

дующая великая книга в этике должна, по всей видимости, иметь заголовок не «Теория чего-то», а скорее «Продвигаясь вперед с грехом пополам» или «Ковыляя вперед». Все, что мы можем ожидать от философии – это небольшое продвижение в обсуждении моральных вопросов, позволяющее нам ковылять несколько более твердой походкой.

Перевод с английского А. Прокофьева

Елена Намли¹

Можно ли дать определение морали? Я считаю, что дать научное определение понятию морали настолько же легко, насколько сложно дать научное обоснование того или иного содержания морали. На вводной лекции по этике я определяю мораль как «совокупность убеждений, установок и практик, функционирующих в необходимой связи с такими ценностными характеристиками, как добро и зло, долг и безответственность, добродетель и порок». Далее я объясняю студентам, что этика – это научное, а значит, и *критическое* изучение морали.

На дескриптивном уровне обычно не составляет труда определить, какие понятия, установки и практики относятся к морали. Даже попадая в непривычную обстановку, например в новую или чужую культуру, при желании можно понять, какие нормы являются моральными, а какие нет. Гораздо сложнее понять, почему моральные установки функционируют по-разному, и еще сложнее обосновать легитимность той или иной моральной установки. Почему одно и то же поведение оценивается как нейтральное в одной среде и как серьезное нарушение морали в другой? Откуда берутся пророки, т.е. люди, способные бросить вызов социальным конвенциям своего времени и своей среды?

Я думаю, уже стало понятно, что как основной вопрос этики я рассматриваю вопрос о соотношении моральной нормативности и среды или нравственности и моральной конвенции. Моральные установки формируются в социальной среде и, как правило, отражают ее. Живя в обществе и находясь от него в зависимости, люди создают институт морали, т.е. набор установок о должном и недолжном, а также механизмы подкрепления этих установок, которые обеспечивают взаимодействие между людьми и стабильность социальной жизни. Не случайно периоды экономической, социальной и политической нестабильности обыкновенно сопровождаются и нестабильностью морали или, как

¹ Елена Намли – профессор теологической этики, Упсала, Швеция.

в современной России, моральным нигилизмом. Относительно легко объяснить, почему столь большое число граждан современной России откровенно заявляет и демонстрирует своим поведением, что личный материальный интерес не только превышает любые нормы, но и отменяет их. Живя в сфере неконтролируемого рынка, большинство людей считает разумным следовать его «законам» и либо не видит смысла в морали, либо ограничивает ее рамками семьи и ближайшего окружения.

Но как и почему людям удастся преодолеть зависимость от социума, а иногда и радикально изменить мораль своего общества? Этот вопрос теснейшим образом связан с вопросом о том, каковы перспективы преодоления опасных для любого социума ситуаций морального нигилизма. Мне кажется, что одним из потенциалов морального прогресса является *универсализм* в морали. Под универсализмом я понимаю убеждение в том, что мораль является общеобязательной и что она по своей природе снимает социальные границы. Моральный долг в универсалистской системе понимается как единый и обязательный для всех.

Что это? Логическая ошибка? Может ли социальный феномен иметь своим содержанием снятие социальных границ? С моей точки зрения, речь идет не об ошибке, а о диалектике социального развития, в котором мораль имеет жизненно важное значение. С одной стороны, моральные конвенции обеспечивают социальную стабильность, с другой – сама мораль в ее стремлении к универсальности взрывает эти конвенции. Последнее, как правило, связано с борьбой тех социальных групп, угнетение которых оправдывается традиционной моралью (или, как в современной России, сведением морали к приватной сфере). Я разделяю мнение российского политического философа Б. Капустина («Гражданство и гражданское общество», 2011) о том, что в борьбе за свои права исторически преуспевшие угнетенные группы обычно стремились показать, что их моральная программа является универсально прогрессивной.

В области этики можно выделить два понимания универсальности морали. Одно связано с универсальностью норм, а другое – с универсальностью самой структуры долженствования. Схема эта, конечно, несколько грубовата. И все-таки мне представляется, что большинство универсалистских нормативных теорий стремится дать критерии такого *содержания* моральной нормы, которые делали бы ее универсальной. Исключением являются современные варианты этики добродетели, которые вслед за А. Макинтайром «привязывают» мораль к ее ближайшему контексту. Что касается утилитаризма и этики долга, то в них явно преобладает стремление к универсальности.

Итак, одна группа универалистских этических теорий ищет критерий универсальности в содержании нормы. Даже Кант, гордившийся своим нежеланием обсуждать конкретное содержание морали, в категорическом императиве дает формулу для распознавания содержательной нормы. Такая норма должна, по его мнению, соответствовать принципу, который практический разум признает общеобязательным. Не случайно Х. Арендт была столь возмущена, когда А. Эйхман во время печально известного суда в Израиле оправдывал свои преступления против евреев тем, что он «просто следовал Канту и этике долга». Справедливое возмущение Арендт связано с тем, что кантовский долг требует личной ответственности за разумное признание или непризнание универсальности конвенциональной нормы. Эйхман считал своим долгом следовать приказам фюрера и не задумывался о том, как эти приказы соотносятся с человеческим разумом.

Проблема содержательной универсальности хорошо известна. Она состоит в том, что знаменитый разум просвещения оказался не таким универсальным, как этого хотелось бы Канту и другим рационалистам. Как быть? Отказаться от универалистского пафоса и уйти в область этики добродетели? Или признать релятивизм типа Р. Рорти?

