

**МОРАЛЬ
И УНИВЕРСАЛЬНОСТЬ**

Выпуск I

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

МОРАЛЬ И УНИВЕРСАЛЬНОСТЬ

Выпуск I

Под редакцией
Р.Г. Апресяна

**Москва
Гуманитарий
2018**

ББК 87.7в

УДК 17.0

Мораль и универсальность = MORALITY AND UNIVERSALITY: [сборник научных статей] / Рос. Акад. наук, Институт философии; под ред. Р.Г. Апресяна. – Москва: Гуманитарий, 2018. Вып. 1. – 2018. – 216 с. – Библиогр. в конце ст. и в подстроч. примеч. – ISBN 978-5-91367-126-4.
СIP Центра ЛИБНЕТ

Настоящий сборник – первый из серии сборников «Мораль и универсальность», задуманных в рамках проектного исследования «Феномен универсальности в морали». Сборники серии призваны отразить промежуточные результаты проектного исследования и вписать их в текущий русскоязычный философский дискурс. Сборник, за небольшим исключением, составлен из опубликованных в последнее время наиболее интересных статей, посвященных проблеме универсальности в морали и сопряженных с нею областях общественной и духовной практики.

ББК 87.7в

В оформлении обложки использован фрагмент работы
Жана Метценже (1883–1956) «Синяя птица» (1912–1913).
Парижский городской музей современного искусства

Рецензенты:

Никольский С.А., доктор философских наук, доцент, главный научный сотрудник, руководитель сектора философии культуры Института философии РАН.

Перов В.Ю., кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой этики Института философии Санкт-Петербургского государственного университета.

*Издание выполнено при финансовой поддержке
Российского научного фонда, грант №18-18-00068*

ISBN 978-5-91367-126-4 © Академия гуманитарных исследований, 2018

© Издательский дом «Гуманитарий», 2018

© Апресян Р.Г., 2018

© Беляева Е.В., 2018

© Бродский А.И., 2018

© Васюков В.Л., 2018

© Максимов Л.В., 2018

© Мотрошилова Н.В., 2018

© Прокофьев А.В., 2018

© Скрипник А.П., 2018

**RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
INSTITUTE OF PHILOSOPHY**

MORALITY AND UNIVERSALITY

Issue I

Edited by
Ruben Апресян

**Moscow
Humanist Publishing House
2018**

This collection is the first of three issues of the series *Morality and Universality*, published within the research project on “The Phenomenon of Universality in Morality,” sponsored by the Russian Science Foundation. The series aims to present intermediate results of the research project and to fit them into the current Russian speaking philosophical discourse. The collection has been composed mostly of the most interesting papers recently published on the issue of universality in morality and associated areas of social and spiritual practice.

Front cover: Jean Metzinger (1883–1956),
L'Oiseau bleu (The Blue Bird) (1912–1913),
Musée d'Art Moderne de la Ville de Paris

Reviewers:

Nickolsky S.A., D.Sc. in Philosophy, Associate Professor, Main Research Fellow, Chairperson of the Department of Philosophy of Culture, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

Perov V.Yu., Ph.D. in Philosophy, Associate Professor, Chairperson of the Department of Ethics, Institute of Philosophy, Saint Petersburg State University.

*The publication is financially supported by
the Russian Science Foundation, grant no. 18-18-00068*

ISBN 978-5-91367-126-4 © Academy for Research into the Humanities, 2018

© Humanist Publishing House, 2018

© Apressyan R.G., 2018

© Belyaeva E.V., 2018

© Brodsky A.I., 2018

© Vasyukov V.L., 2018

© Maximov L.V., 2018

© Motroshilova N.V., 2018

© Prokofyev A.V., 2018

© Skripnik A.P., 2018

Предисловие

Понимание морали как феномена, существенной характеристикой которого является универсальность (всеобщность), широко распространено среди философов и многими считается самым собой разумеющимся. Если обратиться к текущей русскоязычной этической литературе, это понимание определенно преобладает. При этом проблема всеобщности в морали долгое время не получала в русскоязычной литературе, не считая нескольких работ (о которых будет ниже сказано), достаточного освещения. Термин «всеобщность» («универсальность») и сопряженные с ним нередко употребляются неаналитически, некритически, а то и просто в обыденном значении этого слова. Обширный мировой дискурс универсальности не всегда принимается во внимание – ему не придается значение; похоже, он недостаточно известен.

С философской точки зрения, обыденное понимание универсальности в морали заключается в сведении универсального к общераспространенному, общепринятому или общечеловеческому. Однако в антропологии и в социальных науках универсальное нередко трактуется именно так, и феномен универсальности в морали обсуждается как раз на основе такой его проблематизации¹. Сторонники такого понимания, заговаривая об универсальном в морали, первым делом указывают на несбыточность каких-либо моральных представлений (чаще всего имеются в виду конкретные ценности и нормы) в качестве общепринятых, разделяемых всеми людьми и всеми культурами.

