношениях между собой уже благодаря сходству их занятий. Даже конкуренция связывает их. Но в этих отношениях нет ничего регулярного; они зависят от случайных контактов и чаще всего носят сугубо индивидуальный характер... Исключения составляют те случаи, когда все представители одной и той же профессии собираются на конгрессы, чтобы обсудить какой-нибудь вопрос, представляющий общий интерес. Но эти конгрессы всегда длятся короткий про-

[1] *Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда. С. 9.

[2] Там же. С. 14.

[3] Там же. С. 18.

межуток времени, они тесно привязаны к определенным частным обстоятельствам. Поэтому коллективная жизнь, которая в них проявляется, так или иначе угасает вместе с ними»[1].

Вопросам профессиональной этики уделяли внимание М. Вебер, Дж. Дьюи, Т. Парсонс, Р. Мертон и др. В частности, Дж. Дьюи рассматривал влияние профессионализации на личность профессионала. «Профессия, — писал он, — также выступает в качестве принципа, организующего знание и интеллектуальный рост, сбор информации и знакомство с идеями; высвечивает ось, вокруг которой сосредоточивается огромное разнообразие деталей; упорядочивает по отношению друг к другу пережитые события, различные факты и порции информации... Профессия притягивает, как магнит, и держит, как клей... Никакая классификация, никакой отбор и организация фактов, сознательно разработанные ради чисто абстрактных целей, никогда не сравнятся в основательности и эффективности с этим сплавом, образовавшимся под давлением профессии, — по сравнению с ним все названное кажется формальным, поверхностным и холодным»[2]. В то же время Дьюи предупреждал, что «каждая профессия стремится захватывать как можно больше жизненного пространства человека, который посвятил себя ей»[3], что техническим навыкам нередко придается слишком большое значение в ущерб смыслу профессиональной деятельности. А смысл профессиональной деятельности — в служении обществу, которое является «итоговым работодателем», в улучшении жизни людей: «Следует двигаться к обществу, в котором каждый занят делом, улучшающим жизнь других; соответственно связи, соединяющие людей, станут более ощутимыми — разрушатся барьеры и уменьшатся расстояния между ними»[4].

Профессиональная мораль и профессиональная этика. Труд представляет собой целенаправленную деятельность, целью которой является создание общественно-полезных продуктов и услуг, необходимых для выживания общества. Обществу требуются самые разные продукты, и производятся они различными способами. В способах деятельности различают технологические правила — те конкретные трудовые операции, посредством которых создаются продукты, и стандарты профессионального

[1] *Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда. С. 9—10.

[2] *Дьюи Дж.* Демократия и образование : пер с англ. М. : Педагогика-Пресс, 2000. С. 281.

[3] Там же. С. 279.

[4] Там же. С. 286.

поведения — ограничения, запреты и предписания относительно этих операций. Профессиональная мораль является одной из форм регламентации специализированного вида деятельности, причем не любого вида деятельности. В «Социологическом словаре» Н. Аберкромби, С. Хилла и Б. С. Тернера (со ссылкой на Дж. Миллерсона) перечислены следующие характеристики профессионалов: « (1) использование навыков, основывающихся на теоретическом знании; (2) получение образования и обучение этим навыкам; (3) компетентность, гарантированная сдачей экзаменов; (4) кодекс поведения, гарантирующий профессиональную честность (professional integrity); (5) исполнение обязанностей, идущих на благо общества; (6) членство в профессиональной ассоциации[1]. Эти критерии могут использоваться также для измерения степени профессионализации тех или иных видов занятости (occupations)»[2]. Отождествление профессии и специализированного вида деятельности довольно широко распространено, но социологически некорректно. Профессионалы, как правило, занимаются оказанием социально значимых услуг, относительно независимы в исполнении своих профессиональных функций, во многих странах хорошо оплачиваются и имеют высокий социальный статус. Т. Джонсон и Ф. Паркин указывают также на двойственный характер социального статуса профессионалов: с одной стороны, они принадлежат к высшему классу, являются частью класса, осуществляющего функции капитала, а с другой стороны, «выполняют функции коллективного рабочего» (К. Маркс)»[3].

Системы норм профессиональной морали возникают в профессиональных сообществах как результат селективной работы группового сознания без помощи и посредничества этики, например, известный кодекс Гиппократа (Древняя Греция), где систематизированы права и обязанности врача, или воинский кодекс в Махабхарате (Древняя Индия). Когда же потребность в таком посредничестве обнаруживается и реализуется, мы вправе говорить о профессиональной этике. Профессиональная этика изучает специфику профессиональной морали и оказывает влияние на ее формирование. При участии этики и других гуманитарных наук, например, сформировались современная этика журналиста,

[1] Представители так называемых свободных профессий в США, интегрированы, как правило, в ассоциации, самоуправляемые профессиональные сообщества.

[2] *Аберкромби Н., Хилл С., Тернер Б. С.* Социологический словарь. М. : Экономика, 2004. С. 363.

[3] Там же. С. 364.

этика СМИ, политическая этика, управленческая этика, административная этика.

Термин «профессиональная этика» часто используется вместо термина «профессиональная мораль». Это связано с многозначностью слов «этика», «этический» в обыденном словоупотреблении: этическим нередко называют рефлективный уровень морального сознания, а этикой — моральные стандарты поведения (соответственно, «этичным» — отвечающее высоким моральным критериям поведение). Поэтому не только в неспециальной, но даже и в специальной литературе, где нередко сохраняется эта семантическая неопределенность, приходится определять значение термина «профессиональная этика», исходя из контекста. В. И. Бакштановский и Ю. В. Согомонов наряду с профессиональной этикой и профессиональной моралью выделяют еще и «этос профессии»[1], реально-должное, в отличие от морали как идеально-должного. Проблемы, с которыми имеет дело профессиональная этика, многообразны: это защита привилегий своей профессиональной группы в ущерб другим группам, своекорыстное использование знаний профессионалами, злоупотребление властью, которую дают эти знания и сама организация их использования, цинизм относительно применяемых для достижения успеха средств, безразличие к последствиям собственной деятельности, профессиональное тщеславие, демонстрация исполнительности вместо служения обществу, профессиональная некомпетентность и недобросовестность и др.[2]

Субъектом профессиональной морали является профессиональная корпорация, которая в лице своих координаторов (ассоциаций или иных формальных организаций) упорядочивает взаимоотношения внутри профессионального сообщества, в том числе и нравственные аспекты этих взаимоотношений. Для этого, а также для того чтобы поддерживать доверие общества к профессиональному сообществу, создаются специальные формальные структуры (ассоциации, этические комитеты, сообщества экспертов, суды чести и др.), контролирующие качество профессиональной деятельности и ее соответствие требованиям, предъявляемым обществом.

[1] *Бакштановский В. И., Согомонов Ю. В.* «Миссия пера»: этико-прикладная концепция нормативно-ценностной системы журналистики // Общепрофессиональная этика: Ведомости. Вып. 30 / под ред. В. И. Бакштановского и Н. Н. Карнаухова. Тюмень : НИИ ПЭ, 2007. С. 265.

[2] См.: *Бакштановский В. И., Согомонов Ю. В.* Общепрофессиональная этика // Общепрофессиональная этика : Ведомости. Вып. 25 / под ред. В. И. Бакштановского, Н. Н. Карнаухова. Тюмень : НИИ ПЭ, 2004. С. 15—17.

Профессиональная этика выявляет место данного вида специализированной деятельности в системе общественного разделения труда, его специфику и общественную миссию, особенности социокультурных условий, в которых он осуществляется, ценностные основания системы норм профессиональной морали. Она также помогает сформулировать нормы и стандарты поведения для тех ситуаций, которые представляются неоднозначными для обыденного морального сознания профессионала или к которым это сознание оказывается недостаточно чувствительным. В сферу профессиональной этики Р. Г. Апресян включает: «а) собственно систему моральных норм профессиональной деятельности или кодекс..., б) более или менее специальную рефлексию относительно принципиальных и нормативных оснований профессиональной деятельности, в) ... когнитивную компоненту экспертного сопровождения нормотворчества и нормативной практики в сфере профессий, включая сюда деятельность «этических комитетов», г) более или менее специальную рефлексию относительно институтов, возникающих или образовывающихся для обеспечения действенности профессиональных моральных кодексов, и процедур, посредством которых институты выполняют свою задачу»[1]. Профессиональная этика преследует две основные цели: а) обеспечение высокого качества результатов профессиональной деятельности и б) согласование интересов профессиональной группы и общества. Профессиональная этика опосредует, связывает интересы профессиональной корпорации и общества в целом, ориентирует профессиональную группу на общее благо, акцентирует тему социальной ответственности профессионала и профессионального цеха. «Причем, — замечает Р. Г. Апресян, — ориентация на общее благо может проявляться и косвенно, через ориентацию на частное благо отдельных групп, чьи интересы оказываются затронутыми, прямо или косвенно, данной профессиональной деятельностью самим фактом осуществления этой деятельности или ее результатами»[2].

Особенности норм профессиональной морали. Нормы профессиональной морали основываются на ценностях и нормах общей морали, но и отличаются от них. Общая ориентация на ценностное содержание морали и приверженность основным нравственным принципам сохраняется в миссии профессии,

[1] *Апресян Р. Г.* Вид на профессиональную этику // Общепрофессиональная этика : Ведомости. Вып. 25 / под ред. В. И. Бакштановского и Н. Н. Карнаухова. Тюмень : НИИ ПЭ, 2004. С. 165—166.

[2] Там же. С. 173.

в то время как конкретизированные нормы профессиональной морали часто имеют очень далекий от норм общей морали вид и могут применяться только в данной сфере деятельности. Таким, например, является требование журналистской этики не искажать сообщение произвольным отбором и компоновкой сведений, неподобающей расстановкой акцентов. Профессиональная мораль непосредственно включена в технологический процесс деятельности каждого члена трудовой группы: она предписывает или, наоборот, ограничивает, запрещает те конкретные трудовые операции, способы деятельности, посредством которых осуществляется профессиональная деятельность. Профессиональные кодексы включают в себя не только общеизвестные требования, но и новые, конкретные, связанные со спецификой профессиональной деятельности, нормы. Так, согласно кодексу, для журналиста обязательна личная встреча с человеком и проверка сведений, если он пишет о персонаже материал негативного характера, в остальных же случаях такая встреча лишь желательна. Это связано с возможным непоправимым ущербом для репутации невиновного человека в случае публикации порочащих его материалов. Даже в случае их опровержения этот ущерб невозможно будет свести к нулю. Таким образом, профессиональная мораль является не просто конкретизацией, но и развитием общей морали, проникновением морали в те сферы отношений, которые прежде ею не регламентировались так строго, где мы полагались на свою моральную интуицию[1].

Предметом морального регулирования являются как собственно моральные поступки в профессиональной сфере, так и действия неморальные, но имеющие моральное значение. Кодексы могут содержать как дополнительные, специфические ограничения, так и дополнительные дозволения, необходимые для выполнения профессиональной задачи. Так, социальная функция адвоката заключается в том, чтобы оказать юридическую помощь подзащитному в защите его интересов и тем самым сделать справедливым суд, уравняв в юридической компетентности все стороны судебного процесса, поскольку неюристу-обвиняемому противостоят в суде юристы-профессионалы — судья и прокурор. Адвокат, для того чтобы защитить интересы подзащитного, не должен разглашать сведения, которые способны ему навредить. Эта норма профессиональной морали нарушает требование общей морали — говорить правду, но только так адвокат может выполнить свою профессиональную миссию — защищать интересы обвиняемого в суде. В ситуации конфликта моральных ценностей профессиональная мораль отдает приоритет более значимой с точки зрения профессиональной миссии ценности. Таким образом, некоторые нормы профессиональной морали могут противоречить нормам общей морали. П. Бурдье в примечании к «Политическому представлению» замечает, что ценности индивидуальной морали, формирующие целостность личности « («отдаться полностью», отдать всего себя целиком» и т.п.), верность данному слову, лояльность по отношению к своим, верность самому себе («я таков, каков есть», «ничто меня не изменит» и т.п.), ... в иных универсумах могут выглядеть как негибкость и даже глупость»[1]. Конфликт возможен и между нормами и ценностями различных профессиональных этик, и в рамках одной профессиональной этики. Не всегда очевидно, замечает И. Лазари-Павловска, какой ценности профессиональной этики следует отдать предпочтение в конфликтных ситуациях выбора («благосостояние подопечного лица? защита авторитета коллег? сплоченность группы? уважение личного мнения человека о том, что правильно, а что — нет? и т.д.»)[2].

Специалист вносит свой вклад в общественное благо, качественно оказывая профессиональные услуги. Поэтому главной ценностью профессиональной морали является профессионализм, профессиональная компетентность. Когда мы обращаемся за помощью к специалисту, нас гораздо меньше интересуют, например, добродетели врача или адвоката как частного лица, чем их профессиональные знания и опыт. Хотя здесь следует оговориться: для целого ряда профессий, где коммуникативная компетентность играет намного более существенную роль, например, педагога, руководителя, личные нравственные качества являются важной составляющей профессионализма. Но в целом утверждение о том, что никакие личные добродетели не компенсируют неквалифицированного выполнения специалистом своей профессиональной роли, является верным. Некомпетентный специалист, как бы субъективно он ни был ориентирован на добро, не спосо-

[1] Совершенно справедливо В. И. Бакштановский и Ю. В. Согомонов указывают, что речь идет не просто о конкретизации общих моральных норм или об «отступлениях» от них в прикладных этиках, а о « (до)развитии» морали (см.: *Бакштановский В. И., Согомонов Ю. В.* Общепрофессиональная этика // Общепрофессиональная этика : Ведомости. Вып. 25 / под ред. В. И. Бакштановского, Н. Н. Карнаухова. Тюмень : НИИ ПЭ, 2004. С. 33).

[1] *Бурдье П.* Политическое представление: Элементы теории политического поля // *Бурдье П.* Социология политики. М. : Социо-Логос, 1991. С. 228.

[2] *Лазари-Павловска И.* Профессиональная этика и конфликтующие социальные нормы и правила // Идея гражданского общества : Ведомости. Вып. 22. Тюмень : НИИ ПЭ, 2003. С. 206.

бен реализовать свои нравственные интенции в профессиональной деятельности: профессиональные знания и умения являются инструментом служения, добродеяния и конкретным потребителям профессиональных услуг, и обществу в целом.

Профессиональные группы отличаются целями, спецификой деятельности и нравственных проблем, которые они в рамках своей профессиональной деятельности решают, иерархией ценностей профессиональной морали. Так, если целью научной деятельности является истина, то, соответственно, главной моральной добродетелью ученого является, как любил повторять Ф. Ницше, интеллектуальная честность. С ней, а также с целью научной деятельности связана и другая добродетель ученого, которую Р. Мертон назвал скептицизмом: ученый должен сомневаться, вопрошать, критически относиться к результатам, как собственных исследований, так и исследований своих коллег, — перепроверять, ничего не принимая на веру. А вот долг солдата — повиноваться, выполнять приказ, поскольку он лишь исполняет свою функцию в деле, общий замысел которого ему неизвестен, а цель военной операции, условия и основания решения известны только командованию войскового подразделения[1].

В рамках профессиональной деятельности, как уже говорилось, могут сниматься запреты с некоторых общих норм, если эти нормы не позволяют выполнить профессиональный долг, как, например, для исполняющих свой воинский долг солдат снимается запрет с нормы «Не убий». Но запрет снимается только в границах профессиональной роли: солдат, дезертировавший с оружием в руках, — преступник, поскольку он, наоборот, нарушил свой воинский долг и теперь является источником повышенной опасности для общества. Профессиональная мораль дозволяет, и даже предписывает, адвокату не разглашать сведения, которые могут навредитклиенту. Диагноз пациента тоже не должен разглашаться, это врачебная тайна, необходимость сохранения которой также обусловлена моральными соображениями, заботой о благе пациента.

Общественная потребность в том или ином виде профессиональной деятельности оправдывает и те трансформации общей морали в рамках профессиональной деятельности, без которых невозможно выполнение данного вида деятельности. Например, для поддержания общественной дисциплины необходимы профессионалы, готовые и умеющие защитить граждан, выполнить репрессивные, карательные функции по отношению к злостным нарушителям общественной дисциплины. Насилие — профессиональный инструмент силовых структур, без него невозможно противостояние злу, преступности, поддержание общественного порядка, т.е. исполнение ими своей функциональной роли в обществе. «Профессиональная этика, — пишет А. А. Гусейнов, — во-первых, учреждает соответствующую профессию в качестве нормозадающей этической инстанции и, во-вторых, описывает те исключения (отступления) от общих моральных принципов, которые диктуются логикой профессии, и в конкретном профессиональном контексте воспринимаются не как отступления, а как адекватное выражение духа самих этих принципов»[1]. Профессиональная этика подчеркивает экстраординарный характер ситуаций, в которых применяется насилие, миссию силовых структур — служить благу общества и человека, стоять на страже их законных интересов, искоренять зло, угрожающее жизни, безопасности законопослушных граждан, обосновывает границы применения насилия. Люди, психически склонные к насилию или не понимающие свою общественную миссию, профессионально непригодны в этой роли, поскольку способны нарушить границы своих полномочий, превратить средство в цель, самим стать источником зла и тем самым дискредитировать свое профессиональное сообщество, власть, аппаратом насилия которой они являются.

В профессиональной функции индивид выступает как частичный субъект. Выполнение профессиональной роли требует лишь отдельных знаний и умений[2], причем для успешного выполнения этой роли могут потребоваться качества, которыми субъект не обладает или обладает ими не в должной мере. Слабохарактерный или корыстный человек не сможет противостоять взяточничеству. Поэтому формирование морально-волевых качеств, необходимых профессионалу, — это часть, специальная задача профессиональной подготовки, а их наличие должно быть одним из критериев доступа в профессию.

Профессиональные моральные кодексы. Кодексы профессиональной морали возникают на основе обобщения профессионалами эмпирического опыта своей профессиональной группы: про-

[1] См.: *Сноу Ч. П.* Две культуры. М. : Прогресс, 1973. С. 137.

[1] *Гусейнов А. А.* Размышления о прикладной этике // Общепрофессиональная этика: Ведомости. Вып. 25 / под ред. В. И. Бакштановского и Н. Н. Карнаухова. Тюмень : НИИ ПЭ, 2004. С. 156.

[2] Это таит в себе опасность, пишут В. И. Бакштановский и Ю. В. Согомонов, «профессионального кретинизма», появления «частичного человека». На эту же опасность указывал и Дж. Дьюи, который настаивал на широком гуманитарном, общекультурном образовании профессионалов.

изводится отбор специфических моральных обязанностей, закрепляются в качестве норм профессиональной морали те способы решения типичных нравственных проблем, коллизий в профессиональной деятельности, которые позволяют выполнить специалисту свою профессиональную роль и потому получили общественное одобрение. В каждой сфере профессиональной деятельности имеются возможности для злоупотреблений, использования своих профессиональных знаний в узкоэгоистических целях. На основе обобщения профессиональным сообществом типичных ошибок и уловок, позволяющих некоторым профессионалам втайне от непрофессионалов нарушать моральные нормы, формулируются специфические запреты. Профессиональные кодексы представляют собой совокупность моральных обязательств, которые принимает на себя профессиональное сообщество, для того чтобы защитить общество от некомпетентных специалистов, а то и просто мошенников и шарлатанов, как пишет Р. Де Джордж, и таким образом поддержать престиж профессии, доверие к членам профессиональной группы. Уровень требований норм кодекса должен быть выше, чем уровень требований обычных моральных норм и закона, иначе в них не было бы смысла.