С моей точки зрения, существует и иной выход, и он связан со второй формой философского понимания универсальности морали. Несколько упрощенно я назову эту форму феноменологической. В европейской традиции феноменологическая этика генеалогически связана с неокантианством и этикой христианского и еврейского богословия. Среди представителей этой традиции можно выделить Э. Левинаса и М. Бахтина. Первый опирается на еврейское наследие, а второй – на христианское. Левинас настаивает на том, что этика – это не нормативная теория, задающая критерии содержательным нормам морали, а «первая философия». Она постигает форму, а не содержание долженствования. В отличие от Канта, Левинас считает, что содержание долженствования уникально в каждом конкретном случае, ибо оно феноменологически оформляет закономерное отношение между *Я* и *Другим*. Не возможность рационального обобщения содержания нормы, а универсальность опыта ответственности перед *Другим* является, по Левинасу, сутью моральности. Моя встреча с *Другим* переживается в форме уникальной ответственности за него, и именно эта ответственность дает мне опыт бытия. Не существование субъекта есть предпосылка морали, а ответственность за *Другого* есть подлинная форма бытия.

Корни такого понимания структуры морального закона Левинас видит как в еврейском рационализме Маймонида, так и в библейских нарративах. Бог иудаизма, который, в понимании Маймонида, радикально отличен от своего тво-

рения (человека), сам подает пример морали, давая *Другому* благословение в виде единого для всех закона.

Бахтин создает свой вариант феноменологической этики. Как и Левинас, он считает ее «первой философией», задающей саму структуру должествования и бытия. В отличие от Левинаса, делающего упор на опыт встречи с *Другим*, Бахтин считает радикальную незавершенность, неданность Я, основой моральной ответственности. Не зов другого, а Я, осознающее себя лишь как задание, как будущее со-бытие бытия, является, по Бахтину, универсальной схемой моральности. Я задано себе в опыте уникального становления бытия через ответственный поступок. Практический разум есть разум поступка, разум ответственности за становящееся.

Подобно евангельскому «потеряй себя», Бахтин считает, что человек дан себе лишь в форме моральной ответственности, направленной в будущее. Всякая попытка утвердиться в себе как данности ведет к личной и социальной катастрофе. Бахтин сравнивает обобщающую этику Канта с евангельской этикой и противопоставляет их друг другу. Если для Канта критерий моральной нормы есть критерий безличной всеобщности, то для Христа, согласно Бахтину, радикальное требование долга может быть сформулировано только в первом лице. Норма становится должествованием благодаря тому, что она направлена ко мне в первом лице, к тому месту в бытии, с которого никто другой действовать не может.

Преимущество этой феноменологической универсальности состоит, по моему мнению, в том, что она не требует от моральной философии ответа на вопрос о содержании универсальной моральности. Это защищает этику от той тенденции культурного империализма, которой страдает рационализм Канта и его последователей (включая Маркса). Мораль универсальна, но не содержательно, а феноменологически.

Не слишком ли абстрактен такой универсализм? Ведь в начале моего размышления я сказала, что универсализм ценен тем, что он способствует социальному освобождению и преодолению конвенций. Абстрактность феноменологического универсализма действительно затрудняет создание моральных систем. Единственно общезначимой остается только радикальная ответственность от первого лица. Последнее важно, ибо препятствует превращению морали радикальной ответственности в инструмент эксплуатации. Моральную ответственность феноменологического универсализма нельзя «перенаправить», особенно, если речь идет о власти придержащих. В рамках феноменологического универсализма не работает и оправдание средой. Не зря Левинас развивал свой вариант ев-

рейского универсализма, исходя из опыта Холокоста, а Бахтин свой универсализм – в послереволюционной России. Даже в ситуации полной безнадежности у человека остается выбор, и это универсальный выбор между ответственностью или ее отрицанием. Только первый есть выбор бытия и возрождения.

Я назвала этот текст размышлением о парадоксе. Действительно, я не готова отрицать смысл и социальное значение универсалистской нормативной этики. Стабильная система необходима для общества. Но мораль и ее пророки (религиозные или атеистические) еще более необходимы человеку и обществу в состоянии кризиса или даже катастрофы. В ситуациях беззакония, нигилизма и забвения бытия мораль мертва как система, но именно эта ее смерть несет в себе универсальную способность возрождения уникальной моральной и бытийственной способности человека, способности к ответственному поступку.

Моральная безысходность современной России напоминает безысходность библейского Иова. Помните, как страдалец Иов взывает к Богу и требует от него справедливости? А что Бог? Он спрашивает несчастного, «где он был при создании мира»... В христианской традиции этот на первый взгляд жестокий ответ трактуется как ответ великого Бога, логику и справедливость которого несчастному маленькому человеку не понять. Левинас напоминает нам, что в еврейской традиции этот вопрос понимается как призыв к человеку разделить ответственность за создание мира. Иов эту невозможную ответственность принимает, и с ней ему даруется новая жизнь.

Elena Namli¹

Is it possible to give a definition of morality? I believe that to scientifically define morality is as easy as it is difficult to give a scientific justification to one or another content of morality. In my introductory lecture on ethics I define morality as “a set of beliefs, attitudes and practices that are connected to such values as good and evil, duty and irresponsibility, virtue and vice.” I also explain to the students that ethics is a scientific and, therefore, a *critical study of morality*.

On the descriptive level it is usually not difficult to recognize which concepts, attitudes and practices are related to morality. Even in an unfamiliar environment such as a new or different culture one can understand which norms are moral and which are not. It is much more difficult to understand why moral norms function

¹ Elena Namli – Professor of theological ethics, Uppsala University, Sweden.