Вместе с тем, в нейробиологии и эволюционной этике такое же понимание универсальности уживается с признанием в морали определенных элементов, присущих всем культурам. Таковы, например, солидарность, кооперация, взаимопомощь. Без этих отношений и соответствующих способностей человека, которые являются неперменным условием этих отношений, было бы невозможно продуктивное общежитие ни в каком сообществе, под вопросом оказалось бы само выживание сообществ. Но это способности, обычно культивируемые в процессе социализации

¹ См. This View of Life. This View of Morality: Can an Evolutionary Perspective Reveal a Universal Morality? – www.evolution-institute.org, 2018; Is a Universal Morality Possible? / Ed. F. Hörcher, B. Mester, Z. Turgonyi. – Budapest: L'Harmattan Publishing House, 2015.

индивидов, на уровне спонтанных предпочтений индивидов они – результат эволюционно-генетического и социокультурного отбора. Это и обеспечивает наличие в морали всеобщих, распространенных среди всех элементов. Другое дело, что, с культурологической точки зрения, такие, необходимо «общечеловеческие» ценности и нормы, связанные с солидарностью и взаимопомощью, могут иметь значительные различия, обусловленные пониманием того, с кем следует солидаризироваться и кооперироваться, кому помогать, от кого принимать помощь. Именно эти, фактически «вторичные» черты локальных нормативных систем задают различия между ними.

В моральной философии универсальность может по-разному пониматься и различным образом атрибутироваться (к морали как таковой или отдельным ее феноменам), но универсальность не рассматривается как фактическое, эмпирически фиксируемое качество нравов, характеров или ценностно-императивных форм морали в их данности. Универсальность – это идеальное качество моральных форм, способ мышления о них.

Современные обсуждения проблемы универсальности начинаются в середине 1950-х гг., с полемики Ричарда Хэара с Эрнстом Геллнером. В этой полемике Хэар вводит термин «universalizability» («универсализуемость»)². По-видимому, образование нового термина понадобилось ему для выделения собственно этического аспекта проблемы универсальности в отличие от грамматического (при том, что соотношение этих аспектов – универсализуемые суждения и универсальные высказывания – постоянно сохраняется в фокусе аналитических философов). Но в этом слове, хорошо передаваемом русским словом «универсализуемость», подчеркивается не актуальность, но потенциальность этого качества, его идеальный характер.

В это же время появляется статья Маркуса Сингера об обобщении (generalization) в этике³, переросшая вскоре в книгу⁴, среди многочисленных откликов на которую была и полемичная рецензия Хэара⁵. Надо признать, что полемика Сингера

² Hare R.M. Universalisability [1955] // Hare R.M. Essays on the Moral Concept. – Berkeley: University of California Press, 1972. P. 13–28.

³ Singer M. Generalization in Ethics // Mind. New Series. 1955. Vol. 64. № 255. P. 361–375.

⁴ Singer M. Generalization in Ethics: An Essay in the Logic of Ethics, with the Rudiments of a System of Moral Philosophy. – New York: Alfred Knopf, 1961.

⁵ Hare R.M. Review: Generalization in Ethics, by Marcus George Singer // The Philosophical Quarterly. 1962. Vol. 12. № 49. P. 351–355.

и Хэара стала на какое-то время определяющей для дискурса моральной универсальности. В течение двух-трех последующих десятилетий в русле аналитической этики («метаэтики») сложилась устойчивая традиция обсуждений этой проблемы, продолжающихся по сей день. Библиография этих обсуждений насчитывает более сотни позиций – статей, глав (в том числе в специализированных тематических сборниках), диссертаций и монографий. В качестве одной из этапных работ, в которой подводятся своеобразные итоги первых трех десятилетий дискуссий об универсальности, следует указать на сборник «Мораль и универсальность» (1985)⁶. Постепенно в дискуссии выявились различные трактовки принципа универсализуемости (что порой неправомерно трактуется как проявление утраты строгости понятия). Можно с уверенностью говорить, что сложился устойчивый теоретический контекст проблематики универсальности, и его усвоение составляет неременное условие для дальнейшего осмысления этого феномена.