Поскольку разоблачить профессионалов могут только профессионалы, обладающие такими же или бóльшими знаниями, знающие возможные ошибки и уловки, которыми склонны пользоваться коллеги по цеху, кодексы должны разрабатываться с участием опытных специалистов высочайшей квалификации. Те же требования и к членам этических комитетов, комиссий, судов чести. Цель кодекса — способствовать выполнению профессионалом своей профессиональной миссии, блокировать искушения использовать профессиональные знания в корыстных целях во вред потребителям профессиональных услуг. Кодексы могут ограничивать и неморальные, но подспудно корыстно мотивированные действия, например[1], запрещать необоснованное завышение уровня требований к знаниям абитуриентов и соискателей диплома об образовании, которое может ограничить доступ в профессию и конкуренцию внутри профессионального сообщества (и тем самым гарантировать членам профессиональной корпорации сохранение высоких гонораров).

Структура профессиональных моральных кодексов разнообразна и зависит от того, какую роль в профессиональном сообществе они выполняют. Существуют декларативные кодексы,

[1] Этот пример приводит Р. Т. де Джордж, когда говорит о саморегулирующихся профессиональных сообществах (см.: *Джордж Р. Т. де* Деловая этика : в 2 т. СПб. : Ин-т «Экономическая школа» ; М. : Прогресс, 2001. Гл. 18.

состоящие только из идеалов профессии. Существуют кодексы, включающие только дисциплинарные требования. Большинство кодексов содержат и свод идеалов, и нормы профессиональной морали, и даже некоторые нормы корпоративной морали (например, врач не должен критиковать действия коллег в присутствии пациентов). Некоторые кодексы включают и профессиональный этикет. Наиболее разработанными и осмысленными являются кодексы саморегулирующихся профессиональных сообществ, как, например, ассоциации врачей или адвокатов в США. Эти ассоциации с целью легитимации своей деятельности берут на себя ответственность за выполнение норм профессиональной морали членами ассоциации, контролируют их исполнение и применяют к нарушителям санкции, вплоть до лишения лицензии на профессиональную деятельность. В США же в рамках профессиональной этики разработаны основные требования к профессиональным кодексам и другим инструментам морального регулирования в профессии[1].

Кодекс защищает не только население от недобросовестных и злонамеренных профессионалов, но и профессионалов от общества. Как правило, профессиональные нормы превышают и уровень требований корпоративных кодексов, и тот уровень требований, который был бы желателен для руководителей фирм и собственников компаний. Работодатели могут ожидать или даже требовать от специалиста действий, которые запрещены профессиональным кодексом (например, под видом социологического обследования получить информацию о мнениях и настроениях конкретных работников). Кодекс является официальным нормативным документом, к которому могут при необходимости апеллировать члены профессионального цеха: он фиксирует границы моральной ответственности, нравственные обязанности и запреты в профессиональной деятельности. Социолог может не получить объективную информацию и, следовательно, не выполнит свою профессиональную задачу, если не гарантирует респондентам анонимность опроса. Кодекс, таким образом, и обеспечивает условия выполнения профессионалами своей роли, и поддерживает высокие стандарты профессиональной компетентности, и тем самым обеспечивает поддержание высокого социального статуса профессии, и защищает профессионалов от внешнего давления.

Для того чтобы кодекс был не просто декларацией о намерениях, а выполнял свою регулирующую функцию, что особенно важно для саморегулирующихся профессиональных сообществ,

[1] См.: *Джордж Р. Т. де.* Указ. соч.

он должен отвечать определенным требованиям и поддерживаться соответствующей «инфраструктурой». Р. Т. де Джордж перечисляет эти требования. В кодексе должны быть четко разделены идеалы, ценности профессии и нормы, поскольку недостижимость идеалов подразумевается, а вот нормы должны быть выполнимыми, их нарушение наказуемо, и они должны быть также известны населению, чтобы оно имело возможность контролировать выполнение профессионалами норм кодекса. Особые требования предъявляются к членам профессиональных групп, которые являются эксклюзивными обладателями труднодоступных знаний и умений. Они, — пишет Де Джордж, — своего рода монополисты: оценить уровень знаний и проверить правильность профессиональных действий, разоблачить злонамеренные поступки могут только такие же или еще более квалифицированные специалисты. Монопольное положение такой профессиональной группы создает предпосылки для всевозможных злоупотреблений: круговой поруки, снижения уровня требований внутри профессии, защиты высоких гонораров и т.д. Поэтому нормативную базу профессиональных кодексов необходимо проверять на ее соответствие интересам общества: кодекс не должен содержать положений, прямо или скрыто допускающих возможности использования профессиональных знаний в корыстных целях профессиональной группы или отдельных ее членов и во вред потребителям услуг. «Тем самым, — пишут В. И. Бакштановский и Ю. В. Согомонов, — профессиональная этика вносит существенные изменения в конфигурацию властных отношений современного общества и предназначена для уменьшения зависимости одного лица от другого, возникающей ввиду различий их общественных функций и профессиональных статусов, для преодоления патерналистских моделей в отношениях между людьми. Поэтому профессиональная этика открывает своеобразное пространство власти для тех, кто лишен властных функций, создавая феномен «власти безвластных» (Х. Арендт)»[1].

Нормы и запреты должны быть сформулированы конкретно, точно и честно. В кодексе должны быть перечислены возможные специфические ошибки и не соответствующие моральным критериям методы деятельности, которые запрещены и наказуемы. За нарушение требований кодекса должны быть предусмотрены наказания, вплоть до исключения из состава профессионального сообщества (дисциплинарные меры, порицания, осуждение коллегами, сам факт предъявления обвинений и обсуждения на этической комиссии — уже наказание).

[1] *Бакштановский В. И., Согомонов Ю. В.* Общепрофессиональная этика. С. 24.

Моральное поведение внутри профессии определяется не только сводами профессиональных моральных норм, но и культурными традициями, институциональной поддержкой права и других социальных норм. Чем детальнее регламентируется профессиональная деятельность законом и чем полнее воплощаются в законах моральные ценности и требования, тем меньше потребность в специальном моральном регулировании профессиональной деятельности. Этот процесс прослеживается в работе А. Г. Рихтера «Правовые основы журналистики», который, однако, показывает, что по причине несовершенства законов и правоприменительной практики, быстро изменяющихся условий деятельности потребность в моральном регулировании профессиональной деятельности никогда не исчезает полностью даже в тех сферах, которые довольно подробно регламентируются законодательно.

Выбор профессии В. И. Бакштановский и Ю. В. Согомонов рассматривают не только как одно из важнейших жизненных решений человека (к какой социальной группе принадлежать, где и с кем работать, какой стиль жизни вести и т.д.)[1], но и как акт морального самоопределения: «выбирая профессию, человек выбирает и *ее ценностный мир*, и *ее миссию*»[2] В современном динамичном обществе изменяются не только сфера занятости, положение работника в сфере труда, но и переформатируется профессиональная идентичность. Еще совсем недавно профессия, а нередко и место работы, выбирались, как правило, раз и навсегда. Сейчас профессионал в течение всей своей трудовой жизни вынужден непрерывно заниматься своим образованием, может неоднократно менять и сферу занятости, и место работы,

[1] В. И. Бакштановский и Ю. В. Согомонов в работе «Общепрофессиональная этика» цитируют социологов Г. А. Чередниченко и В. Н. Шубкина, которые полагают, что выбор профессии определяет «а) кем быть, т.е. какое занять место в системе общественного разделения труда, в какой мере именно этот вид труда будет обеспечивать удовлетворение материальных и духовных потребностей личности, раскрытие и использование ее способностей и задатков; б) к какой социальной группе принадлежать, т.е. соответствующий социальный статус индивида; в) где работать, ибо «дерево» общественного разделения труда не представлено в каждом регионе всеми своими ветвями, поэтому выбор профессии связан и с выбором места жительства; г) с кем работать, поскольку занятия различаются по проценту мужчин и женщин, возрасту, социальному составу и т.п.; д) какой стиль жизни избрать, ибо он тесно коррелируется с определенными занятиями; е) в конечном счете — всю жизнь» (*Чередниченко Г. А., Шкубкин В. Н.* Молодежь вступает в жизнь. М. : Мысль, 1985. С. 30).

[2] *Бакштановский В. И., Согомонов Ю. В.* Общепрофессиональная этика. С. 64.

и специализацию, и профессию, а вместе с ними и профессиональную и корпоративную идентичность. На рынке труда возникают новые виды специализированной деятельности, а любая из традиционных профессий (в сфере науки, образования, медицины, юридических услуг и т.д.) может стать бизнесом, если нет на то законодательных ограничений.

Вхождение в бизнес раскалывает профессиональное сообщество, разделяет его на различные группы, которые начинают конкурировать на рынке, бороться за ресурсы, влияние и т.д. В профессиональных корпорациях выделяются субкорпорации, каждая из которых отстаивает свое представление об общественной миссии и о векторе развития профессии. Под давлением организационных ценностей сдает свои позиции профессиональная мораль. Н. Аберкромби, С. Хилл и Б. С. Тернер называют три типа конфликтов, которые возможны между профессиональными и организационными ценностями: « (1) между профессиональной этикой и организационной практикой; (2) между ориентацией индивида на широкое профессиональное сообщество и ожиданиями того, что он или она будет идентифицировать себя с организацией; (3) между профессиональной автономией в работе и бюрократическими контролем и управлением»[1]. Все эти изменения не могли не сказаться на положении профессионала. В условиях коммерциализации, усложнения трудовых функций профессионала институционализация требований общества к профессиональным сообществам в форме кодексов профессиональной этики является дополнительным инструментом обеспечения высокого уровня выполнения профессионалами своей социальной роли. А реализация ценностей профессиональной морали в значительно большей мере, чем раньше, начинает зависеть от морального выбора каждого профессионала, его личной нравственной ответственности.

6.4. Этика бизнеса

Историческое развитие представлений о роли нравственности в экономических отношениях. Нравственная сторона хозяйственной деятельности выделялась уже в древнегреческой философии. Представления о роли нравственности в экономических отношениях исторически изменялись. Можно выделить несколько этапов в развитии этих представлений. В традиционном обществе нравственность и экономические отношения рассматривались как взаимосвязанные. Так, тягу к накоплению материального богатства Платон в «Государстве» рассматривал как страсть, не имеющую никаких пределов, и причину всех несправедливостей и пороков. Если ее никак не ограничивать, считал Платон, в пределе она угрожает благоденствию государства. Аристотель в пятой книге «Никомаховой этики», посвященной справедливости, рассматривает условия заключения справедливого договора между производителем и потребителем и делает вывод, что вопрос о справедливости не поднимался бы, если бы производитель и потребитель не нуждались друг в друге, не представляли бы собой некоторого единства. Справедливость обмена между производителем и потребителем Аристотель определяет как середину между наживой и убытком. Так же ее представлял и Фома Аквинский. В «Сумме теологии» он писал, что если продавец продает вещь дороже, чем она стоит, а покупатель покупает дешевле, чем это соответствует стоимости вещи, покупатель и продавец обманывают друг друга. В средневековых учениях оценка договора как справедливого или несправедливого учитывала также социальный и имущественный статус участников обмена, например, справедливой считалась продажа товара нуждающемуся по более низкой цене, чем богатому: так понималось проявление добра в экономических отношениях.

В Новое время происходит автономизация хозяйственной деятельности, формируется представление о том, что экономика развивается по собственным законам, что независимо от воли действующих лиц своекорыстные действия рыночными силами превращаются в социальное благо — эффективность производства, общественное богатство («невидимая рука рынка» А. Смита). «...Рыночная парадигма, — пишет П. Козловски, — характеризуется тем, что вопрос о справедливости договора и справедливости выторгованной цены больше не ставится, а любой фактический договор рассматривается как справедливый»[1]. Т. Гоббс в «Левиафане» писал, что стоимость вещи определяется лишь договорным соглашением, согласованная цена — это и есть ее стоимость. О сущности такого рода «справедливости» писал Ф. Ницше в работе «К генеалогии морали», называя справедливость сделкой: сделка может быть добровольной, если агенты сделки примерно равномощны, и является принудительной для менее мощных.

Таким образом, в общественном сознании происходит переоценка стремления к выгоде и максимизации прибыли, его моральная нейтрализация. Этот не очень почитаемый в традиционных

[1] *Аберкромби Н., Хилл С., Тернер Б. С.* Социологический словарь. С. 364.

[1] *Козловски П.* Культура постмодерна. М. : Республика, 1997. С. 134.

обществах мотив теперь становится респектабельным, признается основной движущей силой экономики. А. Б. Мандевиль в «Басне о пчелах», которую А. Смит рассматривал уже в «Теории нравственных чувств» (1959), даже обостряет: любое действие имеет для кого-то хорошие следствия, а для кого-то — плохие; к общественной выгоде ведут не только добродетели, но и частные пороки, добро — это побочное следствие эгоистической мотивации. В более корректном варианте эта мысль высказывается автором «Исследования о природе и причинах богатства народов» (1776): благо других достигается благодаря преследованию рыночных целей.

Модель поведения капиталистического[1] предпринимателя описывается в философии эпохи Просвещения теорией разумного эгоизма: преследуя свои собственные интересы, индивид реализует и общественные. В основе этой теории лежала локковская идея о «естественном совпадении интересов» мелких собственников. Однако у просветителей речь шла об эгоизме разумном, т.е. о сознательном самоограничении индивидуального и общественного эгоизма: солидарность, считали они, больше соответствует индивидуальному интересу, чем преследование выгоды любым путем[2]. О природе нормативно не ограниченного частного ин-

[1] В работе «Этика капитализма» П. Козловски объясняет, почему он предпочитает пользоваться понятием «капитализм» вместо менее нагруженного эмоционально понятия «рыночная экономика»: «Рыночная экономика в отличие от капитализма касается не теории общества или общего политико-экономического понятия, а лишь ограниченного аспекта — рынка как инструмента хозяйственной координации, который может действовать и в некапиталистических обществах. Напротив, капитализм означает целый общественный строй, характеризуемый рыночной экономикой, частной собственностью и хозяйственным индивидуализмом (индивидуальная максимизация дохода и пользы в качестве цели хозяйствования). Поэтому понятие «капитализм» лучше подходит, чем понятие «рыночная экономика», для обозначения всеохватывающего общественного строя и для идеально-типической модели» (*Козловски П.* Этика капитализма. Эволюция и общество. Критика социобиологии. СПб.: Экономическая школа, 1996. С. 10).

[2] А. Смит в своей более ранней работе «Теория нравственных чувств» (1759) об этом говорил следующим образом: «Так как существование общества невозможно, если не будут соблюдаться хоть до известной степени законы справедливости, так как невозможно никакое общественное отношение между людьми, если они не будут воздерживаться от нанесения вреда друг другу, то эти соображения и принимаются за настоящие причины, побуждающие нас к поддержанию законов справедливости страхом наказания за их нарушение. Говорят, что человек имеет естественную склонность к общественному состоянию, что он всегда готов поддержать такое устройство, хотя бы он и не видел в этом никакой пользы для себя. Благосостояние и порядок в общественном устройстве нравятся ему и доставляют ему удовольствие. Напротив, ему неприятны беспорядок и смятение в нем, и он смотрит с неудовольствием на все, что вызывает их. Он чувствует также, что его личные выгоды связаны с благосостоянием общества и что от сохранения его зависит его счастье, а может быть, и продолжением его жизни» (*Смит А.* Теория нравственных чувств. М. : Республика, 1997. С. 103).

тереса в бизнесе писал К. Маркс. В «Капитале» он цитирует английского профсоюзного деятеля Т. Даннинга (1860): «Капитал боится отсутствия прибыли, или слишком маленькой прибыли, как природа боится пустоты. Но раз имеется в наличии достаточная прибыль, капитал становится смелым. Обеспечьте 10 процентов, и капитал согласен на всякое применение, при 20 процентах он становится оживленным, при 50 процентах положительно готов сломать себе голову, при 100 процентах он попирает все человеческие законы, при 300 процентах нет такого преступления, на которое он не рискнул бы, хотя бы под страхом виселицы. Если шум и брань приносят прибыль, капитал станет способствовать тому и другому»[1].

Возврат к эмансипации бизнеса от морали происходит в концепциях экономического неолиберализма австро-немецкой школы Людвига фон Мизеса и Фридриха фон Хайека. В самой Германии эти идеи оставались в тени, но оказались востребованными а англосаксонских странах. Один из представителей неолиберализма Милтон Фридмен в работе «Капитализм и свобода» (1962) утверждал, что основная функция бизнеса — получение максимума прибыли, и любая другая функция, в том числе социальная ответственность, отвлекают бизнес от его основной задачи. Любое обременение или ограничение бизнеса может не только сделать бизнес менее эффективным, но и привести к краху самой системы, частью которой он является. Дело бизнеса — бизнес. Социальная ответственность бизнеса состоит в повышении прибылей, увеличении общественного богатства. Справедливости ради следует сказать, что Фридрих фон Хайек в своей последней работе «Пагубная самонадеянность. Ошибки социализма» (1989) пытается выяснить роль морали (природа которой, как он признавался, до конца ему была непонятна), в поддержании расширенного порядка и предупреждал о долговременных негативных последствиях нарушения моральных норм[2]. Ярко, даже провокативно, позиция радикального неолиберализма представлена в скандально нашумевшей статье Альберта З. Карра «Этичен ли блеф в бизнесе?»[3].

[1] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч. Т. 23. М. : Политиздат, 1960. С. 770 (прим. 250).

[2] См.: *Хайек Ф. А.* Пагубная самонадеянность. Ошибки социализма. М. : Новости (при участии Catallaxy), 1992.

[3] *Carr A.* Business Bluffing Ethical? // Harvard Business Review. 1968. № 46. January-February. P. 143—153.

Альберт Карр, анализируя практику бизнеса, приходит к выводу, что этика бизнеса — это противоречие в терминах, что поведение игроков в бизнесе аналогично поведению игроков в покер. Никто не осуждает правил карточной игры, но почему-то осуждают правила, по которым живет бизнес. Как в покере, так и в бизнесе силен элемент случайности, но побеждает в конечном счете тот, кто играет с неизменным искусством. Искусность заключается не только в знании правил функционирования бизнеса и практической сметке, но и в психической устойчивости и проницательности: железной выдержке, способности быстро и адекватно реагировать в неординарных ситуациях, умении глубоко проникнуть в психологию партнеров. Как в основе игры в покер, так и в основе бизнеса лежит стремление скрыть свою подлинную силу, а к выигрышу часто ведут блеф и хитроумный обман. Но поскольку все заранее знают, что откровенности от партнеров ожидать нельзя, ложь и в том, и в другом случае перестает быть ложью: трудно обмануть того, кто постоянно ожидает, что его обманут. И бизнес, и покер воспитывают осторожность и недоверие к другим игрокам: каждый надеется только на себя и защищает себя сам. Это отнюдь не означает, замечает Карр, что и в частной жизни предприниматели не соблюдают моральных норм. Собственно, и в сфере бизнеса Карр вряд ли стал бы оправдывать очевидные преступления, но провести границу между действиями допустимыми и аморальными в бизнесе он не смог. Заключения о том, что в бизнесе оказываются более эгоистичные и менее честные люди, делались и позже[1]. Одни исследователи полагают, что отрицательный отбор происходит еще на этапе выбора профессии, другие же считают, что к притуплению моральной ответственности у студентов приводит изучение бизнеса или идеология максимизации прибыли[2].