При том что новейший дискурс универсальности развивался референтно Канту, в трактовке универсальности возникли заметные вариации, связанные прежде всего с тем, что рассмотрение универсальности специализировалось соответственно интересу аналитической философии к прояснению языка. Универсальность в форме универсализуемости рассматривалась как характеристика определенных высказываний, что и позволяло их квалифицировать в качестве моральных при условии наличия ряда других атрибутов. Для философов-аналитиков было значимо разделение в моральных высказываниях этических и грамматических атрибутов, что особенно важно для понимания специфики универсализуемых моральных суждений сравнительно с общими в грамматическом отношении высказываниями. В целом, можно отметить такие результаты обсуждения феномена универсальности в аналитической моральной философии, которые касаются его теоретического контекста и указывают на коррелятивность универсальности и (а) равенства (в разных вариантах), (б) обратимости (в том числе, в форме Золотого правила), (в) консеквенциалистских характеристик действия (разбираемых в утилитаристском ключе), (г) оптативных (касающимися желания) характеристик результатов действия, (д) имперсональности

⁶ *Morality and Universality: Essays on Ethical Universalizability* / Eds. N.T. Potter, M. Timmons. – Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1985.

содержания моральных форм. Эти корреляты могут выражаться и в нормативной форме.

Проблема универсальности анализировалась и представителями других направлений современной философии. Принцип универсализации занимает важное место в концепции «этики дискурса» Юргена Хабермаса⁷. Этика дискурса, полемичная по отношению к этике Канта, дала почву для переосмысления феномена универсальности. Смысл новации Хабермаса заключается в изменении взгляда на морального субъекта. Это коммуникативный субъект, и моральность выдвигаемой им нормы утверждается не в убежденности в ее общей значимости, а в признанности ее значимости всеми, кого она затрагивает. В понимании универсализации Хабермас близок Гегелю. Осознание этой историко-философской связи потенциально эвристично и заслуживает специального анализа.

Еще один интересный подход к проблеме универсальности (осуществляемый на стыке моральной и социальной философии) демонстрирует Зигмунт Бауман. Различая «мораль» и «этику» как разные области практики, Бауман усматривает именно в этике действие принципа универсальности и тем самым показывает, что он по-разному обнаруживается в разных сферах нормативности, внутренне глубоко неоднородной по своему содержанию и способам функционирования. Параллельно Бауман развивает критическое рассуждение об универсальности как идеологическом принципе, выдвинутом в эпоху Модерна и исчерпавшим себя вместе с истощением социально-исторического потенциала последнего⁸.

С развитием разветвленного дискурса универсальности во второй половине XX в. принцип универсальности стал предметом острой философской и философско-политической критики. В ней принцип универсальности предстал как одна из нормативных и теоретических предпосылок идеологии и практики тоталитаризма. К принципу универсальности возводятся политические и культурные репрессии, социальный «эксклюзивизм», милитаризм (Эмманюэль Левинас). Через критику универсализма утверждается альтернативная постмодернная этика, не репрессивная в отношении локальных культур (Бауман).

⁷ Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / Пер. с нем. под ред. Д.В. Складнева. – СПб.: Наука, 2001. С. 90–119.

⁸ Bauman Z. Postmodern Ethics. – Oxford, UK; Cambridge, USA: Blackwell, 1993. P. 37–61; см. также Bauman Z. On Universal Morality and the Morality of Universalism // European Journal of Development Research. 1998. Vol. 10. № 2. P. 7–18.

В этих и других дискуссиях проявились устойчивые тенденции деонтологической и консеквенциалистской интерпретаций универсальности, которые, в свою очередь, наложившись на различие субстанциональной (нормативно-содержательной) и несубстанциональной (нормативно-индифферентной) интерпретаций универсальности, что дает богатый материал для возможной их классификации. Сопоставление названных представлений с идеей универсальности позволяет уточнить также и их содержание, установив внутренние связи между ними (по-разному проблематизируемые разными авторами), опосредованные связью с идеей универсальности. Последнее дополнительно свидетельствует в пользу интегративной роли, которую выполняет понятие универсальности в концепции морали.

Едва ли не единственным в советской и постсоветской этике автором, поставившим проблему всеобщности в морали и предложившим ее развернутый анализ, был О.Г. Дробницкий – в докторской диссертации⁹, в статьях о моральном сознании¹⁰ и в монографии «Понятие морали»¹¹.

Статья «Всеобщность» в энциклопедическом словаре «Этика» написана в ключе, предложенном Дробницким, и в основном в его круге чтения¹². Эта статья показательна для состояния разработанности проблемы всеобщности в русскоязычных исследованиях к началу 2000-х гг. В ней понятие универсальности демонстрируется в контексте близких понятий *беспристрастности*, *надситуативности*, *общераспространенности*, *обобщенности* (генерализованности) и т.д.; а многогранность этого контекста в общих чертах атрибутирована историко-философски. В двух штрихах отражена и критика принципа всеобщности, представленная, правда, лишь как факт истории

⁹ Дробницкий О.Г. Моральное сознание (Вопросы специфики, природы, логики и структуры нравственности. Критика буржуазных концепций морали): Дисс... д. филос. н. – Москва: Институт философии АН СССР, 1969. С. 312–370, 718–815.

¹⁰ Статьи «Моральное сознание и его структура», «Структура морального сознания» выходили в «Вопросах философии» (1972, № 2, 6), а впоследствии были опубликованы в сборнике избранных работ: Дробницкий О.Г. Проблемы нравственности / Отв. ред. Т.А. Кузьмина. – М.: Наука, 1977. С. 39–70.

¹¹ Дробницкий О.Г. Понятие морали: Историко-критический очерк [1974] // Дробницкий О.Г. Моральная философия: Избранные труды. – М.: Гардарики, 2002.

¹² Апресян Р.Г. Всеобщность // Этика: Энциклопедический словарь / Отв. ред. Р.Г. Апресян, А.А. Гусейнов. – М.: Гардарики, 2001. С. 78–80.

мысли, а не факт мысли. За всем этим – убеждение, что есть полное (последовательное, точное) понятие универсальности (в теоретически развитой форме выраженное Кантом), и наряду с этим есть опыты понимания и непонимания. В строгом и точном значении, универсальность представляется там как характеристика морального требования, иными словами, как одна из характеристик императивности морали.

При таком понимании универсальности высказывается озабоченность по поводу часто встречающегося смешения универсальности с вышеназванными и другими близкими понятиями. Нечувствительность к этим различиям свидетельствует о недостаточной концептуальной специфицированности и аналитической проработанности характеристики универсальности в моральной философии. Это относится даже к тем описаниям морали, авторы которых стремятся к точности и связывают всеобщность с *отдельными* моральными формами (требованиями и оценками или, в особенности, с определенными их разновидностями).

Задача терминологической и понятийной строгости в осмыслении проблематики всеобщности в морали отнюдь не тривиальна. Необходимы определение границ понятий, используемых для отображения спектра значений проблемы универсальности, их точная предметная фокусировка, их концептуальная в рамках этики, т.е. в соответствии с определенным пониманием морали, контекстуализация и, значит, актуализация внимания к тому, что именно в морали характеризуется в качестве универсального: если не мораль в целом, то какие из форм морали и в какой мере. Очевидно, что в разных концепциях морали спецификация этого понятия будет различной.

Настоящий сборник представляет собой первый из трех выпусков, подготавливаемых в рамках проектного исследования «Феномен универсальности в морали». Исследование проводится в секторе этики Института философии РАН при поддержке Российского научного фонда и является частью серии проектных исследований, направленных на переосмысление и углубленное изучение традиционной для моральной философии проблематики природы морали¹³. Оно направлено на создание целостной

¹³ Предыдущий исследовательский проект, выполненный при поддержке РГНФ/РФФИ, был посвящен проблеме моральной императивности, и его

концепции феномена универсальности в морали, учитывающей мировые теоретические достижения в этой области и раскрывающей сущность этого феномена, формы его проявления и способы категориального выражения. Ожидается, что продвижение в философско-теоретическом и нормативно-практическом осмыслении феномена универсальности создаст условия для более конструктивного обсуждения актуальных вопросов современной общественно-политической практики, решение которых усложняется из-за противоречий между универсальными и локально-партикулярными характеристиками социальных агентов.

Сборники «Мораль и универсальность» призваны не только отразить промежуточные результаты проектного исследования, но и вписать их в текущий русскоязычный философский дискурс. В отличие от последующих, настоящий сборник представляет собой своего рода антологию. Сборник составлен в основном из опубликованных в последнее время статей, посвященных проблеме универсальности в морали и сопряженных с нею областях общественной и духовной практики.

Сборник открывает статья Н.В. Мотрошиловой «Глобализация и критическое обновление универсальных ценностей разума, просвещения и общественного договора». В ней проблема универсальности рассматривается опосредованно к анализу базовых для Нового времени универсальных ценностей разума, просвещения и общественного договора. В фокусе внимания автора – не универсальность как таковая, а эти ценности в их исторической динамике вплоть до их деуниверсализации в постмодернную эпоху, в особенности в условиях глобализации. Мотрошилова не только представляет универсальность как своеобразный продукт рационалистического нововременного мышления, но и стремится показать, что эпоха глобализации требует новый тип рациональности, обеспечивающий осознание глубокой взаимосвязи различных культур и освоение новых процедур универсализации ценностей, без чего невозможен межкультурный диалог.