[1] Так, и в 1960-е гг., и в самое последнее время исследователями отмечалось, что студенты бизнес-школ списывают чаще, чем студенты других специальностей (см.: *Bowers W. J.* Student Dishonesty and Its Control in College. N.Y. : Bureau of Applied Social Research, Columbia univ., 1964; *McCabe D. L., Butterfield K., Trevin L. K.* Academic Dishonesty in Graduate Business Programs: Prevalence, Causes, and Proposed Action // Academy and Management Learning & Education. 2006. Vol. 5. No 3. P. 294–305).

[2] См., например: *Frank R. H., Gilovich T. Regan D.* Does Studying Economics Inhibit Cooperation? // Journal of Economic Perspectives. 1993. Vol. 7. No 2, P. 159–171; *Ghoshal S.* Bad Management Theories are Destroying Good Management Practice // Academy and Management Learning & Education. 2005. Vol. 4. No 1. P. 75–91; Where Will They Lead: MBA Student Attitudes about Business and Society/Aspen Institute. 2003. URL: http: www.aspeninstitute.org.

Критики А. Карра считали не очень уместной аналогию бизнеса с карточной игрой. Для человека, который избрал предпринимательство сферой своей деятельности, бизнес — это не карточная игра, а дело всей жизни. Предприниматель зарабатывает деньги, производя необходимые людям товары, а не путем обмана покупателей. Хотя случается и такое, но в долгосрочной перспективе в условиях конкуренции недобросовестный производитель, скорее всего, потерпит крах. Кроме того, бизнес нельзя вести изолированно, в одиночку, а систематические отношения с партнерами на обмане тоже не построишь.

Неолиберальная экономическая теория исходит из модели рационального человека, который на основании имеющейся у него информации осознанно выбирает максимально выгодный вариант. Эта модель, по общему признанию, пока еще нигде не осуществилась. В реальности поведение под воздействием культурных и психологических факторов в большей или меньшей мере от нее отклонялось. Такие факторы игнорировались, рассматривались как «шум», «неэкономическое поведение», которое способно исказить действие модели, но не опровергает ее. Однако этот «шум» нередко составляет существенную часть жизни человека и может достигать критических значений, когда вмешиваются такие мотивы поведения, как политические притязания, справедливость, дружба, милосердие, честолюбие, месть. В настоящее время неоклассическая модель человека многими исследователями подвергается критике, пересматриваются некоторые ее базовые положения, принимается во внимание многое из того, что раньше исключалось из анализа, предпринимаются попытки сформулировать новую концептуальную модель выбора, которая объясняла бы реальное поведение человека более глубоко и целостно[1].

П. Козловски считает, что теорию капитализма необходимо дополнить широко понимаемой социально-философской теорией, где определялись бы те рамки, в которых капитализм как способ координации целей может продемонстрировать свои преимущества, а именно: «теорией социального генезиса и нормативного обоснования формирования предпочтений (социальная психология и этика), теорией социальных институтов, образующих эти рамки (семья, фирмы, промежуточные объединения, церковь, государство), и теорией политической коррекции «недостатков

[1] М. Сторчевой рассматривает влияние на экономическое поведение таких феноменов как дружба, любовь, альтруизм, честность, патриотизм, ненависть, мстительность и др. (см.: *Сторчевой М.* Новая модель человека для экономической науки // Вопросы экономики. 2011. № 4.).

капитализма» (недостатки рынка, границы субъективизма, учет существенных жизненных интересов)»[1].

Профессор университета Эразмус (Роттердам, Нидерланды) И. ван Ставерен рассматривает основные подходы к рассмотрению нравственных аспектов хозяйственной деятельности в экономической теории[2]. Согласно позитивистской установке в экономической науке, проблема эффективности относится к позитивной области экономического знания, а вопросы справедливости, нравственных ограничений — к нормативной, и между эффективностью и справедливостью всегда существует противоречие. Некоторые авторы в нормативном ключе анализируют и эффективность, в результате чего вся экономика благосостояния превращается в нормативную экономическую теорию[3], которая развивается на протяжении последних 40 лет. По мнению сторонников этой теории, справедливость сама по себе является важной целью и должна стать неотъемлемой частью экономического анализа[4]. Экономисты должны подключаться к решению вопросов экономической отсталости, бедности, экологических проблем, а не отдавать их целиком на откуп политикам[5].

Либерализм многими его сторонниками в нашей стране, в том числе возглавлявшими экономические реформы 1990-х гг., был воспринят как раз в его наиболее радикальной форме[6]. Поэтому не случайно, что нравственная проблематика в сфере экономики преимущественно либо игнорировалась, либо мотив выгоды

[1] *Козловски П.* Этика капитализма // Козловски П. Этика капитализма. Эволюция и общество. Критика социобиологии. СПб. : Экономическая школа, 1996. С. 65.

[2] См.: *Ставерен ван И.* Этика эффективности // Вопросы экономики. 2009. № 12. С. 58.

[3] См.: *Mishan E.* Introduction to Normative Economics. Oxford : Oxford univ. press, 1981.

[4] *Bergson A.* Essays in Normative Economics. Cambridge MA : Harvard univ. press, 1966; *Bailey M.* Studies in Positive and Normative Economics. Aldershot : Edward Elgar, 1992; *Kolm S.-C.* A Historical Introduction to Normative Economics // Social Choice and Welfare. 2000. No 17; *Kolm S.-C.* Rational Normative Economics vs. «Social Welfare» and «Social Choice» // European Economic Review. 1994. No 38; *Berg N.* Normative Behavioral Economics // Journal of Socio-Economics. 2003. No 32. P. 411–427; *Mongin P.* A Concept of Progress of Normative Economics. Oxford : Oxford univ. press, 2006.

[5] Характерна проблематика одной из недавних работ: *Martino G. F. de.* The Economist's Oath. On the Need and Content of Professional Economic Ethics. N.Y. : Oxford univ. press, 2010.

[6] Так, Е. Г. Ясин, бывший министр экономики, рассуждая о природе бизнеса в передачах радиостанции «Эхо Москвы», неоднократно повторял: «А для справедливости мы оставим храм».

нравственно оправдывался. Несмотря на то, что в последнее время был опубликован ряд работ по философии и этике бизнеса[1], работы эти разноплановые и в целом заметно уступают по уровню философско-этического анализа нравственных проблем в бизнесе западным работам. Можно с сожалением констатировать, что собственной школы в этике бизнеса в нашей стране пока не сложилось. Иная ситуация с разработкой этой проблематики на Западе. Во второй половине XX в. там сформировались основные школы и направления этики бизнеса. В начале 1970-х гг. в нескольких ведущих университетах США (Вашингтонском, Калифорнийском (Беркли), Колумбийском, Питтсбургском и некоторых других) были открыты авторские программы курсов «Бизнес и общество», начинают выходить журналы (в том числе Business and Society, Harvard Business Review и др.), публикуются учебники и монографии по данной проблематике, складывается круг авторов, которые переключают свое внимание на этику бизнеса: Норман Боуи (Norman Bowie), Геральд Каван (Gerald Cavanagh), Ричард Де Джордж (Richard DeGeorge), Томас Дональдсон (Thomas Donaldson), Чарльз Маккой (Charles McCoy), Роберт Соломон (Robert Solomon), Патриция Верхейн (Patricia Werhane), учреждается Ассоциация этики бизнеса (Society for Business Ethics). Немало способствовала развитию этики бизнеса и Американская ассамблея университетских школ бизнеса, которая в аккредитационных требованиях указала на необходимость обязательного включения данного курса в учебные планы школ бизнеса[2]. В 1980-х гг. этика бизнеса утверждается как научная дисциплина, эти годы Э. Эпштайн называет временем совершеннолетия этики бизнеса[3]. В настоящее время нет того острого интереса к этой дисциплине, который наблюдался в 1970-х — 1980-х гг., но про-

[1] *Агапова И. И.* Экономика и этика: аспекты взаимодействия. М. : Юристъ, 2002; *Кустарев А.* Бизнес, мораль, морализм // Pro et Contra. 2004. Т. 8. № 3; *Лучко М. Л.* Этика бизнеса — фактор успеха. М. : ЭКСМО, 2006; *Макеева В. Г.* Культура предпринимательства. М. : ИНФРА-М, 2002; *Орлов В. И.* Философия бизнеса в обществах переходного периода. Минск: Экономпресс, 2004; *Петрунин Ю. Ю., Борисов В. К.* Этика бизнеса : учеб пособие. М. : Дело, 2004; *Самсин А. И.* Основы философии экономики : учеб. пособие для вузов. М. : ЮНИТИ-ДАНА, 2003; *Уткин Э. А.* Этика бизнеса : учебник. — М. : Зерцало, 2001; *Щербатых Ю. В.* Психология предпринимательства и бизнеса : учеб. пособие. СПб. : Питер, 2008 и др.

[2] Об этапах становления этики бизнеса как специальной научной дисциплины в США см.: *Эпштайн Э. М.* Этика бизнеса как научная дисциплина: прошлое, настоящее и будущее (анализ американского опыта) // Вестник Санкт-Петерб. ун-та. 2002. Сер. 8. Вып. 3 (№ 24).

[3] См.: *там же.* С. 37.

должается процесс институциализации этики бизнеса как в теории, так и на практике[1].

Капитализм как экономический строй характеризуется тремя основными структурными признаками: частной собственностью на средства производства, рыночно-ценовым механизмом как средством координации деятельности хозяйствующих субъектов и максимизацией дохода и пользы как целью хозяйствования («плеонексией»). Но общество к экономическому строю не сводится, для своего функционирования экономика нуждается в предпосылках и механизмах регулирования, которые сама по себе экономика породить не может. Неограниченная концентрация частной собственности влечет за собой проблему власти, безудержное стремление к выгоде превращается в алчность, деформирует, обедняет человеческие отношения, а только лишь экономическая координация целей через собственность, рынок и максимизацию дохода не охватывает существенных жизненных целей общества и человека. П. Козловски указывает на угрозу утраты единства культуры, на противоречие между ценностными ориентирами культуры потребления и культуры производства. Потребности развития капиталистического производства разгоняют потребительский спрос. Однако, замечает он, в то время как «в сфере потребления принцип функционирования экономики покоится на гедонистическом расчете и постоянно растущем по экспоненте потребительском спросе; в сфере производства — на строгой трудовой этике, дисциплине и отказе от удовлетворения элементарных потребностей. Так как культурный контекст западного общества почти полностью формируется сферой потребления, то это подразумевает, что культура и экономика разошлись в своем развитии»[2].

Моральные требования и ожидания могут быть адресованы не только предпринимателям, менеджерам и предприятиям, но и облеченным властью политикам и государственным институтам, и тогда речь идет о хозяйственной этике. Хозяйственная этика занимается вопросом, какой должна быть экономика, экономическая политика, чтобы соответствовать природе общества и человека. Эта дисциплина является синтезом экономической, политической и этической теории, она рассматривает экономику не как самостоятельную систему, а как подсистему общества, созданную человеком для человека. Цель экономики — создать предпосылки для достойного существования человека, никаких собственных целей у экономики нет, ее функция чисто служебная: удовлетворять основные жизненные и культурные потребности человека. П. Козловски поясняет: хозяйственная этика «является этической теорией, которая пользуется экономическим инструментарием анализа, этической теорией, отнесенной к экономике, точно так же, как политическая экономия является политической теорией, пользующейся экономическим аналитическим инструментарием»[1].

Экономическая и культурная жизнь человека тесно взаимосвязаны. Так, производство может упираться не только в насыщение рынка, но и сдерживаться культурными ограничителями. Мода на стройную фигуру приводит к снижению спроса на продукты, содержащие углеводы и жиры, а забота о здоровье — на табак и алкоголь; потребление свинины у некоторых народов запрещается религиозными предписаниями, а потребление мяса животных и мехов — модой на вегетарианство и идеологией движения защитников животных. Потребности могут изменяться довольно быстро, на формирование структуры предпочтений человека и ее изменение оказывают воздействие традиции, изменяющиеся условия жизни людей, мода, реклама, культурные влияния и т.д. Оказывают влияние на бизнес и политические движения. Поляризация бедности и богатства, вызвавшая повсеместные, доходящие до вандализма, демонстрации социального протеста против транснациональных корпораций, как, например, акции в отношении Макдональдса и других сетевых компаний, обострение глобальной конкуренции многонациональных корпораций поставили на повестку дня вопрос о дополнительных ограничениях в сфере бизнеса и банковской сфере.

Один из основателей экономической этики — А. Рих, автор двухтомной «Хозяйственной этики» (1984, 1990) — называл гуманизм и справедливость опорными принципами, определяющими и организацию экономики. «...При решении экономических вопросов, — писал он, — нельзя противопоставлять потребности экономики и человеческую справедливость. Безусловно, не может быть экономически правильным то, что несправедливо по отношению к человеку, но не может быть справедливым то, что не учитывает потребности экономики»[2]. Философская теория благ и ценностей человеческой жизни лежат в основании как этики, так и политической экономии.

Обращаясь к этическим проблемам хозяйства и этике бизнеса, мы на новом уровне возвращаемся к традициям аристо-

1 Там же. С. 47.

2 *Козловски П.* Культура постмодерна. М. : Республика, 1997. С. 137.

1 *Козловски П.* Принципы этической экономии. СПб. : Экономическая школа, Гос. ун-т экономики и финансов. М. : ГУ ВШЭ, 1999. С. 8–9.

2 *Рих А.* Хозяйственная этика. М. : Посев, 1996. С. 22.

телевской практической философии, рассматривавшей во взаимосвязи проблемы политики, этики и экономики. Особенность современного этапа исследований заключается в конструктивном подходе, нацеленности на практическую реализацию нравственных ценностей: определяется своеобразие задач, стоящих перед современным обществом, и условий их реализации, в том числе нравственные проблемы, конструируются институты, способствующие воплощению нравственных ценностей в действительность.

Не все исследователи, занимающиеся этическими аспектами хозяйственной деятельности, считают возможным рассматривать хозяйственную этику и этику бизнеса раздельно, многие из них хозяйственную этику считают областью смыслов хозяйственной деятельности, контекстом, в котором должны обсуждаться нравственные проблемы бизнеса (П. Козловски, К. Хоман и др.). К. Хоман, учитывая неоднозначность восприятия этой дисциплины и в предпринимательской среде, и среди экономистов[1], предлагает очень осторожное определение: «Экономическая этика (или предпринимательская этика) занимается вопросом, какие моральные нормы или идеалы могут иметь значение (для предприятий) в условиях современной экономики и общества»[2]. И далее предмет этики бизнеса К. Хоман и Ф. Бломе-Дрез определяют так: «Предпринимательская этика тематизирует отношения морали и прибыли в управлении предприятием и занимается вопросом, как моральные нормы и идеалы могут быть реализованы предприятием в условиях современной экономики»[3].

Возникновению этики бизнеса как специальной дисциплины предшествовала мощная волна критики ненасытной алчности, аморальности и даже преступности бизнеса в 60-х годах прошлого века. Аналогичную ситуацию переживаем мы сейчас. Повсеместно усиливаются антилиберальные настроения, растет количество противников глобализации. Бизнес обвиняется в углублении раскола между богатыми и бедными в разных странах,

[1] В тексте он приводит скептические высказывания председателя правления «Нестле» Г. Манхера о том, что тот больше не может слышать эту «этическую и социальную шумиху», и экономиста Д. Шнейдера, считающего, что предпринимательская этика не оправдала своих претензий на механизм разрешения конфликтов, что она «способна лишь морализировать и вообще является идеологически подозрительной» (См.: *Хоман К., Бломе-Дрез Ф.* Экономическая и предпринимательская этика. // Политическая и экономическая этика. М. : ФАИР-ПРЕСС, 2001. С. 181—182).

[2] Там же. С. 182.

[3] Там же. С. 278.

между небольшим числом богатых стран и большинством бедных. Транснациональные корпорации критикуют за то, что они в погоне за прибылью поддерживают чрезвычайно низкие стандарты условий работы в бедных странах, в широких масштабах применяют детский труд, сдерживают модернизацию, загрязняют окружающую среду, игнорируют социальные проблемы стран, где они получают основную прибыль (практически полную необразованность многих слоев населения, отсутствие должного медобслуживания и др.).

В борьбе за благополучие своих организаций компании всеми силами стимулировали спрос, с усилением конкуренции сокращали штат, переводили свой бизнес в регионы с более дешевой рабочей силой. В итоге их продукция становилась все более однообразной, настоящие инновации внедрялись все реже, «своими» они уже не считались нигде. Ульрих Бек[1], Майкл Портер и Марк Креймер[2] настаивают на том, чтобы благополучие предприятий было поставлено в зависимость от социального прогресса, повышения социальных стандартов для всего населения.

М. Портер[3] и М. Креймер выдвинули широко обсуждающуюся сейчас идею общих и для бизнеса, и для общества ценностей. В настоящее же время, считают они, социальным проблемам бизнес отводит в лучшем случае третье место. «Последователи неоклассической теории считают, — пишут М. Портер и М. Креймер, — что необходимость учитывать нужды общества (например, требование соблюдать технику безопасности или нанимать инвалидов) стесняет бизнес. ...Общество должно наказывать компании налогами, штрафами и регулировать их деятельность такими правилами, чтобы внешние последствия стали для них внутренними»[4]. Концепция «общих ценностей» — не то же самое, что традиционная концепция социальной ответственности, благотворительность и даже устойчивое развитие. Это — новый подход к взаимодействию бизнеса и общества: благополучие предприятий должно зависеть от социального прогресса, а социальный прогресс должен стать целью бизнеса. Поэтому непосредственными задачами бизнеса должны стать повышение эффективности сельского хозяйства, урожайности, качества продукции, разумное использование ресурсов и защита окружающей среды, здоровое

[1] См.: *Бек У.* Что такое глобализация? М. : Прогресс-Традиция, 2001.

[2] См.: *Портер М., Креймер М.* Harvard Business Review. Россия. 2011. Март.

[3] Профессор Гарвардской школы бизнеса М. Портер известен как исследователь конкуренции.

[4] *Портер М., Креймер М.* Указ. соч. С. 37.

питание, утилизация отходов, оздоровительные программы для работников и др.[1]

[1] Можно назвать много причин обострения внимания к проблеме социальной ответственности предприятий (обострение конкуренции, связанное с глобализацией; растущее влияние компаний, особенно крупных, на жизнь общества: последствия неэтичного поведения бизнесменов становятся все разрушительнее; конкуренция компаний за персонал; возрастающая роль нематериальных активов — репутации и брендов и др.). Однако главными стали общественные движения 60—70-х гг. XX в. против аморальности, эгоизма бизнеса, отказ потребителей (в том числе и государственных организаций) приобретать товары и пользоваться услугами безответственных компаний. Нормативные самоограничения принимаются компаниями, как правило, под давлением общественного мнения или под угрозой отказа от сотрудничества с ними социально ответственных компаний, а также снижения рейтинга компании. В Российской Федерации наибольшую критику вызывают корпорации добывающего сектора (нефтяные, металлургические, лесопромышленные и др.).

В августе 2003 г. в ООН появился документ «Нормы в области прав человека в отношении транснациональных корпораций и других предприятий», который распространял требование соблюдать права человека на предприятия и вызвал дискуссии в бизнес-сообществе. Критики этой инициативы высказывали сомнения в правомерности расширения круга требований к компаниям, поскольку концепции корпоративной социальной ответственности и без того требуют от них существенных добровольных самоограничений. Администрация Президента США и Американский совет по международному бизнесу высказали мнение, что добровольно принимаемые компаниями США стандарты не могут быть выше тех, которые определены государственными законами. Возражения против документа основывались также на убеждении в том, что защищать права человека — это обязанность государства, а не бизнеса.