В статье «Феномен универсальности в этике: формы концептуализации» Р.Г. Апресян показывает на основе сопоставления различных подходов к пониманию универсальности, что, во-первых, природа этого феномена трактуется разными мыслите-

основные результаты отражены в монографии: Апресян Р.Г., Артемьева О.В., Прокофьев А.В. Феномен моральной императивности: Критические очерки. – М.: ИФ РАН, 2018.

лями по-разному в зависимости от характера концептуализации морали и, во-вторых, различные представления об универсальности (как абсолютности или общеадресованности ценностей и требований или как беспристрастности суждений) отражают ее отдельные аспекты, коррелирующие с разными сторонами морали. Настаивая на неоднородности морали, автор стремится продемонстрировать, что не во всех своих проявлениях мораль предстает универсальной и тем самым поставить под вопрос обоснованность сопряжения качества универсальности с моралью в целом.

А.И. Бродский, А.П. Скрипник и Л.В. Максимов, каждый со своей позиции, указывают на возможности кардинально иного взгляда на мораль, при котором на первый план выдвигается не универсализуемость суждений и решений и, соответственно, оснований поступков, а их ситуативность, принимаемая деятелем на себя личная ответственность за последствия поступка, совершаемого «на свой страх и риск». В статье «Казуистика и пробабиллизм с точки зрения современной этики» А.И. Бродский представляет пробабиллизм как такой подход к морали, согласно которому не общезначимая норма совершать или не совершать определенное действие, а наличие возможности на благоприятный исход или ее отсутствие оказываются действенным основанием решения и поступка. В статье Бродского дается интересный и довольно подробный на фоне имеющейся русскоязычной литературы по этому вопросу исторический очерк пробабиллизма, который в идейных боях XVII в. вынужден был отступить. Несмотря на печальную историческую судьбу пробабиллизма, автор предлагает реанимировать пробабиллизм, обогатив его современными достижениями семантики и логики, – что, конечно, потребует значительного изменения методологического аппарата этики.

В статье «Моральность исключительности» А.П. Скрипник, признавая значение универсальности морали, указывает вместе с тем на то, что функционирование морали невозможно представить без предположения об исключениях из общих правил. Важно обратить внимание, что Скрипник рассматривает проблему универсальности морали в разных контекстах – наряду с кантовским, в утилитаристском и когнитивистском. В отличие от кантианства, утилитаризм (например, в версии «универсального прескриптивизма» Р. Хэара) и в особенности когнитивизм, опирающийся на концепцию так называемой «универсальной моральной грамматики», допускают индивидуальные предпочтения и уникальный личный опыт в качестве факторов принятия

решений. Без этого невозможны действия в условиях неизбежного риска, которые не могут быть предметом универсальных предписаний.

Л.В. Максимов в статье «Универсальность морали как ее единственность» сопоставляет характеристики универсальности и единственности морали и утверждает, что, несмотря на видимую множественность нравов, мораль – одна и одинакова для всех. Принятие единственности морали выражает позицию этического монизма, который противоположен этическому плюрализму, признающему кросскультурную множественность систем нравственности. Этический монизм, согласно автору, может принимать две формы – метафизического трансцендентализма и эмпирически-ориентированного натурализма. Важным теоретическим эффектом противопоставления этического плюрализма и этического монизма оказывается, согласно автору, выработка уточненного понятия морали, в котором строго учитывается (в соответствии с содержанием ценностей и норм и характером их интенциональности) различие моральных и неморальных мотивов и установок.

Идея универсальности морали, даже когда признается, что характеристика универсальности применима лишь к отдельным моральным феноменам, например, требованиям, подвергается испытанию в особом дискурсивном контексте – связанном с так называемыми специальными обязанностями, т.е. обязанностями преференциального отношения к особому рода группам людей, в первую очередь, к родным и близким (с разной степенью близости). А.В. Прокофьев в статье «Моральный статус специальных обязанностей» постарался разобраться в дискуссиях, которые идут в этике относительно специальных обязанностей, проанализировать различные подходы к критике морального статуса специальных обязанностей и те аргументы, которые выдвигаются моральными философами с целью обоснования релевантности специальных обязанностей морали в строгом ее понимании, в частности, признающем равное достоинство людей и равенство их прав.

В статье «Толерантность и универсализм» В.Л. Васюков предложил оригинальную интерпретацию универсализма в сопоставлении с толерантностью. Согласно его видению, универсализму противостоит толерантность аналогично тому, как монизму противостоит плюрализм. Однако вместе с тем под универсализмом автор понимает факт признания и принятия всеми неких ценностей. И это дает ему основание перейти от противопоставления универсализма и толерантности к выяв-

лению связи между толерантностью и универсализмом. Этот переход оказывается возможным на основе понимания толерантности как предпосылки универсализма и необходимого условия его реализации.

Е.В. Беляева в статье «Историческое формирование моральных универсалий» попыталась взглянуть на проблему универсальности морали не с точки зрения ее функционирования, в частности, осуществления императивно-регулятивной функции, а с точки зрения ее нормативного содержания. При таком подходе в фокусе внимания исследователя оказываются особого рода общие моральные идеи – универсалии, воплощающиеся в представлениях о «семье, коллективизме, патриотизме, трудолюбии, воинском этосе», в которых воплощаются общие понятия о добре и зле, о должном, на основе которых индивид совершает свои уникальные поступки.

Большинство авторов сборника не входят в указанный выше исследовательский коллектив. Их участие в этом издании – значимый фактор поддержания творческих связей между членами исследовательского коллектива с коллегами, среди которых – и представители других философских дисциплин. Не менее важно и то, что их участие способствует расширению тематического поля проектного исследования, его выхода на новые сюжеты и проблемы.

Литература

Апресян Р.Г. Всеобщность // *Этика: энциклопедический словарь* / Отв. ред. Р.Г. Апресян, А.А. Гусейнов. – М.: Гардарики, 2001. С. 78–80.

Апресян Р.Г., Артемьева О.В., Прокофьев А.В. Феномен моральной императивности: Критические очерки. – М.: ИФ РАН, 2018. – 196 с.

Дробницкий О.Г. Моральное сознание (Вопросы специфики, природы, логики и структуры нравственности. Критика буржуазных концепций морали): Дисс... д. филос. н. – Москва: Институт философии АН СССР, 1969. С. 312–370, 718–815.

Дробницкий О.Г. Моральное сознание и его структура; Структура морального сознания // *Дробницкий О.Г. Проблемы нравственности* / Отв. ред. Т.А. Кузьмина. – М.: Наука, 1977. С. 39–70.

Дробницкий О.Г. Понятие морали: Историко-критический очерк [1974] // *Дробницкий О.Г. Моральная философия: Избранные труды.* – М.: Гардарики, 2002.

Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / Пер. с нем. под ред. Д.В. Складнева. – СПб.: Наука, 2001. 379 с.

Bauman Z. Postmodern Ethics. Oxford, UK; Cambridge, USA: Blackwell, 1993. 255 p.

Bauman Z. On Universal Morality and the Morality of Universalism // European Journal of Development Research. 1998. Vol. 10. № 2. P. 7–18.

Hare R.M. Universalisability [1955] // *Hare R.M.* Essays on the Moral Concept. – Berkeley: University of California Press, 1972. P. 13–28.

Hare R.M. Review: Generalization in Ethics, by Marcus George Singer // The Philosophical Quarterly. 1962. Vol. 12. № 49. P. 351–355.

Morality and Universality: Essays on Ethical Universalizability / Eds. N.T. Potter, M. Timmons. – Dordrecht: D. Reidel Publishing Company, 1985. 312 p.

Singer M. Generalization in Ethics // Mind. New Series. 1955. Vol. 64. № 255. P. 361–375.

Singer M. Generalization in Ethics: An Essay in the Logic of Ethics, with the Rudiments of a System of Moral Philosophy. – New York: Alfred A. Knopf, 1961. 388 p.

This View of Life. This View of Morality: Can an Evolutionary Perspective Reveal a Universal Morality? – URL: <https://evolution-institute.org/new-evolution-institute.org/wp-content/uploads/2018/04/tvol-morality-publication-web2018-7.pdf> (дата обращения: 01.11.2018). 44 p.

Глобализация и критическое обновление универсальных ценностей разума, просвещения и общественного договора¹

Мотрошилова Неля Васильевна – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник сектора истории западной философии Института философии РАН; эл. почта: motroshilova@yandex.ru.

Аннотация

Проблема универсальности рассматривается в статье в широком контексте социальных, культурных, идеологических трансформаций, переживаемых в современном – постмодерном, переоценивающем все ценности, глобализирующемся – мире. Базовые для Модерна и долгое время воспринимавшиеся как «общечеловеческие» ценности разума, просвещения, общественного договора были обычным предметом критики уже первых оппонентов Века Разума, начиная с романтиков. Но в XX столетии, в особенности во второй его половине эта критика стала фронтальной и многофакторной. Не были обойдены критическим вниманием ценность и принцип универсальности, органично связанные с рационалистическим мировоззрением. С одной стороны, критика ценности разума, просвещения, общественного договора была направлена, помимо прочего, на их деуниверсализацию. С другой – была подвергнута критике сама идея универсальности, причем с прямо противоположных позиций: согласно одной, за идеей универсальности, тем более представленной в форме всеобщего морального закона, открываются амбиции неограниченного себялюбия, возможно своенравного и корыстного, согласно другой, идея универсальности прикрывает стремление общности, в первую очередь в лице государственной власти под благовидным предлогом овладеть личностью, подавить индивидуальность. И в том и в другом случае признается, что за универсализацией, за обобщением могут скрываться чьи-то частные интересы. Признавая достаточные основания для критики идеи универсальности, следует иметь в виду неоднородность тех идейно-рефлексивных и практических явлений, которые охватываются общим наименованием «универсальность» с тем, чтобы осознанно-дифференцированно отно-