Однако сторонники документа, среди которых были и авторитетные общественные организации, и бизнес-ассоциации, и некоторые крупные компании, исходили из того, что современные компании, особенно могущественные, играют более важную роль в обществе, чем это было в недалеком прошлом, им и так приходится решать вопросы, имеющие непосредственное отношение к правам человека. Кроме гражданских и политических прав, соблюдение которых действительно должно обеспечивать государство, существуют экономические, социальные, культурные права, которые могут вступать в конфликт с интересами и решениями бизнеса. На бизнес также оказывают давление «антиглобалисты» и другие общественные силы, СМИ, консалтинговые и некоммерческие организации. Поэтому принятие на себя дополнительных добровольных самоограничений — это меньшее зло по сравнению с потерей репутации добропорядочной компании. Компания, не нарушающая принципов прав человека, может быть уверена, что ей не угрожают связанные с этим юридические проблемы, что она не станет объектом общественных компаний, организованных правозащитными и религиозными организациями, что она не потеряет по этой причине партнеров, что ей не грозят забастовки, санкции, текучесть кадров и т.д.

В настоящее время основным международным стандартом, регламентирующим отношение бизнеса и обществ, является международный стандарт «ISO 26000:2010 «Руководство по социальной ответственности»».

В соответствии со стандартом ISO 26000 «Руководство по социальной ответственности», социальные обязательства должны быть интегрированы в деятельность организаций: требования стандартов должны ориентировать и ограничивать в выборе возможных мер, направлений деятельности при принятии решений.

Если приоритетом для бизнеса является экономическая эффективность и прибыль, то приоритетом для общества и государства являются социальный порядок и социальный мир, потому что без социального мира ни о какой эффективности и прибыльности говорить не приходится. А одним из средств обеспечения социального мира является социальная справедливость, соблюдение моральных норм и принципов. Современная этика бизнеса представляет собой попытку восстановить утраченное ценностное, смысловое единство мира экономики и мира культурыПредприниматель не может уклониться от обязанности принимать

В области прав человека это предотвращение фактического или потенциального нарушения прав человека, осуждение бездействия в этом отношении, удовлетворение жалоб, недопущение дискриминации, соблюдение и уважение гражданских и политических, экономических, социальных и культурных норм, принципов и прав в сфере труда.

В сфере трудовых отношений — соблюдение законодательства, регулирующего наем работников и трудовые отношения, создание благоприятных условий труда и социальная защита работников, социальный диалог, охрана труда и безопасность на рабочем месте, развитие человеческого потенциала и обучение на рабочем месте.

Предприятия также должны взять на себя обязательства по защите окружающей среды (предотвращение загрязнения, устойчивое ресурсоиспользование, меры по адаптации к смягчению климата, защите окружающей среды и биоразнообразия, восстановлению природных местообитаний).

В сфере деловой практики предприятия должны взять на себя обязательства по противодействию коррупции, добросовестной конкуренции, социальной ответственности в рамках создания (добавленной) стоимости, уважению прав собственности. Перечислены проблемы и обязательства, связанные с потребителями (добросовестные практики маркетинга, заключения договоров и беспристрастной подачи информации, основанной на фактах, защита здоровья и безопасности потребителей, устойчивое потребление, обслуживание и поддержка потребителей и разрешение претензий и споров, защита данных и обеспечение конфиденциальности потребителей, доступ к услугам первой необходимости, образование и осведомленность).

Наконец, компании должны принимать участие в жизни сообществ, где расположено предприятие (развитие образования и культуры, создание рабочих мест и развитие навыков работников, развитие технологий и организация доступа к ним, содействие благосостоянию и повышению доходов местного населения, забота о его здоровье). Способствовать улучшению качества жизни местного населения компания может как своей прямой деятельностью, так и социальными инвестициями.

Каждое из направлений деятельности в стандарте дополнительно расшифровывается, описывается весь спектр социальных проблем данного направления, с тем, чтобы руководство компании имело возможность вполне осознанно принимать решение о характере своего участия в улучшении жизни общества (Полный текст Международного стандарта ISO 26000 см.: Международный стандарт ISO 26000 // KlubOk.net — управление качеством. URL: http://klubOk.net).

ответственные решения. Требования, которые предъявляются руководителям на современном предприятии, возрастают и в связи с ростом квалификации работников, и с усложнением технологий, и с обострением конкуренции. Моральные требования известны всем, это знание получает каждый в ходе первичной социализации, однако собственного морального опыта современному предпринимателю недостаточно. Предприниматель может придерживаться моральных норм потому, что их нарушение может быть ему невыгодно, но рассуждение в логике «выгодно — невыгодно» — это тоже еще не моральная рефлексия. Этика бизнеса рассматривает те условия, в которых предприниматель действует, и типичные проблемы, которые ему приходится решать Для выработки навыков решения моральных проблем в дополнение к теоретическим курсам этики и этики бизнеса в школах бизнеса проводятся тренинги, обсуждения кейсов и другие практические занятия.

Собственные цели предпринимательской деятельности (материальное богатство, деньги, успех в конкурентной борьбе) — это настолько мощные стимулы, что под их влиянием каждый бизнесмен время от времени подвергается искушению пожертвовать моралью[1]. Поэтому не мораль, а право (и стоящая за ним сила государства) является самым эффективным регулятором отношений в бизнесе. Однако право как институт само в значительной мере держится на лояльности государству, уважении к закону и институту права, моральной обязанности выполнять закон. Необходимость апелляции к морали в бизнесе как раз и связана с ограниченностью возможностей права как способа регулирования экономических отношений.

В законах тоже в той или иной мере воплощаются моральные требования, но, во-первых, далеко не все, а только самые основные, а во-вторых, соблюдение законов отдельным человеком никогда нельзя полностью проконтролировать и гарантировать. К тому же далеко не все ненаказуемые законом действия могут быть оправданы с точки зрения морали. Но тогда что же конкретно должен делать предприниматель: действовать в рамках закона, противоречащего моральным требованиям, или следовать своим моральным убеждениям?

[1] А. Кустарев в своей статье приводит ответ нобелевского лауреата Кеннета Эрроу на вопрос, совместим ли рынок с демократией. Теоретически, сказал Эрроу, рынок не совместим ни с каким политическим режимом — ни с демократией, ни с олигархией, ни с диктатурой (*Кустарев А.* Бизнес, мораль, морализм // Pro et Contra. 2004. Т. 8. № 3. С. 100.)

Какими бы совершенными ни были законы, регулирующие экономические отношения, они всегда отстают от жизни: право по своей природе реактивно, оно с большей или меньшей задержкой во времени реагирует на экономические, технические и другие изменения в обществе. Этическая рефлексия тоже следует за практикой, но мораль в силу того, что ее нормы, в отличие от права, имеют неписаный характер и поддерживаются общественным мнением, реагирует на практические проблемы быстрее, чем право. В условиях дефицита правовых норм предприниматель по необходимости вынужден действовать на свой страх и риск, брать ответственность на себя. А выбор того или иного решения в бизнесе обусловлен не только соображениями целесообразности, но и ценностными установками и моральными ограничениями, которые бизнесмен определяет для себя сам. Однако и наличие законов, воплощающих моральные ценности и требования, не освобождает от моральной рефлексии: нравственность всегда находится в критическом отношении к существующему праву и общественному порядку, не все, что существует и допускается законом, одобряется с точки зрения морали, легальные и легитимные действия часто не совпадают.

Перечень проблем, которые рассматриваются в учебниках по этике бизнеса, довольно широк. Это вопросы корпоративной социальной ответственности и ответственности бизнеса (экзистенциально-нравственный смысл предпринимательской деятельности, природа и границы социальной ответственности компаний и их лидеров, формы участия бизнеса в жизни общества, нравственные проблемы благотворительности, проблема ранжирования стейкхолдеров и др.); различные нечестные приемы ведения конкурентной борьбы (нечестность при заключении и соблюдении контрактов, взяточничество, сговор конкурентов относительно цен, несоблюдение конфиденциальности и др.); нравственные проблемы маркетинга (недобросовестная реклама, ценовая дискриминация, несправедливое установление цен, обман клиентов, чрезмерные, превышающие товарные запасы, продажи и др.); нравственные проблемы в отношениях к работникам (проблема справедливого вознаграждения за выполняемую работу, дискриминации, принудительный труд, и др.); несправедливое отношение к поставщикам; злоупотребления ресурсами, в том числе финансовыми; воровство и др.; проблемы знаний и информации в бизнесе, моральные критерии засекречивания и предоставления корпоративной информации, новые возможности злоупотреблений, связанные с использованием новых информационно-коммуникационных технологий; обеспечение заня-

тости, защита окружающей среды, условий труда и безопасности рабочих мест; моральные проблемы в международном бизнесе (соблюдение прав человека, рабство и использование детского труда, перемещение опасных производств в развивающиеся страны, собственность и распределение мировых ресурсов и др.).

Обычно авторы учебников описывают утилитаристский и деонтологический способы обоснования моральных решений и опираются преимущественно на какой-либо из них. Так, Р. Т. Де Джордж использует в основном утилитаристский способ обоснования решений, хотя обращается и к деонтологическому, например, когда рассматривает дискриминации, он апеллирует к правам человека. Де Джордж замечает, что обоснование в логике утилитаризма правила в целом дает примерно те же результаты, что и обоснование деонтологическим методом. Скорее можно получить разные результаты при обращении к утилитаризму действия и утилитаризму правила как способам обоснования. Он приводит пример, связанный с решением относительно взятки для предотвращения банкротства компании: с точки зрения утилитаризма действия, это решение можно оправдать, а с точки зрения утилитаризма правила и принципа универсализации — нет.п. Козловски при обосновании решений использует в основном деонтологический метод в его религиозном варианте.

Еще одна позиция представлена Д. Дж. Фритцше, который считает необходимым в этике бизнеса опираться не только на универсальные моральные нормы, но и на моральные стандарты, укорененные в культуре, и определяет этику бизнеса следующим образом: «Деловая этика — это происходящий либо до, либо после принятия решений процесс оценки решений на основе соотнесения их с моральными стандартами, присущими культуре данного общества»[1].

Фритцше описывает утилитаристский и деонтологический методы как возможные при обосновании решений, но сам предпочитает интегральную теорию социальных контрактов Томаса Дональдсона и Томаса Данфи[2], которая, по его мнению, оптимальным образом учитывает и определенные универсальные нормы, и моральное разнообразие различных культур, благодаря чему снижает, как он выражается, этноцентрическую предвзятость,

[1] *Фритцше Д. Дж.* Указ. соч. 73.

[2] *Donaldson T., Dunfee T. W.* Integrative Social Contracts Theory: A Communitarian Conception of Economic Ethics // Economics and Philosophy, 1985. April, 11. P. 85—112. *Donaldson T., Dunfee T.* Ties That Bind: A Social Contracts Approach to Business Ethics. Boston, 1999; *Фритцше Д. Дж.* Этика бизнеса. Глобальная и управленческая перспектива. М. : Олимп-Бизнес, 2002. С. 97.

свойственную многим работам по этике. Поскольку это нетрадиционный способ обоснования, на нем следует остановиться подробнее.

Заключая своего рода неформальное соглашение с обществом, пишет Д. Фритцше, предприниматели обретают легитимность. На глобальном уровне действует своего рода макросоциальный контракт, который обеспечивает соблюдение так называемых «глобальных норм», или «гипернорм». Гипернормы универсальны, они распространяются равным образом на всех людей. Это личная свобода, физическая безопасность и благополучие, участие в политике, согласие, основанное на осведомленности, обладание собственностью, право на средства к существованию, равное достоинство каждого человека. Макросоциальный контракт обеспечивает условия для возникновения микросоциальных контрактов («договорных обязательств»), принципы которых могут быть адаптированы к особенностям культуры конкретных сообществ. Макросоциальный контракт предоставляет локальным экономическим сообществам свободное моральное пространство, в котором они могут — через микросоциальные контракты — придерживаться принятых в данном сообществе норм, с тем лишь условием, чтобы нормы микросоциального контракта совмещались с гипернормами.

Конфликт норм может возникнуть, если представитель одного сообщества решит вести бизнес в другом сообществе. Например, в странах Азии принят непотизм, а в западном сообществе он осуждается, там нормой является равенство возможностей. Дональдсон и Данфи предлагают следующее. Если сделки совершаются в пределах одного сообщества, то они должны регулироваться нормами того сообщества, в котором совершаются. Но чем обширнее сообщество, являющееся источником определенной нормы, тем более высокий приоритет следует придавать этой норме. Нормам, имеющим первостепенную важность для поддержания экономической среды, в которой происходит сделка, следует отдавать приоритет перед нормами, потенциально разрушительными для этой среды. Смысл этого требования проясняется приводимым ими примером: оплата труда на китайском заводе должна соответствовать уровням заработной платы, считающимся справедливыми в Китае, а не сопоставляться с заработками в США. Вот такая особая этика для транснациональных компаний, и попробуй после этого что-нибудь возразить уже упоминавшемуся экономисту Шнейдеру против того, что предпринимательская этика «способна лишь морализировать и вообще является идеологически подозрительной». Капитал приходит туда,

где ему выгодно (дешевая рабочая сила, сырье, аренда и т.д.), чтобы не проиграть в конкурентной борьбе. А этика бизнеса может выполнять и функции идеологической поддержки, оправдания, легитимации узкоэгоистических целей бизнеса.

Концепции предпринимательской этики. Главное противоречие, которое рассматривается в этике бизнеса, — это противоречие между внутренней логикой предпринимательской деятельности, ее стремлением к прибыли, и моральными требованиями. Единой концепции предпринимательской этики не существует, хотя все исследователи согласны, что ни один предприниматель не может избежать моральных проблем, решение по которым он должен принимать самостоятельно, и что институты тоже определяют характер нравственных отношений в бизнесе. Концепции в этике бизнеса различаются тем, как они решают два основных вопроса, по которым в этике бизнеса не существует консенсуса: 1) понимание морали и 2) понимание той роли, которая отводится в этике бизнеса личной моральности предпринимателя и институциональному регулированию.

Существуют два пути воплощения моральных требований в реальные отношения в предпринимательской практике: 1) через влияние на моральное сознание предпринимателя и 2) путем создания условий, понуждающих бизнесмена вести себя нравственно (институциональное регулирование). Одни авторы (например, П. Козловски, Р. Лей, американское движение бизнес-этики) считают, что мораль в бизнесе в основном зависит от личных усилий предпринимателей как моральных субъектов, их предпочтений и совести. Они разрабатывают тему социальной ответственности предприятий и личной нравственной ответственности предпринимателей. Другие же (как Х. Штайнман, А. Лер, П. Ульрих и др.), не отрицая роли личных усилий в формировании нравственных отношений в бизнесе, связывают создание благоприятного климата в бизнесе, прежде всего, с институтами, соответствующими структурами и процедурами. Соответственно, можно выделить два основных направления в этике бизнеса: этика личной нравственной ответственности предпринимателя и институциональная этика.

Этика социальной ответственности. Эта концепция известна с начала XX в., в Европу пришла из США. В современном ее варианте она опирается на философскую теорию ответственности Х. Йонаса. Согласно Х. Йонасу, ответственность — это невзаимное отношение, как, например, забота родителей о детях. Модель индивидуальной ответственности как не-взаимного отношения

должна стать образцом морального поведения для предприятий [1]. Так, на Давосском форуме в 1973 году был принят «Давосский манифест», где говорилось об ответственности предприятий перед клиентами, сотрудниками, кредиторами и обществом.

Основной путь улучшения морального климата в бизнесе — это формирование убеждений, ценностных установок и соответствующих им навыков решения специфических для бизнеса проблем. Согласно этике социальной ответственности, только лишь экономическая эффективность — недостаточное основание для легитимации деятельности предприятий, они должны уделять больше внимания интересам государства, общества, брать на себя ответственность в зоне своей деятельности. Задача этики заключается не в том, чтобы резонерствовать о том, что должно быть, а в том, чтобы помогать предпринимателю в решении его моральных проблем, обосновывать приоритетность общественного интереса. С точки зрения интересов общества, важно, чтобы лакуны правового регулирования заполнялись не антиобщественным поведением, а моральным регулированием.

Будучи одним из представителей этого направления, Р. Т. де Джордж в «Деловой этике» с большим оптимизмом смотрит на перспективы этики бизнеса и обращает внимание на то, что она раздвигает горизонты морального ви́дения предпринимателя и инициирует поиск конструктивных решений: «Деловая этика способна помочь людям рассматривать нравственные про-

---

[1] *Джордж де Р. Т.* приводит яркий пример такого ответственного отношения. Фирма «Молден Милз», основанная Г. Фейерстайном в 1906 г., производила искусственный мех, а в результате падения спроса на него оказалась на грани банкротства. Фирме удалось восстановить свое положение на рынке, когда она перешла к выпуску обивочной ткани и ткани с начесом и разработала новый материал полатрек — легкую, теплую, эластичную синтетическую ткань из переработанных пластмассовых бутылок, которая использовалась для пошива верхней и спортивной одежды. В день 70-летия владельца фирмы Аарона Фейерстайна в результате пожара сгорели производственные здания фирмы. Фейерстайн решил восстанавливать производство на кредиты и собственные деньги. В течение трех месяцев Фейерстайн справился с этой задачей, не удалось восстановить лишь цех по производству обивочных материалов. Чтобы сохранить персонал фабрики, Фейерстайн выплатил работникам, как обещал ранее, по 275 долл. и объявил, что за персоналом сохраняется зарплата еще в течение 30 дней, затем еще в течение 30 дней, и в третий раз выплатил из расчета 25,5 долл. в час 400 работников из 3100 занятых ему все же пришлось уволить, но еще в течение трех месяцев после увольнения он платил им медицинскую страховку и гарантировал право первоочередного возвращения на работу, открыл для них рабочий центр вспомоществования. Компания получила широкую известность и рекламу, благодаря чему страховку в 300 млн долл. владельцу в конце концов выплатили. (См.: *Джордж де Р. Т.* Деловая этика : в 2 т. СПб. : Экономическая школа; М. : Прогресс, 2001. С. 315—318).

блемы в бизнесе более системно и более надежными методами, чем они могли бы это делать, не пользуясь нашей наукой. Она может помочь им разглядеть такие проблемы, которые они в своей повседневной практике и не заметили бы. Она может также побудить их ввести изменения, которые они без нее и не подумали бы вводить»[1].

Европейский и американский варианты этики социальной ответственности имеют свои отличия. Американская этика бизнеса занимается не столько теоретическим обоснованием концепции, сколько подробным рассмотрением того, что практически может быть сделано для передачи проблем социальной ответственности на предприятия. Для менеджеров существуют многочисленные программы корпоративной этики и этики бизнеса, тренинги, которые предназначены для формирования навыков решения конкретных моральных проблем и повышения чувствительности к моральным аспектам бизнеса и управления. Эта этика ориентирует в первую очередь на личное участие, личную моральную ответственность предпринимателя. В европейской же этике социальной ответственности в бизнесе несколько иное понимание ответственности и вообще она смещает внимание к институтам.