¹ Статья представляет собой сокращенный вариант главы книги: *Мотрошилова Н.В.* Цивилизация и варварство в эпоху глобальных кризисов (2-е, расширенное и исправленное издание книги «Цивилизация и варварство в современной эпоху»). – М.: Канон+, 2010. С. 334–369.

ситься к критике, а на основе этого и к пониманию того, против чего она направлена.

Ключевые слова: разум, рациональность, универсальность, мифология разума, критика ценностей Модерна, ценности Модерна в глобализирующемся мире, межкультурный диалог.

Ценности, идеалы, нормы, принципы, так или иначе разделяемые индивидами и их общностями, – это особый мир, в котором есть свои исторические константы и в котором тем не менее происходят, особенно в наше время, коренные и стремительные изменения. Сегодня под вопрос ставятся подходы и убеждения, которые еще недавно считались прочными и несомненными. Например, в социально-политическом или аксиологическом лексиконе последних десятилетий XX в. не было ничего более привычного, нежели понятие «общечеловеческие ценности». Казалось бы, недавно развернувшиеся процессы глобализации должны были лишь акцентировать их значение: разве глобализирующийся мир не должен опираться на всеобщие, именно универсальные, т.е. общечеловеческие ценности? Между тем ответ на этот насущный вопрос сегодня представляется куда менее однозначным и очевидным, чем пару десятилетий назад. Почему же?

Перемены, которые в нашем столетии затронули ценности разума и просвещения, далее послужат нам материалом для осмысления *примет и причин труднейших, противоречивых процессов современных ценностных трансформаций*. Ценности разума, просвещения, общественного договора и в философии, и в социально-политическом дискурсе долгое время согласно причислялись к миру центральных ценностей цивилизации и культуры, т.е. именно к общечеловеческим ценностям. В последнее время положение заметно изменилось, и как раз в рамках дискуссий о глобализации. Во-первых, широко распространились сомнения (впрочем, совсем не новые) в том, что эти ценности имеют общечеловеческий характер, иными словами, что они уже разделяются или еще будут приниматься в качестве высших ценностей в весьма различных цивилизациях и культурах. Во-вторых, все настойчивее указывается: выдвижение именно этих ценностей на первый план было и остается типично европейским феноменом. В-третьих, справедливо отмечается, что и в современной европейской культуре интересующие нас «высшие ценности» попали под прицел жесткой, радикальной критики. В результате высказывается такое убеждение: ценности разума и про-

свещения, столь дорогие традиционной европейской культуре и европейскому сознанию, не имеют центрального значения даже для современной Европы, не говоря уже о культурах, цивилизациях других (например, азиатских) регионов и их ценностных иерархиях.

Скептическое отношение к претензии ценностей (в данном случае – разума и просвещения) на некоторое универсальное значение вписано в контекст еще более широкого, именно глобального скепсиса: выражается сомнение в самом существовании не чего-либо иного, а... человечества. «Мы говорим “Мы”, – пишет современный немецкий писатель Рюдигер Сафранский, – и разумею все человечество. Это чрезмерно расширенное “Мы” приобретает значение коллективного субъекта, которому можно приписать некоторое действие. Только в некотором сверх-видении имеется способное к действию “человечество” в единственном числе. Допущение, будто из огромной массы людей может выкристаллизоваться “человечество” как действующий субъект, противоречит всей целостности исторического опыта. Позади той силы, которая в [реальном] действии играет роль человечества, всегда скрывается частная сила, которая с помощью этого маневра пытается обеспечить себе преимущества в конкуренции с другими силами. Карл Шмитт был не так уж неправ в своем изречении: *“Кто говорит “человечество”, тот лжет”*»².

Все заявления такого рода не придуманы ради красного словца: за ними скрываются весьма серьезные проблемы истории и современности, связанные с объединением человечества – сегодня во многих измерениях своего бытия разобщенного, расколотого – в реальную и прочную целостность. И, слава богу, в дискуссиях последних десятилетий при всей разноречивости подходов все же удалось добиться – по крайней мере на уровне общих ценностных признаний, что тоже немало, – согласия в ряде важных пунктов. Я имею в виду идею *неповторимости, уникальности, самобытности всех единичных и особых социальных, культурных образований*. В метафизических концепциях (по крайней мере со времен Лейбница) эта идея давно пустила глубокие корни. Но теперь и практика истории сделала весьма популярной, если не очевидной и общепризнанной, мысль о неповторимости, уникальности опыта, ценностей,

² Safranski R. Wiewiel Globalisierung verfhagt der Mensch? – München; Wien: Carl Hanser Verlag, 2003. S. 45.