Например, К. Хоман ответственность понимает диалогично, как «давать ответ», как, в конечном счете, коллективную ответственность. Такое толкование он объясняет следующим образом. Нравственные отношения в современной экономике держатся не на моральном героизме и энтузиазме отдельных предпринимателей. В условиях глубокого разделения труда, анонимных процессов обмена, нарастающей взаимозависимости предприятий желательный с точки зрения морали результат не зависит от усилий отдельного предпринимателя, требование социально ответственного поведения, как от предпринимателя, так и от предприятия, становится все более контрпродуктивным. Социальная ответственность может оказаться неподъемной, связанной с расходами, которые не могут быть компенсированы через рынок, и, таким образом, привести предпринимателя к краху. В современной рыночной экономике индивидуальная жертва, считает К. Хоман, бессмысленна, пока большинство участников рынка также не возьмут на себя ответственность. Моделью этой ситуации является уже упоминавшаяся «дилемма заключенного»: когда индивиды, свободно преследующие свои личные интересы, действуют против партнеров, они получают совокупный результат хуже (в том числе и для себя), чем, если бы они действовали совместно

[1] *Джордж Де Р. Т.* Указ. соч. С. 53—54.

и учитывали интересы друг друга. Договор держится не только на юридических санкциях, но и, прежде всего, на способности людей выполнять свои обещания и доверять друг другу. Надежность, взаимное доверие партнеров по сделке снижают неуверенность, неопределенность в отношениях, и, как следствие, издержки на контроль и страхование договорных сделок, а, значит, повышают эффективность хозяйства в целом.

Институциональное регулирование в бизнесе. Институты могут поощрять и порок, и добродетель. Хозяйственная этика и этика бизнеса выясняют вопрос, вызвано ли мошенничество порочностью предпринимателя или оно обусловлено системно, как именно институты поощряют пороки и добродетели и что необходимо сделать, чтобы добродетели поощрялись, а порочные намерения сдерживались. В условиях, когда институтами не осуждается и не наказывается аморальное поведение, чрезмерное увлечение бизнесмена моральными заповедями чревато его поражением в конкурентной борьбе, особенно когда он пытается стоически противостоять в одиночку «нечестной экономике». Поэтому предъявлять обвинения предпринимателю, когда социальные условия не только не способствуют, но и даже препятствуют проявлению его моральности, несправедливо.

Деятельность предпринимателя в условиях рыночного хозяйства далеко не свободна, коридор выбора решений может быть очень узким. С одной стороны, границы выбора задаются конкуренцией, а, с другой –- законами государства. Результаты действий предпринимателя во многом зависят от того, как ведут себя другие предприниматели. Волчьи законы в предпринимательской среде не оставляют шанса выжить не только честным предпринимателям, но не гарантируют этого и нечестным. Общество в лице законодателей должно взять на себя ответственность за создание благоприятствующих нравственным проявлениям человека, в том числе в бизнесе, условий. И общество, и предприниматели заинтересованы в создании такой системы взаимоотношений в бизнесе, которая бы подчинялась четким и общезначимым правилам. В этом случае моральное регулирование деятельности предпринимательского сообщества осуществляется другим образом — путем непрямого влияния на поведение и сознание предпринимателей, создания справедливых условий конкуренции посредством установления общих для всех ограничений морального порядка, т.е. речь идет об институциональном регулировании, установлении правил игры, которые обязательны для всех. Эти правила К. Хоман называет рамочным порядком.

Моральные рамки (ориентиры и ограничения) предпринимательской деятельности задаются законами, преследующими цель установления справедливых отношений в бизнесе, и коллективными самообязательствами — соглашениями, имеющими обязательную силу для договаривающихся сторон — группы предприятий, отрасли или предпринимательского сообщества в целом. Эти требования (правила честной конкуренции, требования по сохранению окружающей среды, по соблюдению прав человека и т.д.) выдвигаются к предприятиям извне. Правила игры, которые обязательны для всех агентов народного хозяйства, исследуются экономической (хозяйственной) этикой. Эти правила интегрируют основные моральные требования к бизнесу, но никогда не могут охватить эти требования полностью.

Предпринимательская этика заполняет этот нормативный вакуум, она занимается действиями внутри этих границ. Предприниматель решает, с помощью каких действий можно реализовать выраженные в законах общественные требования к бизнесу. Эти действия могут быть двух типов. Во-первых, это собственно экономическая деятельность, действия, ориентированные на выгоду, которые в то же время оцениваются на их соответствие правилам игры — законам и коллективным самообязательствам, в которых воплощены нравственные требования. Но законы и коллективные соглашения сами могут быть несовершенными с моральной точки зрения и неспособными гарантировать моральность бизнеса. Тогда остается второй путь: действия, направленные на изменение существующих правил игры. Это уже политическая деятельность, которая обусловлена опасением за репутацию бизнеса и озабоченностью условиями его ведения. Законы должны быть такими, чтобы побуждали людей быть моральными, даже если они этого очень не хотят. Лучшее государство, писал И. Кант, — то, которое функционирует хорошо, даже если оно состоит из дьявольского народца. К. Хоман и Ф. Бломе-Дрез выделяют несколько направлений в этике бизнеса: этику социальной ответственности, о которой уже шла речь; концепцию двухэтапной легитимации предпринимательской деятельности; предпринимательскую этику, в основе которой лежит принцип ограничения прибыли; предпринимательскую этику как этику разумного ведения хозяйства.

1. Свой вариант институциональной этики бизнеса К. Хоман называет *концепцией двухэтапной легитимации предпринимательской деятельности* (К. Хоман, Ф. Бломе-Дрез и др.). Основную цель регулирования рыночных отношений К. Хоман видит в создании механизма честной конкуренции. Честная конкуренция обеспечивает экономический рост, разнообразие ассортимента продукции и снижение цен, что является несомненным благом для потребителя, в то время как монополизация экономики, картельные соглашения приводят к обратным результатам. Конкуренция обеспечивается законом, устанавливающим для всех одинаковые ограничения. Но конкуренция — не универсальный механизм. Существуют такие блага, которые должны оставаться общедоступными (образование, транспорт и др.), и сферы, которые не могут регулироваться рынком (армия, экология).

Эта теория рассматривает два типа действий предпринимателей: во-первых, это действия, ориентированные на прибыль, эти действия оцениваются только на их соответствие установленному рамочному порядку в экономике; во-вторых, это действия, направленные на изменение собственно рамочного порядка. Под рамочным порядком понимается система принципов и ценностей, воплощенная, прежде всего, в законах, но также и других установлениях, регламентирующих деятельность предпринимателей. Соотношение между действиями предпринимателей и рамочным порядком К. Хоман иллюстрирует аналогией правил и ходов в игре: цели игры предусматриваются и обеспечиваются ее правилами, ходы же в игре могут либо соответствовать, либо не соответствовать правилам. Моральные требования к предпринимательской деятельности, по К. Хоману, должны быть воплощены в законах, никаких дополнительных моральных обязательств предприниматели возлагать на себя не должны. Только законы могут обеспечить справедливые условия конкуренции, поскольку они предъявляют одинаковые требования ко всем агентам экономических отношений (процедурная справедливость). Задача же предпринимателя как морального субъекта заключается в том, чтобы честно следовать законам в своей профессиональной деятельности: этого достаточно, чрезмерный моральный энтузиазм может тормозить развитие экономики, считает К. Хоман.

Если же существующие законы не обеспечивают моральности бизнеса, а какие-либо действия предпринимателей вызывают возмущение общественности, бизнес-сообщество должно взять на себя дополнительную ответственность за репутацию бизнеса, предпринять усилия по собственной легитимации, восстановлению доверия к бизнесу в обществе. Пример, который приводят К. Хоман и Ф. Бломе-Дрез, — поставки оружия немецкими предприятиями во время войны в Персидском заливе, которые осуществлялись в соответствии с законом, но были прекращены под давлением возмущенной общественности. В этой ситуации

предполагается уже не экономическая, а политическая деятельность, и состоит она в а) лоббистской деятельности, предложениях по совершенствованию законов и б) принятии бизнес-сообществом на себя коллективных самообязательств (отраслевых, надотраслевых).

Первый путь надежнее: законы поддерживаются силой государства. Но и второй путь имеет целый ряд преимуществ. Принятие новых правил игры, моральных обязательств, зависит только от самого сообщества, поэтому этот путь обеспечивает бóльшую гибкость и скорость принятия решений, а также более полно выражает волю бизнес-сообщества, которая может быть искажена при принятии закона парламентом. Второй путь имеет и репутационные преимущества, поскольку свидетельствует и о способности бизнеса к самоорганизации, и о понимании им своей социальной ответственности. А общественное признание — одна из центральных задач менеджмента в бизнесе: к злостным нарушителям моральных норм могут быть применены самого разного рода санкции (как это было, например, с компанией «Нестле», продукцию которой бойкотировали в США в течение семи лет). Положительная репутация компании становится конкурентным преимуществом, например, в случае получения кредитов или в выборе партнеров.

Задача предпринимательской этики — показать альтернативы поведения, научить рассуждать последовательно и строго. Когда возникает какая-то проблема, это означает, что изменились условия деятельности предпринимателя. Сначала анализируется изменившаяся ситуация, затем описываются возможные стратегии воплощения моральных требований и условия их применения. Если речь идет о моральной критике деятельности бизнесмена, необходимо проверить, насколько предъявляемые требования обоснованы с этической точки зрения, прежде всего путем проверки требования на универсализуемость. Обвинения, например, в сговоре, протекционизме, необоснованном получении дотаций как аморальных действиях совершенно справедливы, поскольку эти действия не выдерживают проверки на универсализуемость и являются способом защиты от честной конкуренции. Если требование правомерно, стоит проверить, а не включено ли это требование имплицитно в систему уже существующих регуляторов. Если включено (воплощено в законе или в соглашении), значит, предприниматель нарушил правила ведения бизнеса, а если моральное требование правомерно, но не охватывается существующей системой правил, значит, следует искать возможности для выполнения справедливого требования.

2. Еще одна версия институциональной предпринимательской этики — *предпринимательская этика как ограничение принципа получения прибыли* (Х. Штайнман, А. Лер и др.). Для нормальных, ординарных случаев здесь используется уже известная двухступенчатая легитимация предпринимательских действий. Но в этой концепции дополнительно обращается особое внимание на моральные цели предпринимательской деятельности, достижение которых позволит получить общественное одобрение. Речь идет о ситуативном ограничении принципа получения прибыли, отказе от ориентации исключительно только на экономический успех.

Предпринимательская деятельность не полностью определяется экономическими условиями и правовыми рамками, в определенных границах предприниматель свободен. Именно в этих границах и могут быть реализованы моральные установки предпринимателя, его самообязательства, причем, чем более конкурентоспособно и успешно предприятие, тем шире пространство практической деятельности, в которой могут реализоваться моральные ориентации предпринимателя. Мораль должна доминировать над экономическим расчетом, ограничивать или пресекать сомнительные с моральной точки зрения экономические способы деятельности. Способы и мера ограничения должны определяться консенсусом в институционализированном диалоге предпринимателей, но реализуются эти договоренности не посредством принятия коллективных самообязательств, а путем принятия решений отдельными предпринимателями или менеджерами. Главный принцип — моральные ограничения не должны причинять вреда морально ориентированному субъекту хозяйственной деятельности. Выбор конкретного морального действия зависит от ситуации в конкурентной борьбе, характера ограничений, способностей менеджеров и других конкретных обстоятельств.

Эту концепцию сразу же назвали дополнительным налогом на успешных. Она нарушает принцип универсализуемости: чем успешнее предприятие, тем бóльший груз социальных обязательств оно должно нести, а для аутсайдеров и тех же успешных прежде предприятий в неблагоприятные для них времена моральные требования свою всеобщую обязательность утрачивают.

3. Под влиянием дискурсивной этики Ю. Хабермаса («этики разума») П. Ульрих предложил создать новый коммуникативный фундамент для экономической науки в виде *предпринимательской этики как этики разумного ведения хозяйства*. Классическая идея гармонии между пользой индивидуального хозяйства и общественного, считает П. Ульрих, устарела, экономические

процессы становятся все более иррациональными, и средством сохранения дееспособности предприятия, а также способности предпринимателя к принятию решений может стать постоянный политико-предпринимательский диалог.

Предприятие является инструментом для достижения общественных целей, оно всегда находится в пространстве противоречащих друг другу интересов групп. Взаимопонимание, компромисс конфликтующих интересов может быть найден на двух уровнях: на уровне принятия решений предпринимателем и на институциональном уровне. На институциональном уровне должны быть созданы разумные основы предпринимательской политики, своего рода предпринимательская конституция, в которой должны быть урегулированы права всех, кого касается предпринимательская деятельность (аналогично тому, как в конституциях государств закрепляются основные права человека). Эта предпринимательская конституция должна последовательно проводить в жизнь принцип: в распределении прибыли должны участвовать все, кто участвовал в ее создании. Другой рациональной целью может стать оптимизация использования ресурсов (рабочей силы, природных ресурсов, инвестиций). Консенсус групп относительно рациональных целей социально ориентированной экономики — приоритетный критерий принятия решений, он оставляет на втором плане сам принцип прибыльности. Законодательное упорядочивание социально-экономических отношений П. Ульрих называет обходным, интервенционистско-государственным путем, он предлагает эти вопросы решать «на месте», на предприятиях, вместо того чтобы решать их как политические проблемы.

В этой концепции задачи социальной политики неправомерно переносятся на уровень предпринимательский и таким образом отстраняются от участия в принятии политических решений (через своих представителей) работники наемного труда. Акцент делается на легитимизации, социально-нравственном оправдании целей предпринимательской деятельности, но при практической реализации этой концепции неизбежно возникнут вопросы критериев, оснований принятия решений, а не их оправдания: какую ценность, норму предпочесть в той или иной ситуации, как должен определяться круг стейкхолдеров — вопросы, на которые эта версия этики бизнеса не отвечает.

Перечень подходов в этике бизнеса будет неполным, если мы не упомянем еще об одном варианте этики бизнеса. Эта концепция исходит из моральной нейтральности бизнеса и заключается в его нравственном оправдании.

6.5. Биоэтика

Биоэтика возникла в США на рубеже 60—70-х гг. XX в., и все чаще этим термином обозначается современная медицинская этика. Наследуя традиции этики Гиппократа (V в. до н.э.), новая этика в медицине в некоторых существенных моментах расходится с классической врачебной этикой.

Основные положения врачебной этики Гиппократа таковы: не навреди; цель медицины — благо больного; безусловное уважение к человеческой жизни (запрет эвтаназии, аборта и «ассистирования» при самоубийстве); врачебная тайна; оправдание «святой лжи» в медицине; обязательность элемента филантропии во врачебной профессии (сначала окажи помощь больному, а уж потом решай вопрос справедливого вознаграждения за труд, иногда же — лечи даром); разоблачение лжеврачей, научная критика медицинского оккультизма; совет не пользовать неизлечимых, умирающих больных (где врачебное искусство бессильно, профессионально-безответственно браться за лечение больного); обязанность заботиться о своем профессиональном авторитете; запрет интимных отношений с пациентом и др.[1]

Выделим основные моменты расхождения врачебной этики Гиппократа и биоэтики: корпоративный характер этики Гиппократа; врачебный патернализм (от лат. pater — отец) — этика Гиппократа не знает понятия «права пациента»; этика Гиппократа запрещает и эвтаназию, и аборт, а в биоэтике эти проблемы исследуются научно-нейтрально как сопоставление аргументов pro и contra.

Предыстория биоэтики. Термин «биоэтика» предложил американский биохимик, онколог Ван Ронселлер Поттер (1911—2001), опубликовав в 1970 г. статью «Биоэтика — наука выживания», а в 1971 г. книгу «Биоэтика — мост в будущее»[2]. Поттер понимал биоэтику как экологическую этику, т.е. новую этику человечества, которая должна стать «наукой выживания», «мостом в будущее» в условиях современного научно-технического прогресса, нарастающего экологического кризиса. До конца жизни Поттер не мог смириться с тем, что созданный им термин «биоэтика», независимо от него, стал во всем мире употребляться в несколько ином смысле. Об этом свидетельствовал не только все нараставший поток биоэтической литературы, отражающей

[1] *Гиппократ.* Избранные книги. М. : СВАРОГ, 1994. С. 87—130.

[2] *Potter Van R.* Bioethics: Bridge to the Future. Englwood Cliffs, New Jersey : Prentice-Hall, 1971.

в основном этические проблемы современной клинической медицины, но и такая же тематика мировых биоэтических конгрессов, которые периодически проводит возникшая в 1992 г. Международная ассоциация биоэтики.

Социокультурные предпосылки формирования и бурного развития биоэтики коренятся, во-первых, в современной биомедицинской революции, во-вторых, в правозащитных движениях 1960-х гг. (прежде всего — в США) и в-третьих, в «экологическом повороте человечества»[1], который тоже начинается в 60-е гг. Важно подчеркнуть, что говоря о современном прогрессе биомедицинской науки и технологии, мы имеем в виду не только революционные открытия и достижения (например, в молекулярной биологии), но и невиданной силы общественный резонанс, сопровождавший, например, первую клиническую пересадку сердца (1967 г.), рождение первого ребенка «из пробирки» (1978 г.), первое удачное клонирование такого животного, как овца (1997 г.) и т.д. Если экологизация общественного сознания в современном мире стала выражением тревоги, страха за судьбу жизни на земле, то, вслед за этим, биоэтика явилась своеобразным ответом на риски, угрозу, которую может представлять прогресс современной биомедицины самой природе человека.

Назовем всего лишь несколько наиболее «резонансных» событий истории медицины второй половины XX в., подлинный исторический смысл которых обнаруживается в контексте бурного развития биоэтики. В 1957 г. глава римско-католической церкви папа Пий XII впервые заявил, что в отношении некоторых умирающих больных отказ от применения каких-то высокотехничных жизнеподдерживающих медицинских методов не является безнравственным (эта моральная позиция получила в биоэтике развитие как «право на смерть с достоинством»). В 1959 г. впервые было описано клиническое состояние смерти мозга — тем самым было положено начало напряженным дискуссиям врачей, ученых, философов, юристов и т.д. о новой дефиниции смерти человека. В начале 1960-х гг. в Германии и других европейских странах родилось более 10 тыс. детей с тяжелейшими врожденными уродствами — как следствие приема беременными женщинами недостаточно проверенного на безопасность нового препарата «талидомид». Через 10 лет рождается биоэтика, которая станет этикой защиты жизни, целью которой является предупреждение подобных трагедий. В эти же годы в г. Сиэтле (США) в одной из нефрологических клиник был всего один аппарат искусственной почки, но при этом — семеро умиравших от почечной недостаточности больных. Врачи отказались решать дилемму — кому жить, а кому умирать. Тогда из представителей общественности был создан «божественный комитет» (как его назвали в газетах). По сути дела, это был первый в истории этический комитет, призванный решать такого рода проблемные ситуации морального выбора.

[1] *Тищенко П. Д.* Био-власть в эпоху биотехнологий. М. : ИФ РАН, 2000. С. 26.

Биоэтика — наука о моральных дилеммах как «затруднениях человечества». Биоэтика — это одно из направлений прикладной этики, междисциплинарная область философских и научных исследований, направленных на осмысление, обсуждение и разрешение таких проблемных ситуаций современной медицины, как:

— получение информированного согласия и обеспечение прав пациентов (включая детей и душевнобольных, т.е. лиц полностью или частично некомпетентных);

— сокрытие правдивой информации от пациента в случаях стигматизирующего диагноза (например, «шизофрения») или неблагоприятного прогноза исхода заболевания (например, «рак»);

— разглашение врачебной тайны в ситуации несовпадения, а то и конфликта интересов пациента и других заинтересованных лиц;

— искусственный аборт;

— использование фетальных (зародышевых) тканей;

— применение современных методов контрацепции (в том числе стерилизации);

— применение различных методов искусственного оплодотворения, включая «суррогатное материнство» (в том числе, когда «заказчиками» являются гомосексуальные пары);

— транссексуализм и хирургическое изменение пола;

— опыты по клонированию человека;

— применение генодиагностики и генотерапии;

— новое определение смерти на основании диагноза «смерть мозга»;

— эвтаназия (активная или пассивная, добровольная или недобровольная, прямая или косвенная);

— ассистирование при самоубийстве;

— отношение к умирающим (хосписы, отделения паллиативной медицины);

— медицинские эксперименты на человеке (включая детей и душевнобольных, т.е. лиц полностью или частично некомпетентных);

— эксперименты на животных;

— иммунопрофилактика инфекционных болезней (вакцинация);

— медицинская помощь ВИЧ-инфицированным и больным СПИДом;

— трансплантология, в особенности донорство органов и тканей;

— оказание психиатрической помощи, в особенности недобровольное лечение;

— справедливость в здравоохранении и т.д.

В философской литературе названные *проблемные ситуации* обозначаются также терминами *моральные дилеммы*[1], *открытые проблемы*[2], *жизненные апории*[3]. Чтобы подчеркнуть заведомую этическую антиномичность таких проблемных ситуаций, экзистенциальную открытость (разомкнутость) бытия в большинстве их них, следует пояснить, что в биоэтике речь идет прежде всего о проблемных ситуациях «на грани жизни и смерти»[4], о моральных дилеммах, открытых проблемах как *затруднениях человечества*[5].

Большинство биоэтических проблем уже потому преисполнены драматизма, что человеческое общество столкнулось с ними впервые (допустимость пересадки органов — сердца, печени и др., практики «суррогатного материнства», опытов по клонированию человека и т.д.), т.е. ни у врачей, ни у общества в целом не было и не могло быть такого морального опыта. В рутинной клинической работе врач тоже встречается с труднейшими ситуациями морального выбора (например, решиться ли на операцию с высоким риском), но у него есть выработанный веками алгоритм принятия оптимального решения, в частности, он может собрать консилиум. В ситуации биоэтических проблем не просто отдельный врач, но «все человечество перед выбором». Биоэтика призвана определять границу добра и зла для вышеперечисленных проблемных ситуаций.

---

[1] *Коновалова Л. В.* Прикладная этика. По материалам западной литературы. М. : ИФ РАН, 1998. С. 50.

[2] *Гусейнов А. А., Апресян Р. Г.* Этика: учебник. М. : Гардарики, 1998. С. 393.

[3] *Тищенко П. Д.* Жизненные апории как начала биоэтики // Рабочие тетради по биоэтике. Вып. 9. Проблемы биоэтики и гуманитарной экспертизы: биотехнология, психология и виртуалистика / под ред. П. Д. Тищенко. М. : Московский гуманитарный университет, 2007.

[4] На грани жизни и смерти: краткий очерк современной биоэтики США / пер. с англ. Д. Уиклер, Д. Брок, А. Каплан и др. М. : Знание, 1989.

[5] *Печчеи А.* Человеческие качества / пер. с англ. О. В. Захаровой. М. : Прогресс, 1980. С. 91.

Феномен биоэтики прежде всего порожден современным научно-техническим прогрессом в медицине. Каковы же особенности новейших достижений современной биомедицины, которые обернулись биоэтическими дилеммами, ведь ни открытие наркоза, ни открытие антисептики и асептики (крупнейшие достижения научной медицины XIX в.) не породили новой медицинской этики? Дело в том, что современная медицина имеет дело с совершенно новыми состояниями человеческого бытия.

Исторически первые биоэтические дилеммы возникли в связи с формированием реаниматологии, с созданием современных технологий интенсивной терапии, оживления и прежде всего — с применением ИВЛ. Как уже говорилось, в 1959 г. в медицине впервые было описано клиническое состояние смерти мозга, научное изучение которого на патофизиологическом и патоморфологическом уровнях позволило к концу 1960-х годов выработать надежные критерии диагностики этого состояния[1].

Смерть мозга — это состояние пациента, подключенного к аппарату ИВЛ (искусственной вентиляции легких), характеризующееся необратимым отсутствием всех функций головного мозга, включая функции ствола мозга, при работающем сердце. Речь идет о состоянии больного, у которого не только необратимо отсутствует сознание и вообще какие бы то ни было психические реакции (например, ощущение боли на любые раздражители), но и абсолютно все черепные рефлексы, замыкающиеся на уровне головного мозга, и главное — способность к самостоятельному дыханию (дыхательный центр как раз находится в стволовой части, в продолговатом мозгу).

Хотя длительность такого состояния всего несколько дней (редко — неделя и крайне редко — две недели и более), после решения главной клинической проблемы (диагностической) перед врачами и обществом в целом встали проблемы этического, юридического, философского, для кого-то — богословского порядка: допустимо ли после установления надежного диагноза остановить реанимационные мероприятия; является ли пациент с таким клиническим статусом *еще живым* человеком или *уже мертвым*.

Моральные дилеммы, сопряженные с проблемой смерти мозга, возникли в той части пространства биоэтики, где заканчивается жизнь человека. Однако не менее трудные моральные дилеммы возникают и там, где эта жизнь человека только начинается. В середине 1970-х гг. были созданы современные методы искусственного оплодотворения — первый ребенок,

---

[1] *Уолкер А. Э.* Смерть мозга / пер. с англ. М. : Медицина, 1988.

зачатый «в пробирке», родился в Англии в 1978 г. Поскольку важнейшим моментом этой технологии являются лабораторные манипуляции с человеческим зародышем первых дней жизни, вновь с необычайной остротой встал вопрос об онтологическом, моральном и правовом статусе эмбриона. Мы говорим «вновь», потому что этот вопрос (*является эмбрион уже человеком или еще только потенциальным человеком*) лежит в основании вековечных споров о допустимости, о моральном оправдании искусственного аборта.

Пациент с диагнозом «смерть мозга», как и эмбрион, начиная с зиготы, с точки зрения рационально-научного определения их статуса обладают какими-то существенными признаками «живого человека», «человека как такового», и в то же время какими-то другими существенными признаками не обладают.

Как утверждает современная клиническая медицина, при смерти мозга у пациента не просто никогда не восстановится самостоятельное дыхание, он не просто погиб как субъект сознания и социальная личность, но у него утрачена целостность физиологического функционирования его организма как индивида (латинское слово individum означает неделимый, особь).

Зигота (а также морула, т.е. зародыш первых дней жизни) — это всего лишь клетка (клетки), в которой (которых), однако, содержится генетическая программа будущей биологической особи. Факт начавшегося деления зиготы — исключительно важный с точки зрения существования будущего человека, но ведь результат первых делений — это всего лишь конгломерат клеток, который еще нельзя назвать индивидом (неделимым!). Имея в виду этот момент, современная эмбриология обозначает первоначальный этап развития человеческого существа (до 14-го дня) как «проэмбрион». Поэтому, кстати, возможен выбор пола в ходе искусственного оплодотворения «в пробирке». Можно взять один бластомер (одну клетку морулы), не нанося никакого вреда остальным бластомерам (из которых позднее и разовьется организм-индивидуум) и определить по этой единственной зародышевой клетке пол будущего ребенка. Однако допустима ли такая практика с этической точки зрения (еще одна этическая дилемма!)?

Итак, чем больше мы вникаем в подробности процесса эмбриогенеза, чем точнее мы фиксируем этапы возникновения у эмбриона, например, самостоятельного сердцебиения, закладки мозговых структур, появления самостоятельного реагирования на внешние раздражители и т.д., тем больше убеждаемся, что рационально-научный путь исследования проблемы статуса эмбриона в принципе ограничен — на этом пути невозможно определить признаки «человека как такового».

Теперь наконец можно ответить на поставленный выше вопрос, почему новейшие открытия современной биомедицины породили биоэтику с ее морально-этическими дилеммами. Потому что современные биомедицинские технологии открыли перед нами неизвестные ранее состояния бытия человека: в состоянии смерти мозга человек «наполовину жив», но и «наполовину мертв», эмбрион (до 8-й недели) или плод (от 8-й недели) — в определенном смысле «уже человек», но в другом, не менее определенном смысле — «еще не человек». Вот откуда трудно разрешимый характер моральных дилемм, встающих перед врачами и обществом, когда обсуждается судьба пациентов в состоянии смерти мозга или «пылают страсти» в обществе — разрешить или запретить аборты.

В «добиоэтическую эру» медицина имела дело с «жизнью» и «смертью» как незыблемыми природными состояниями. В эпоху успехов современной биомедицины жизнь и смерть характеризуются новыми чертами. Клинический статус смерти мозга — это уже не «клиническая смерть», когда сохраняется возможность вернуть человека к жизни, но еще не «биологическая смерть», когда в организме необратимо отсутствуют дыхание и сердечная деятельность и нарастают процессы химического распада. Если признавать пациента с диагнозом смерти мозга умершим, то это совершенно новый образ смерти.

Во-первых, границы жизни и смерти оказались как бы размытыми. Во-вторых, теперь состояния жизни и смерти перестали быть «чисто природными», но стали артефактами (смерть мозга — это ятрогенное состояние и вне современного реанимационного отделения такой клинический статус пациента просто не встречается). В-третьих, оценка этих новых состояний человеческого бытия зависит от социального контекста: так, до 1985 г. в нашей стране пациенты с диагнозом «смерть мозга» считались живыми, а с 1985 г. все такие пациенты считаются мертвыми. Более того, в Российской Федерации такой юридический подход по сей день не распространяется на несовершеннолетних, т.е. граждан до 18 лет (соответствующая Инструкция уже 10 лет не утверждается в Минздраве России).

Итак, если согласиться с новой концепцией смерти (как смерти мозга), то это — *новый образ и новый смысл смерти*. Таков онтологический аспект проблемы смерти мозга. Продолжим анализ последней в гносеологическом плане. Поскольку смерть здесь перестала быть непосредственно наблюдаемым фактом, признание

человека умершим означает: *это эксперты определили, что человек умер (который, может быть, еще и не умер?!)*. Невероятная сложность проблемы смерти мозга уводит нас в споры современной философии — науки о самой природе научного знания. Наконец, возникает острейший вопрос — как при вынесении такого диагноза гарантировать исключение врачебных ошибок и тем более профессиональных злоупотреблений?

Необходимо подчеркнуть: каждый случай установления такого диагноза — это не рутинная клиническая практика. Поэтому должна быть обеспечена независимая экспертиза каждого случая диагностики смерти мозга на предмет строгого выполнения профессиональных стандартов (такого рода вопросы и решают этические комитеты, о которых речь далее).

Аналогичный подход выработан по отношению к другим биоэтическим дилеммам. Например, точно так же не является рутинной клинической практикой недобровольная госпитализация лиц с тяжелыми психическими расстройствами. Согласно Закону «О психиатрической помощи и гарантиях прав граждан при ее оказании» каждый такой случай сначала подвергается проверке ответственной комиссией врачей психиатрического стационара, а затем рассматривается в суде, причем в соответствии со сроками, прописанными в законе.

Отсюда можно сделать важный вывод относительно миссии биоэтики в современном обществе. Человек, оказавшись в такой исторической ситуации, когда границы его бытия при определенных обстоятельствах становятся «размытыми», когда его жизнь и смерть настолько медикализированы, что стали артефактами, этот человек нуждается в биоэтическом просвещении, заинтересован в биоэтическом консультировании в качестве предпосылки своего морального выбора, на который он обречен как нравственная личность. Биоэтическое образование, конечно, прежде всего важно для специалистов (медиков, биологов, философов, юристов и т.д.). Однако, с нашей точки зрения, освоение основ биоэтики должно стать частью общего образования.

Принципы биоэтики. В биоэтике выделяют принципы непричинения вреда, благодеяния, уважения автономии личности и справедливости[1]. Первые два принципа присущи и медицинской этике Гиппократа, и биоэтике, а вторые два принципа как раз характеризуют биоэтику как новую (современную) этику в медицине.

[1] *Beauchamp T. L., Childress J. F.* Principles of biomedical ethics. 4th ed. N.Y., 1994.

Этический принцип уважения автономии личности означает ее независимость, ее право самостоятельно принимать решения, касающиеся вопросов ее здоровья. Биоэтика уже потому является новой этикой в истории медицины, что с позиций принципа уважения автономии личности в современном здравоохранении значительно ограничивается патерналистский подход врачей и всего медперсонала к пациентам. Патерналистский подход в медицине означает, что врачи осознают себя как бы в роли родителей, а пациентов — в роли детей. Мол, пациенты невежественны в медицинских вопросах, поэтому они не могут сами принимать медицинские решения, эти решения за них принимают медики. Врачебный патернализм подвергся обоснованной критике в современном обществе, в результате все шире стал применяться подход «терапевтического диалога и сотрудничества». Конечно, медицинский патернализм по-прежнему в большей степени сохраняется в педиатрии, психиатрии, гериатрии, в отделениях интенсивной терапии.

В соответствии с принципом уважения автономии личности в современной медицине сформировалась этика уважения прав пациента, стержнем которой является доктрина «информированного согласия». Современные представления о правах пациентов — это одновременно и область медицинской этики, и область медицинского права. Т.е. биоэтическое образование одновременно требует повышения правовой культуры не только медицинских специалистов, но и пациентов, общества в целом. Биоэтический принцип справедливости действует как на макроуровне (при распределении ограниченных общественных ресурсов в сфере здравоохранения, например, между педиатрией и гериатрией, между онкологией и кардиологией и т.д.), так и на микроуровне (например, при распределении дефицитных донорских органов в трансплантологии или при распределении внимания и заботы каждой медсестры, осуществляющей уход одновременно за многими пациентами).

Биоэтические принципы действуют в качестве регулятивов медицинской практики таким образом, что в ситуациях конфликта между ними применяется методологический принцип prima facie, сформулированный в первой половине XX в. английским философом У. Д. Россом. Суть его в том, что в таких случаях личность принимает трудное решение следовать какому-то определенному принципу, как бы вынося другой принцип за скобки (но не игнорируя и тем более не зачеркивая этот последний). По этому поводу Б. Г. Юдин поясняет: «Тот факт, что обязательства, которые мы *вынуждены* нарушить, тем не менее

не отбрасываются, а так или иначе принимаются во внимание, иногда выражают с помощью понятия «морального следа», т.е. некоторого осадка, груза, который остается на совести из-за нарушения обязательства»[1].

Например, возьмем одну из самых трудных, с точки зрения морального выбора, ситуацию: сообщать ли самим пациентам правдивую информацию о неблагоприятном исходе их заболеваний. Здесь вступают в конфликт два принципа биоэтики. Принцип непричинения вреда требует сокрытия от самих пациентов такой жестокой правды. В то же время принцип уважения автономии личности требует честности во взаимоотношениях с пациентами и потому — правдивого информирования. Конкретное решение в такой ситуации непременно должно быть в высших интересах пациента. Скрывая от пациентов правдивую информацию, нельзя забывать о множестве возможных негативных последствий допускаемой в таких случаях лжи: отказы пациентов от лечения и необходимых им исследований; житейские проблемы, оскорбляющие память умерших пациентов, например, не успевших составить завещание; чувство оскорбленного человеческого достоинства в душе тех пациентов, которые уже знают правду, но в отношении которых врачи, «согласно этике», «ломают комедию святой лжи» и т.д. Давая таким пациентам правдивую информацию, следует предварительно освоить искусство «сообщения плохих новостей», которое, между прочим, учитывает загадочную особенность психологии терминальных больных, практически всегда сохраняющих в том или ином виде надежду на излечение[2].

Биоэтика как социальный институт. Биоэтика — это не только наука (а точнее — междисциплинарная область научных исследований и знаний), но и социальный институт современного общества[3]. В русле биоэтики общество создает социальные механизмы этического контроля развития современной биомедицины, что обеспечивается как новыми функциями уже существовавших социальных учреждений, так и формированием новых общественных движений, социальных институтов.

Огромное внимание уделяют биоэтике ведущие общественные организации — Совет Европы, ООН (в особенности такие

[1] *Юдин Б. Г.* Природа этического знания // Введение в биоэтику / под ред. Б. Г. Юдина и П. Д. Тищенко. М. : Прогресс-Традиция, 1998. С. 52.

[2] *Кюблер-Росс Э.* О смерти и умирании / пер. с англ. Киев : София, 2001. С. 163—182.

[3] *Юдин Б. Г.* Социальная институционализация биоэтики // Биоэтика: проблемы и перспективы. М. : ИФ РАН, 1992. С. 112—123.

ее подразделения, как ЮНЕСКО[1] и ВОЗ[2] и др. В 1997 г. Совет Европы (Российская Федерация стала его членом в 1996 г.) принял Конвенцию по биоэтике[3], работа над которой длилась шесть лет. Конвенцию разработал европейский Комитет экспертов по биоэтике (в который начиная с конца 1990-х гг. входит и представитель России). Конвенция как документ международного права обязательна к исполнению для подписавших ее государств, которые обязаны после подписания привести в соответствие с ней свое национальное законодательство. В настоящее время к Конвенции по биоэтике присоединилось большинство европейских стран (вопрос о присоединении России — в стадии обсуждения).

Развитие биоэтики не только как науки, но и как социального института нашло наиболее полное выражение в формировании системы этических комитетов в современном здравоохранении, современной техногенной культуре. Этические комитеты возникли, как и сама биоэтика, тоже в США, и процесс их формирования занял почти 10 лет. В начале 1960-х гг. в Сенате США прошли дебаты в связи с «талидомидной трагедией» в Европе. В конце концов были выработаны принципы Качественной клинической практики (GCP — Good Clinical practice) — системы строгого научного контроля создания новых лекарств — как в плане их эффективности, так и безопасности для пациентов[4]. Однако при клинических испытаниях новых лекарственных средств (и любых других научно-медицинских нововведений) есть и другая сторона дела — безопасность человека как испытуемого, подопытного (здорового добровольца или пациента). В 1971 г. Департамент

[1] Всеобщая Декларация о биоэтике и правах человека, принятая 19 октября 2005 года 33 сессией Uенеральной конференцией ЮНЕСКО // Аналитические материалы по проекту «Анализ нормативно-правовой базы в области прав человека в контексте биомедицинских исследований и выработка рекомендаций по ее усовершенствованию». М. : Изд-во Московского гуманитарного ун-та, 2007. С. 186—199.

[2] Декларация о политике в области обеспечения прав пациента в Европе // Врачебные ассоциации, медицинская этика и общемедицинские проблемы: сборник официальных материалов / под ред В. Н. Уранова. М. : ПАИМС, 1995. С. 82—90.

[3] Конвенция о защите прав и достоинства человека в связи с использованием достижений биологии и медицины: Конвенция о правах человека и биомедицине (Совет Европы) // Аналитические материалы по проекту «Анализ нормативно-правовой базы в области прав человека в контексте биомедицинских исследований и выработка рекомендаций по ее усовершенствованию». М. : Изд. Московского гуманитарного ун-та, 2007. С. 56—70.

[4] *Моисеев В. С.* Принципы качественной клинической практики // Биомедицинская этика / под ред. В. И. Покровского. М. : Медицина, 1997. С. 184—185.

здравоохранения и *защиты человека* США создает этические комитеты, которые здесь получили название «Общественные советы по надзору за научными учреждениями (Institutional Review Board — IRB)». Следует подчеркнуть: в США исследовательские этические комитеты возникли как государственно-контрольный орган; их контрольные функции распространялись как на биомедицинские, так и на поведенческие (психосоциальные) исследования; при выявлении этических нарушений они имели полномочия прекратить бюджетное финансирование исследований; в их состав наряду с профессионалами-учеными обязательно должны входить хотя бы один «непрофессионал», а также хотя бы одна женщина.

В 1970-е гг. подобные этические комитеты начинают создаваться и в некоторых других странах, что нашло отражение в исторических дополнениях, внесенных в Хельсинкскую декларацию Всемирной медицинской ассоциации (ВМА) в 1975 г.: «Цель и ход осуществления каждой экспериментальной процедуры, включающей опыты на людях, должны быть ясно изложены в протоколе эксперимента, *подлежащем передаче специально назначенной* ***независимой*** *комиссии*, которая рассматривает эксперимент, делает критические замечания и вносит поправки ...Протокол эксперимента должен всегда содержать формулировку соответствующих этических соображений с указанием, что принципы, провозглашенные в настоящей Декларации, полностью соблюдены». Здесь же впервые формулируется положение: «*Интересы испытуемых должны всегда превалировать над интересами науки и общества*»[1] (*курсив мой. —А. И.)*.В развернутом виде эти этические положения имеют следующее содержание: гарантией этичности проведения любых биомедицинских исследований на людях является проверка (этическим комитетом): соблюдение правила информированного согласия (насколько строго выполняется требование добровольности, насколько полно и доступно происходит информирование о целях и задачах экспериментов, о рисках и выгодах); как обеспечивается защита от возможного нанесения морального вреда (например, через «утечку» конфиденциальной информации) или физического ущерба (прежде всего — для здоровья); как будет возмещен причиненный вред и т.д.

В настоящее время формы организации этических комитетов в сфере здравоохранения чрезвычайно разнообразны, но прежде всего они разделяются на «исследовательские» и «больничные».

[1] Хельсинкская декларация: рекомендации при проведении клинических исследований на человеке // Хроника ВОЗ. 1977. Т. 31. № 1. С. 19.

Первый *больничный комитет* был создан в 1979 г. в Массачусетской больнице г. Бостона (одной из клинических баз Гарвардского университета). Если в 1983 г. этические комитеты были в 1% американских больниц, то в 1988 г. — уже 70% больниц, насчитывающих более 200 коек, имели этические комитеты[1]. Формы организации этого типа этических комитетов в мире разнообразны: при отдельных госпиталях, больницах; при национальных или международных профессиональных медицинских организациях; они могут входить в сети этических больничных комитетов, объединенных по профильно-профессиональному или территориальному признаку. Целями таких комитетов является выработка рекомендаций: по улучшению законодательства, распределению дефицитных медицинских ресурсов, отключению жизнеподдерживающей аппаратуры или прекращению искусственного питания у терминальных больных, порядку хранения медицинской информации и т.д. Иногда больничные комитеты разрабатывают предложения для разрешения конкретных моральных коллизий медицинской практики, а то и конфликтных ситуаций. Одной из задач больничных этических комитетов является этическое и правовое образование не только медперсонала, но и пациентов или их близких[2].

В 1990-е гг. этические комитеты стали во множестве организовываться в постсоветской России — при научно-медицинских центрах, институтах (например, в Российском научном центре хирургии РАМН, Институте медико-биологических проблем РАН и др.). Главными недостатками российских этических комитетов являются отсутствие у них профессиональной независимости, бессистемное появление и исчезновение, отсутствие какой-либо иерархии и т.д.[3] Практически все российские этические комитеты относятся к типу исследовательских, т.е. на «теле» современного российского общества (и его части — российского здравоохранения) пока не приживается «прививка больничных этических комитетов».

Этические комитеты — не единственное направление развития биоэтики как социального института: другие направления — на-

[1] *Зильбер А. П.* Этика и закон в медицине критических состояний. Петрозаводск : Изд. Петрозаводского ун-та, 1998. С. 66—68.

[2] *Тищенко П. Д.* Этические комитеты // Этика : Энциклопедический словарь / под ред. Р. Г. Апресяна и А. А. Гусейнова. М. : Гардарики, 2001. С. 599.

[3] *Седова Н. Н., Недогода С. В.* О статусе этических комитетов // Философия биомедицинских исследований: этос науки начала третьего тысячелетия / отв. ред. Б. Г. Юдина. М. : Институт человека РАН ; Независимый институт гражданского общества, 2004. С. 120—127.

учно-исследовательские центры и внедрение биоэтики в качестве учебной дисциплины в современные системы образования[1]. Еще в 1969 г., т.е. за год до первой публикации В. Р. Поттера «Биоэтика: наука выживания», в США, близ Нью-Йорка, возникает Гастингский центр, а в 1970 г. — Институт этики им. Кеннеди при Джорджтаунском университете в Вашингтоне, научная и образовательная деятельность которых сосредоточена на проблематике биоэтики.

В Российской Федерации в системе высшего и среднего медицинского образования биоэтика преподается с начала 1990-х гг. Примерно с этого же времени курс биоэтики читается на философском и биологическом факультетах МГУ им. М. В. Ломоносова. Здесь можно сделать важное дополнение относительно миссии биоэтики в современном обществе. Поскольку принципиальным моментом организации этических комитетов является их междисциплинарный состав, важнейшую роль в их деятельности должны играть профессиональные философы, и прежде всего — специалисты в области биоэтики. Во-первых, это роль квалифицированных экспертов, а во-вторых, это роль просветительско-педагогическая, ведь все другие члены этических комитетов (медики, администраторы, юристы, социальные работники, священнослужители и т.д.) сами нуждаются в той или иной мере в этическом консультировании.

Права, достоинство и благо пациента — высшая ценность медицинской практики. Современная медицинская этика — это прежде всего огромное множество нормативных этических документов как национального, так и международного уровня. Подавляющее большинство их появилось в последние 40, и даже 30 лет, т.е. в эпоху биоэтики. Образцовым документом национального уровня можно считать французский «Кодекс медицинской деонтологии»[2]. Текст Кодекса сопровождается исключительно компетентными (как в клиническом, так и в этическом плане) комментариями Луи Рене — Президента Ассоциации медиков Франции и члена Национального консультативного Комитета по этике. Символично, что предисловие к Кодексу написал крупнейший французский философ Поль Рикер. К сожалению, в нашей стране нет такого национального руководства по прикладной этике в медицине. Главная причина в том, что ни в СССР,

[1] *Юдин Б. Г.* Социальная институционализация биоэтики // Биоэтика: проблемы и перспективы. М. : ИФ РАН, 1992. С. 112—123.

[2] Кодекс медицинской деонтологии / введение и комм. Л. Рене; предисл. П. Рикера. Киев : Дух и литера; Сфера, 1998.

ни в постсоветской России не было и нет корпоративного института, аналогичного Ассоциации медиков Франции.

Современные международные документы врачебной этики (биоэтики), разработанные Всемирной медицинской ассоциацией (ВМА), Советом Европы, ВОЗ, ЮНЕСКО, Всемирной психиатрической ассоциацией и т.д., занимают не одну сотню страниц.

Приведем извлечения из документов ВМА:

— «Вступая в члены медицинского сообщества: я торжественно обязуюсь посвятить свою жизнь идеалам гуманности ...Я буду проявлять высочайшее уважение к человеческой жизни с момента ее зачатия ...Я буду уважать доверенные мне секреты, даже после смерти моего пациента ...» (*Женевская декларация*, 1948, 1968, 1983, 1994[1] — современная клятва Гиппократа);

— «Врач должен ставить во главу угла сострадание и уважение к человеческому достоинству пациента ...Врач должен не позволять соображениям собственной выгоды оказывать влияние на свободу и независимость профессионального решения, которое должно приниматься исключительно в интересах пациента» (*Международный кодекс медицинской этики*, 1949, 1968, 1983);

— «Пациент имеет право, получив адекватную информацию, согласиться на лечение или отказаться от него ...Пациент имеет право умереть достойно» (*Лиссабонская декларация о правах пациента*, 1981, 1995);

— «Врач не продлевает мучения умирающего, прекращая по его просьбе, а если больной без сознания — по просьбе его родственников, лечение[2], способное лишь отсрочить наступление неизбежного конца» (*Венецианская декларация о терминальном состоянии*, 1983);

— «Эвтаназия, как акт преднамеренного лишения жизни пациента, даже по просьбе самого пациента или на основании обращения с подобной просьбой его близких, не этична. Это не исключает необходимости уважительного отношения врача к желанию больного не препятствовать течению естественного процесса умирания в терминальной фазе заболевания» (*Декларация об эвтаназии*, 1987);

— «Лечение смертельно больных пациентов, испытывающих хроническую боль, должно проводиться так, чтобы они могли достойно уйти из жизни ...Врач и все, участвующие в лечении

[1] Здесь и далее указываются годы принятия документа и внесения в него дополнений на Всемирных медицинских ассамблеях.

[2] Речь идет об отказе от «экстраординарных методов» (например, от искусственной вентиляции легких) при обязательном применении «ординарных методов» (например, обезболивания).

страдающего от боли умирающего пациента, обязаны ... понимать нужды пациента, членов его семьи и друзей» (*Заявление о политике в области лечения смертельно больных пациентов, испытывающих хроническую боль*, 1990);

— «Врачи, сформулировав проблему и мобилизовав общественные возможности, сыграли значимую роль в движении против жестокого обращения с детьми ...Выявив семью с высоким риском жестокого обращения со старым человеком, врач должен привлечь внимание социальных служб и самостоятельно оказать возможную поддержку» (*Декларация о жестоком обращении с пожилыми людьми и стариками*, 1989, 1990);

— «Врач не имеет права отказать в лечении пациенту только потому, что тот ВИЧ-инфицирован... У врачей есть давняя и почтенная традиция заботиться о заразном больном. Необходимо сохранить эту традицию в условиях эпидемии СПИДа» (*Заявление о профессиональной ответственности врачей при лечении больных СПИДом*, 1988; *Временное заявление по СПИДу*, 1987);

— «Врач, наблюдающий человека, объявившего голодовку, сталкивается со следующими ценностными конфликтами: ... моральный долг каждого человека — свято уважать жизнь ... врач обязан уважать автономию личности своего пациента ...*Этичное поведение:* ... любая помощь, оказываемая пациенту, должна быть одобрена им ...*Искусственное питание:* В случаях, когда голодающий оказывается не в состоянии принять осознанное решение или впадает в состояние комы, врач имеет право принять решение самостоятельно, исходя из интересов пациента и принимая во внимание ранее полученные сведения о пожеланиях голодающего по этому поводу» (*Декларация об отношении врачей к лицам, объявившим голодовку*, 1992);

— «...Речь идет о смертельно больных людях, жестоко страдающих от боли, отдающих себе отчет в своих действиях и самостоятельно принявших решение о самоубийстве ...Иногда врач дает пациенту лекарство и информирует о дозе, прием которой приведет к летальному исходу ...Подобно эвтаназии, самоубийство при пособничестве врача является неэтичным и подлежит осуждению со стороны медицинской общественности» (*Заявление о пособничестве врача при самоубийствах*, 1992);

— «Участие врача в смертной казни неэтично, что не мешает врачу констатировать смерть» (*Резолюция об участии врача в смертной казни*, 1981)[1].

[1] Врачебные ассоциации, медицинская этика и общемедицинские проблемы : сборник официальных документов / под ред. В. Н. Уранова. М. : ПАИМС, 1995. С. 17, 21—22, 24, 38—39, 45, 54, 58, 69, 71.

Биоэтика и религиозная мораль. Основные проблемы биоэтики — это проблемы «на грани жизни и смерти»[1]. Поэтому с самого зарождения этой науки мировоззренческий аспект в решении биоэтических дилемм оказался исключительно важным. Поскольку мировоззрение прежде всего может быть философским или религиозным, биоэтические проблемы можно рассматривать с философско-светских или с религиозных позиций: «Существует множество версий биоэтики, принципиально отличающихся друг от друга по самым существенным моментам»[2]; «Биоэтика — это труднообозримое многообразие... особенных биоэтик (христианской, буддистской, мусульманской, кантианской,.. утилитаристской и т.д.) ...»[3]. Например, при оценке гетерологического искусственного оплодотворения (с использованием донорских гамет) позиция Католической церкви категорически отрицательная, а большинство протестантских церквей не исключают полностью применения этой технологии[4].

Биоэтика и Православие. Биоэтика стала развиваться в нашей стране с конца 1980-х — начала 1990-х гг., т.е. с опозданием примерно на 20 лет. В 2000 г. состоялся юбилейный Архиерейский собор Русской православной церкви, который утвердил Основы социальной концепции Русской православной церкви, содержащей базовые положения ее учения по вопросам церковно-государственных отношений и по ряду современных общественно значимых проблем. В этом документе вслед за разд. «Здоровье личности и народа» следует разд. «Проблемы биоэтики». Здесь нашло отражение отношение Церкви к проблемам аборта, контрацепции, искусственного оплодотворения, евгеники, методам пренатальной диагностики, клонирования, органного донорства, фетальной терапии, нового критерия смерти (смерть мозга), эвтаназии, суицида и др.[5]

Биоэтика и Ислам. Русскоязычных научных источников, освещающих проблемы биоэтики с позиций ислама, к сожалению, немного. В изданной в 1992 г. под эгидой Совета Европы книге «Медицина и права человека»[6] толкования и оценки различных

[1] На грани жизни и смерти: краткий очерк современной биоэтики США / пер. с англ. Д. Уиклер, Д. Брок, А. Каплан и др. М. : Знание, 1989.

[2] *Игнатьев В. Н., Юдин Б. Г.* Биоэтика // Новая философская энциклопедия : в 4 т. М. : Мысль, 2000. Т. 1. С. 269.

[3] *Тищенко П. Д.* Биоэтика // Этика : энциклопедический словарь / под ред. Р. Г. Апресяна и А. А. Гусейнова. М. : Гардарики, 2001. С. 40.

[4] Медицина и права человека : пер. с франц. М. : Прогресс-Интер, 1992. С. 72.

[5] Основы социальной концепции Русской православной церкви. М., 2001.

[6] Медицина и права человека / пер. с франц. М. : Прогресс-Интер, 1992.

проблем биоэтики, наряду со специалистами международного права и современной медицинской этики (прежде всего, в свете документов ВМА), дают также авторитеты различных религиозных конфессий, включая ислам. Здесь нашли отражение под углом зрения ислама этические аспекты аутопсии (патологоанатомических вскрытий), аборта, статуса эмбриона, суррогатного материнства, смерти мозга, трансплантации органов человека, пренатальной диагностики и др. В «Исламском кодексе медицинской этики», принятом в 1981 г. в Кувейте, в частности, говорится: «Изучение студентом-медиком человеческого тела не является оскорблением (в глазах Бога) независимо от того, мертвое это тело или живое... Врач не должен отнимать жизнь даже из сострадания. Человек не должен отнимать у себя жизнь, даже если ему будет тяжело переносить страдания... Жизнь неродившегося ребенка должна быть спасена, кроме случаев абсолютной медицинской необходимости, признаваемых Законом ислама. Современные тенденции разрешения аборта исламом не признаются»[1].

Биоэтика и Католицизм. Авторитеты Католической церкви стояли у истоков обсуждения некоторых проблем биоэтики, например, как уже говорилось выше, в 1957 г. глава Римско-католической церкви папа Пий XII предвосхитил современную трактовку состояния смерти мозга как эквивалентного смерти человека. Проблемы биоэтики с позиций католической церкви разрабатываются специальным органом в Ватикане — Папским советом по апостольству для работников здравоохранения. В 1994 г. этот орган издал католическую «Хартию работников здравоохранения», т.е. своего рода официальное католическое руководство по биоэтике. Здесь нашли отражение практически все основные проблемы биоэтики — аборта, статуса эмбриона, эвтаназии, отношения к боли, донорства органов, генетических манипуляций, искусственного оплодотворения и т.д. Приведем оценку авторами Хартии роли биоэтики в современном профессиональном медицинском образовании: «Все работники здравоохранения должны быть подготовлены в вопросах морали и биоэтики. С этой целью ответственные за их подготовку должны прилагать все усилия к созданию академических кафедр и курсов биоэтики»[2].

Биоэтика, биомедицинская этика, медицинская этика. В современной медицинской лексике понятия «биоэтика», «биомедицинская этика», «медицинская этика», а также «медицинская деонтология» часто употребляются как синонимы, что в практическом медицинском обиходе не является грубой ошибкой. В то же время в научном, учебно-методическом плане разграничение этих понятий представляется весьма существенным.

[1] Исламский кодекс медицинской этики (неофициальный перевод).

[2] Хартия работников здравоохранения. Папский совет по апостольству для работников здравоохранения. Ватикан — М., 1996. С. 17.

Прежде всего важен исторический контекст каждого из этих понятий. Начнем с понятия «медицинская этика», которое означает разновидность профессиональной этики, которая в современном здравоохранении представлена «врачебной этикой», «сестринской этикой», «фармацевтической этикой» и т.д.[1]

Исторически врачебная этика восходит к этике Гиппократа — своду этических заповедей со времен древнегреческой античности. Момент корпоративной солидарности как условие целостности врачебной профессии (уже совсем отделившейся от жреческой медицины) бросается в глаза каждому читателю клятвы Гиппократа, в которой сначала молодой врач отдает дань уважения своему учителю и только вслед за этим приводятся этические заповеди, касающиеся пациента (не причинять ему вреда, хранить врачебную тайну и др.). Корпоративный аспект настолько был выражен в первом учебнике медицинской этики Т. Персиваля (рубеж XVIII — XIX вв.), что забота о профессиональной репутации врача здесь является едва ли не более важной, чем этика взаимоотношений врача с пациентом. Когда В. В. Вересаев писал в «Записках врача»: «Как это ни печально, но нужно сознаться, что у нашей науки до сих пор нет этики...»[2], то он сетовал, что под врачебной этикой чаще понимается узкокорпоративная этика, состоящая во многом из правил врачебного этикета (табличка с именем врача на двери кабинета не должна быть больше определенных размеров, врач-консультант не должен входить к пациенту раньше лечащего врача и т.д.).

После Второй мировой войны вопросы врачебной этики преимущественно развивает ВМА.

Очевидно, что в современном обществе какой-то другой медицинской этики, не отражающей уровень этического сознания, достигнутый в этих документах ВМА, а также в документах, созданных этическими комитетами ВОЗ, Совета международных научных медицинских организаций, Совета Европы, ЮНЕСКО и т.д., уже просто не может быть. Поэтому сегодня очень часто

[1] *Иванюшкин А. Я.* Врачебная этика. Сестринская этика. Этика фармацевтическая // Этика : энциклопедический словарь / под ред. Р. Г. Апресяна и А. А. Гусейнова. М. : Гардарики, 2001. С. 77—78; 432—433; 597.

[2] *Вересаев В. В.* Собр. соч. : в 4 т. М. : Правда, 1985. Т. 1. По поводу «Записок врача». С. 429.

биоэтику называют *современной медицинской этикой*, а в системе здравоохранения все чаще используется термин *«биомедицинская этика»*.

В то же время по крайней мере в двух отношениях содержание понятия «биоэтика» не совпадает с содержанием двух других понятий — «современная медицинская этика» и «биомедицинская этика». Во-первых, биоэтика уже не является просто корпоративной медицинской этикой, поскольку ее проблематика — это также предмет философских исследований, различных богословских толкований и в конечном счете — юридического регулирования. Во-вторых, в биоэтике уже давно сложилась традиция исследования морально-этической проблематики, связанной с биологией как таковой. Самая известная программа этических исследований такого рода явилась составной частью Международного научного проекта «Геном человека». Всем понятно, что значение данного проекта для клинической медицины огромно, но оно далеко не исчерпывает содержания всего проекта. Далее, биоэтика, поскольку она также находится «на службе» не только у клинической медицины, но и у биологии, имеет некоторое общее пространство с экологической этикой.

Взять проблему «прав животных» (а может быть, и растений). В русле этого направления исследований формируются современные моральные нормы содержания животных в лабораторных условиях, проведения на них научных экспериментов и т.д.

Подводя итог анализу феномена биоэтики в современной культуре, следует подчеркнуть, что в обсуждении, поисках решений биоэтических дилемм особенно важен диалог — *междисциплинарный, межкультуральный, межличностный*. Если классическая медицинская этика была преимущественно системой неизменных (как бы вечных) ценностей и норм, то идейное содержание биоэтики в принципе изменчиво — здесь критерием истины и мерилом высшего блага является достигнутый в современном обществе *социальный и гуманитарный консенсус*.

Контрольные вопросы, тестовые задания и ситуации для обсуждения

Контрольные вопросы

1. Чем было обусловлено появление прикладной этики в XX в.?
2. В чем состоит специфика прикладной этики по сравнению с теоретической этикой?
3. Каковы основные точки зрения по предмету прикладной этики?

4. В чем специфика деловых отношений?
5. Чем неформальные отношения в организациях отличаются от формальных?
6. Как осуществляется нравственное регулирование формальных и неформальных отношений в организации?
7. Какие обстоятельства смягчают вину при определении меры моральной ответственности, и какие считаются оправдывающими?
8. В чем заключается преимущество отношений, основанных на доверии между партнерами?
9. Как поддерживаются нравственные нормы и ценности, которые считаются важными для организации?
10. Какие функции может выполнять корпоративный кодекс?
11. Какие виды дискриминации в сфере занятости характерны для России?
12. Какие моральные критерии применяются для оценки дискриминаций?
13. Почему неправильно утверждать, что работники имеют только те права, которые оговорены в качестве условий найма? Какими еще правами они обладают?
14. В каких формах реализуется индивидуальная ответственность в организациях?
15. Как институционально должна поддерживаться моральная ответственность работников?
16. Можно ли считать корпорации субъектами моральной ответственности? Какие точки зрения существуют по этому вопросу?
17. В чем проявляется социальная ответственность корпораций?
18. Что такое непотизм в деловых отношениях и как его оценивать?
19. Каково нравственное содержание товарищеских отношений и их роль в деловых отношениях?
20. Чем отличаются нормы профессиональной морали от общих моральных норм?
21. Какие институты и процедуры обеспечивают действенность профессиональных моральных кодексов?
22. Почему профессиональная компетентность является нравственной ценностью?
23. Каковы исторические изменения представлений о роли нравственности в экономических отношениях (Платон, Аристотель, Фома Аквинский, Б. Мандевиль, А. Смит).
24. В какой мере представление об аморальности бизнеса соответствует действительности?
25. Каковы пути практического воплощения нравственных требований к бизнесу со стороны общества?
26. Если бизнес функционирует в рамках закона, означает ли это, что он тем самым действует нравственно? Почему?
27. Как обосновать моральность решений в бизнесе?
28. Чем биоэтика отличается от профессиональной этики врача?
29. Каковы основные проблемы биоэтики?

30. Что такое информированное согласие и в чем трудности его реализации?

31. В чем отличие пассивной эвтаназии от активной и насколько оно важно при аргументировании позиции за и против эвтаназии?

Тестовые задания

1. *Группа, в которой все права и обязанности членов строго урегулированы, называется:*

а) этнической;
б) внешней;
в) формальной;
г) эксклюзивной;
д) первичной.

2. *Найдите две специфические черты, отличающие моральные нормы от других социальных норм:*

а) моральные нормы имеют универсальный характер;
б) моральные нормы детально регламентируют действия людей в конкретных ситуациях;
в) моральные нормы формулируются категорически, безотносительно к условиям их реализации;
г) моральные нормы имеют писаный характер, объединены в кодексы;

3. *Предписание поддерживать нормальную морально-психологическую обстановку в трудовом коллективе является:*

а) функциональной обязанностью;
б) дискреционной обязанностью;
в) общей моральной обязанностью.

4. *Социальное отношение «врач-пациент» имеет все приводимые ниже особенности, кроме одной:*

а) специализированное;
б) неравное;
в) первичное;
г) инструментальное;
д) взаимное.

5. *Идеальный тип бюрократии, описанный М. Вебером, включает все нижеперечисленные признаки, кроме одного. Какого?*

а) специализация задач и функций;
б) иерархия должностей;
в) точные правила карьерного профессионального роста;
г) непотизм и коррупция;
д) письменные формы принятия решения.

6. *Антисемитизм — это:*

а) проявление нетолерантности;

б) дискриминация меньшинства;
в) расовый предрассудок;
г) стереотип;
д) все вместе взятое.

Ситуации для обсуждения

Ситуация 1.

В настоящее время в российских компаниях получает распространение практика проверки сотрудников на детекторе лжи. В одной из компаний, занимающейся продажей торгового оборудования, обнаружилась недостача крупной суммы денег. Одного из сотрудников заподозрили в мошенничестве. Однако прямых доказательств не было. Когда служба безопасности предъявила этому сотруднику обвинения, он все отрицал. Тогда руководители компании решили проверить его на детекторе лжи. Но чтобы не разрушать окончательно атмосферу доверия в компании, вместе с ним решили проверить еще нескольких сотрудников, которые в принципе могли иметь отношение к данному инциденту.

Каковы ваши прогнозы насчет возможного развития этой ситуации?

Нарушает ли компания права сотрудников, когда проверяет их на детекторе лжи?

Оправдывает ли морально случай мошенничества проверку сотрудников на детекторе лжи?

Ситуация 2.

Консультанты одной из консалтинговых компаний проводили диагностику организационной культуры крупной компании-заказчика: опрашивали сотрудников, анализировали документы и практику. По завершении этой работы консультантов пригласил к себе руководитель компании-заказчика и потребовал, чтобы те рассказали о том, что говорили конкретные сотрудники в процессе бесед с консультантами. Когда консультанты отказались поделиться с руководителем информацией о том, что действительно думают и говорят его сотрудники, руководитель пригрозил, что расторгнет с ними контракт, поскольку основной целью их приглашения было именно получение данных о том, на кого из сотрудников он может опереться, а кого нужно увольнять.

Каков, по вашему мнению, может быть исход этой ситуации? Опишите возможные варианты.

Есть ли правота в требованиях руководителя компании-заказчика и в чем он неправ?

В чем заключаются правота и ошибки консультантов?

Ситуация 3.

Крупная европейская транснациональная компания по производству продуктов питания решила организовать в России несколько филиалов с численностью сотрудников до 200 человек. Руководителем одного из филиалов был назначен гражданин страны происхождения материнской компании, ее работник. Руководителем другой — россиянин. Через

некоторое время проверяющие из материнской компании обнаружили, что большинство ключевых позиций в филиале, возглавляемом россиянином, занимают его родственники, а в филиале, который возглавлял работник материнской компании, образовалась жесткая иерархическая структура, препятствующая свободному обмену информацией между руководителями различных рангов и специалистами, что в дальнейшем не могло не повлиять на качество принимаемых решений.

Какими, с вашей точки зрения, могут быть последствия применения подобных моделей руководства филиалами?

Какими с вашей точки зрения, будут действия материнской компании?

Какова успешная практика транснациональных компаний по разрешению проблем, связанных с непотизмом и авторитаризмом?

Ситуация 4.

Молодой человек N, бухгалтер по специальности, долго искал работу, которая позволяла бы ему оплачивать дорогостоящее лечение больной матери. Наконец, он нашел место работы в частной компании, где ему обещали платить намного больше, чем в среднем специалистам данной квалификации. Однако через несколько месяцев работы начальник потребовал от N фальсифицировать отчетность. На возражения N начальник ответил, что столь высокая зарплата — это плата за риск, и если N не согласен работать на этих условиях, ему найдут замену.

Что бы вы ответили N, если бы он обратился к вам за советом, как поступить в данной ситуации?

Ситуация 5.

Вам досталась по наследству дача, и вы собираетесь ее продать. По объявлению приходит потенциальный покупатель, которому очень нравится и дом, и открывающийся из окон дома вид на реку. Вы понимаете, что если сообщите покупателю о том, что сосед по даче собирается построить большой дом, который перекроет вид на реку, а подвальное помещение дома заражено грибком, то покупатель может не решиться покупать ваш дом.

Обязаны ли вы сообщить покупателю обо всех недостатках дома и известных вам планах строительства дома соседом? Или покупатель должен сам все выяснять?

Чего бы вы хотели от продавца, если бы вы были покупателем? Помогает ли это вам понять, как вы должны себя вести в качестве продавца?

Ситуация 6[1]**.**

Представьте себе, что вы работаете начальником смены на фабрике. В какой-то момент вы замечаете, что из цеха периодически исчезают инструменты. Вы докладываете об этом начальнику цеха. Он приказывает вам выяснить, кто крадет инструменты. В один прекрасный день вы обнаруживаете, кто это делает. Но оказывается, что этот человек ворует

[1] См.: *Гудинг Д., Леннокс Дж.* Мировоззрение: человек в поисках истины и реальности. Ярославль : Норд, 2004. Т. 2. Кн. 2. С. 223—224.

инструменты потому, что его жена больна, ей нужны дорогостоящие лекарства и ему не хватает заработка на покупку лекарств. Вам жаль этого человека. Если вы сообщите о том, что он вор, своему начальству, то его обязательно уволят. Если вы не сообщите об этом, то вас могут заподозрить в соучастии в кражах. Тем самым вы тоже рискуете потерять работу. Однако вы уверены в том, что красть инструменты плохо.

Как, по-вашему, следует действовать в такой ситуации:

а) сообщить о том, кто совершает кражу, начальству и тем самым оградить себя от неприятностей;

б) организовать сбор денег среди работников предприятия или купить лекарства для больной женщины;

в) убедить самого вора, чтобы он признался в своем поступке;

г) объяснить ситуацию начальнику цеха и просить его, чтобы он простил вора и позволил ему по частям вернуть стоимость украденных инструментов?

Какие рекомендации, с вашей точки зрения, следуют из этики добродетели и христианской этики?

Ситуация 7.

Из-за оплошности топ-менеджера компания оказалась на грани банкротства. Менеджер осознает свою вину, свою ответственность перед работниками компании, которые могут пострадать из-за его ошибки. Чтобы не допустить этого и спасти компанию от банкротства, менеджер решает дать взятку, чтобы отложить погашение долгов и получить возможность улучшить финансовое состояние компании. Он понимает моральную сомнительность своего решения, прежде к такому способу выхода из ситуации ему прибегать не приходилось, однако в данной исключительной ситуации он считает это решение наименьшим злом: в конце концов, виноват он и рискует только лично он.

Примените для оценки моральности этого решения процедуры деонтологического и утилитаристского анализа («утилитаризм поступка» и «утилитаризм правила»), сравните и объясните полученные результаты.

Ситуация 8.

Один из менеджеров иностранной компании, работающей в России, сообщил руководству компании, что высокопоставленный государственный чиновник готов обеспечить компании режим наибольшего благоприятствования за крупную взятку. При обсуждении вопроса о том, следует ли давать взятку, были высказаны разные мнения:

а) «коррупция — это особенность местной культуры, мы не добьемся здесь успеха, если не будем давать взяток»;

б) «сложившаяся практика взяток не может служить их оправданием, взятка аморальна и с точки зрения человека, и с точки зрения общества. Мы не можем подрывать свою репутацию, мы должны нести образцы честного ведения бизнеса»;

в) «мы никаких особых преференций для себя и не требуем, мы и без того — одна из ведущих в отрасли компаний. Мы не побуждаем чиновников

к нарушению служебного долга, а лишь подталкиваем их к исполнению своих обязанностей. Поэтому, это даже не взятка, а «комиссионные», «смазка»»;

г) «поскольку не мы предложили, а чиновник намекнул на взятку, то это, скорее, вымогательство, шантаж. Поэтому с нашей стороны это вынужденная мера: привилегии нам не нужны, но мы должны дать отступные, чтобы нам не ставили палки в колеса»;

д) «нам ничего другого не остается. Бизнес в этой стране очень выгоден для нас, мы должны идти навстречу местной власти, чтобы заинтересованность была взаимной»;

е) «мы — большая и сильная компания, мы сами должны решать, на какие рынки приходить и с каких уходить. Мы должны строго придерживаться принципиальной политики отказа от взяток, тогда от нас их и не будут ожидать. Взятки — это практика для местных компаний, у которых нет никакого выбора».

К какому мнению вы бы присоединились, если бы были руководителем компании? Как бы вы рассуждали, если бы были: чиновником, принимающим решения; работником компании; принадлежали к тем, кто пользуется продукцией компании; президентом России? Обоснуйте свои решения.

Ситуация 9.

В последнее время промышленно развитые страны разработали целый ряд законодательных мер, способствующих снижению негативного влияния промышленности на окружающую среду. Они оказывают давление и на развивающиеся страны, чтобы те тоже следовали их примеру. Однако руководители развивающихся стран говорят, что промышленные державы отказывают им в праве обогащения, предписывая не пользоваться теми методами, которыми сами в свое время приобрели свои богатства, когда находились на такой стадии развития, на которой находятся сейчас развивающиеся страны.

Как бы вы прокомментировали эту дискуссию? Как вы думаете, на чьей стороне справедливость?

Какие, с вашей точки зрения, нравственные проблемы здесь затронуты? Как технически развитые страны могут помочь менее развитым странам?

Список рекомендуемой литературы

1. *Апель, К.-О.* Трансформация философии. — М. : Логос, 2001.
2. *Аристотель.* Никомахова этика // Аристотель. Соч. : в 4 т. — М. : Мысль, 1984. — Т. 4.
3. *Брейтуэйт, Дж.* Преступление, стыд и воссоединение. — М. : Центр «Судебно-правовая реформа», 2002.
4. *Гартман, Н.* Этика. — СПб., 2002.
5. *Гильдебранд, Д.* Метафизика любви. — СПб. : Алетейя ; ТО «Ступени», 1999.
6. *Джордж де, Р. Т.* Деловая этика : в 2 т. — СПб. ; М. : Ин-т «Экономическая школа» ; Изд. группа «Прогресс», 2001.
7. *Дробницкий, О. Г.* // Моральная философия : Избранные труды. — М. : Гардарика, 2002.
8. История этических учений : учебник // под ред. А. А. Гусейнова. — М., 2004.
9. *Йонас, Г.* Принцип ответственности: Опыт этики для технологической цивилизации. — М. : Айрис-пресс, 2004.
10. *Кант, И.* Основоположения метафизики нравов // *Кант И.* Сочинения : в 8 т. — М. : Мысль, 1994. — Т. 4.
11. *Коновалова, Л. В.* Прикладная этика (по материалам западной литературы). — М. : ИФ РАН, 1998.
12. *Лосский, Н. О.* Условия абсолютного добра. — М. : Политиздат, 1991.
13. *Макинтайр, А.* После добродетели. — М. : Академический проект; Екатеринбург : Деловая книга, 2000.
14. Мораль в политике : хрестоматия // сост. и общ. ред. Б. Г. Капустина. — М. : КДУ ; Изд-во МГУ, 2004.
15. *Мур, Дж.* Принципы этики. — М., 1984.
16. *Мур, Дж. Э.* Природа моральной философии. — М., 1999.
17. *Ницше, Ф.* К генеалогии морали // Ницше. Сочинения : в 2 т. — М. : Мысль, 1990. — Т. 2.
18. *Нозик, Р.* Анархия, государство и утопия. — М. : ИРИСЭН, 2006.
19. Нравственные ограничения войны: Проблемы и примеры // под ред. Б. Коппитерса, Н. Фоушна, Р. Апресяна. — М. : Гардарики, 2002.

20. О праве лгать // под ред. Р. Г. Апресяна. — М., 2011.
21. Общественная мораль: философские, нормативно-этические и прикладные проблемы // под ред. Р. Г. Апресяна. — М., 2009.
22. Политическая и экономическая этика. — М. : ФАИР-ПРЕСС, 2001.
23. Проблема зла и теодицея // под ред. В. К. Шохина. — М. : ИФ РАН, 2006.
24. *Рикер, П.* Справедливое. — М. : Логос, 2005.
25. *Ролз, Дж.* Теория справедливости. — Новосибирск : Изд-во НГУ, 1995.
26. *Сен, А.* Развитие как свобода. — М. : Новое издательство, 2004.
27. *Скрипник, А. П.* Моральное зло в истории этики и культуры. — М. : Политиздат, 1994.
28. Современный либерализм: Ролз, Берлин, Дворкин, Кимлика, Сэндел. Тейлор, Уолдрон. — М. : Дом интеллектуальной книги ; Прогресс-Традиция, 1998.
29. *Соловьев, В. С.* Оправдание добра // Соловьев В. С. Сочинения : в 2 т. — М. : Мысль, 1988. — Т. 1. — С. 47—580.
30. *Спиноза.* Этика // Спиноза. Собр. соч. : в 2 т. — М., 1989. — Т. 1.
31. *Столяров, А. А.* Свобода воли как проблема европейского морального сознания: Очерки истории: от Гомера до Лютера. — М. : Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1999.
32. *Хабермас, Ю.* Моральное сознание и коммуникативное действие. — СПб. : Наука, 2000.
33. *Хайдеггер, М.* Бытие и время / пер. с нем. В. В. Бибихина. — М., 1997.
34. *Хеффе, О.* Справедливость: философское введение. — М. : Праксис, 2007.
35. *Шапиро, И.* Моральные основания политики. — М. : КДУ, 2004.
36. *Шопенгауэр, А.* Об основе морали // Шопенгауэр А. Свобода воли и нравственность. — М., 1992.
37. *Шпеман, Р.* Основные понятия морали. — М., 1993.
38. Этика добродетели (тематическая подборка текстов) // Логос. — 2008. — № 1 (64). — С. 59—279.
39. Этика : энциклопедический словарь // под ред. А. Г. Апресяна и А. А. Гусейнова. — М. : Гардарика, 2001.

Ответы на тестовые задания к гл. 6

1. Ответ: в).
2. Ответы: а), в).
3. Ответ: б).
4. Ответ: в).
5. Ответ: г).
6. Ответ: д).

Покупайте наши книги:

В офисе издательства «ЮРАЙТ»:
111123, г. Москва, ул. Плеханова, д. 4,
тел.: (495) 744-00-12, e-mail: sales@urait.ru, www.urait.ru

В логистическом центре «ЮРАЙТ»:
140053, Московская область, г. Котельники, мкр. Ковровый, д. 37,
тел.: (495) 744-00-12, e-mail: sales@urait.ru, www.urait.ru

В интернет-магазине «ЮРАЙТ»: www.urait-book.ru,
e-mail: order@urait-book.ru, тел.: (495) 742-72-12

Для закупок у Единого поставщика в соответствии с Федеральным законом
от 21.07.2005 № 94-ФЗ обращайтесь по тел.: (495) 744-00-12,
e-mail: sales@urait.ru, vuz@urait.ru

Учебное издание

Гусейнов Абдусалам Абдулкеримович

ЭТИКА

Учебник для бакалавров

Формат 60×90 $^{1}/_{16}$.
Гарнитура «Petersburg». Печать офсетная.
Усл. печ. л. 35,75. Тираж 0000 экз. Заказ №

ООО «Издательство Юрайт»
111123, г. Москва, ул. Плеханова, д. 4.
Тел.: (495) 744-00-12. E-mail: izdat@urait.ru, www.urait.ru