традиций каждой страны, каждого региона, каждой культуры, каждого индивида.

Да, мы живем в эпоху глобализации. (В ряде работ современных исследователей показано, что пока речь идет лишь о тенденции глобализации, причем и это следует утверждать со множеством оговорок и уточнений.) Однако глобализация парадоксальным, на первый взгляд, образом значительно повысила – в случае новых объединений любого формата, любых новых общественных договоров – именно ценности самобытности, специфики, неповторимости каждой из объединяющихся «единиц». Вот почему теоретики и идеологи, которые еще и сегодня с жаром отстаивают саму идею о неснимаемой самобытности путей развития и ценностей отдельных стран, народов, регионов, культур, скорее всего, ломятся в открытую дверь. (Я отвлекаюсь здесь от вопроса о том, что такие признания самобытности могут противоречить действительной экспансионистской экономической, политической, культурной практике тех или иных стран, социальных сил.)

В силу сказанного выдвигаю следующий тезис, который кому-то может показаться парадоксальным: *в эпоху глобализации в сфере идейных дискуссий (которые нас здесь и интересуют) под вопрос неожиданно ставятся скорее не ценности индивидуального или особенного, самобытного, а те духовные принципы, которые еще недавно именовались общечеловеческими ценностями.* И если к концу XIX в. наблюдателю духовной панорамы могло показаться, что эти ценности, например ценности разума, одержали убедительную и повсеместную победу, то на рубеже XX и XXI вв. в этой сфере утвердилось тенденция, которую вместе с Юргеном Хабермасом правомерно назвать «радикальной критикой разума».

Вместе с тем я сделаю попытку доказать, что упомянутая критика разума и просвещения – не односторонне негативный процесс, что он антиномично выражает назревшую потребность в обновлении этих (и других) ценностных принципов культуры, а также и в существенной трансформации сложившихся механизмов универсализации ценностей. Прежде чем доказать эти тезисы и положения, зададимся вот какими общими вопросами: какой смысл в философии эпохи нового времени (в литературе ее часто называют эпохой «модерна») приобрели идеи и ценности разума, просвещения, общественного согласия, которые давно и широко применяются и за пределами философии?

Смысл понятий и ценностей разума, просвещения, общественного договора и возможности их современной универсализации

Если бросить обобщенный взгляд на историю философии от ее истоков до современности, то можно увидеть, что тематика разума и рациональности ветвится на следующие главные, связанные между собой смысловые, проблемные сферы.

1. Нередко под «разумом» понимается законосообразный порядок самого мира, природного и социально-исторического, противостоящий изначальному мировому хаосу. «Разум», «разумность» мыслились как некий гарант структурированности, многомерной дифференцированности и в то же время единства универсума, его *ratio essendi*. По мере секуляризации культуры, философии в том числе, эта внечеловеческая «разумность» универсума в изображении философов, теологов разделялась на всевидящий, всезнающий разум Бога и на разумность мира, которая, в отличие от божественной разумности, уже не является всеильной, полностью гармоничной; она непрерывно противоборствует с силами хаоса, разрушения, слепой случайности и отнюдь не всегда одерживает над ними победу. На все века существования философии и религии вопрос о балансе этих двух форм (объективной, сверхчувственной) разумности и об их противостоянии иррациональным силам хаоса и «мирового зла» становится одной из центральных тем философского и теологического размышления.

1а. Для философии эта тематика сразу превращается в поле противостояния двух идейных тенденций. Согласно одной из них, слово «разум» в данном контексте является всего лишь метафизической метафорой. На деле же речь идет о природе самой по себе, о природе как *causa sui*, причине самой себя, о ее закономерностях и структурах, полностью независимых от каких-либо форм духовности, в том числе от разума и разумности. В свете другой тенденции понятия «разум», «разумность» – в их отнесении к природе, универсуму, к естественной истории человеческого рода – метафорами не являются, ибо двигателем и истоком жизненности, развития, законосообразности, относительной целесообразности, красоты природы считается только духовное начало, а стало быть, особым образом понятая природная, космическая разумность. Многие философы, спиритуализировавшие природу, ставившие ее материально-вещественные силы в зависимость от духовно-идеальных сущностей, и в фило-

софском воззрении на мир в целом широко пользовались понятиями «разум», «дух», «идея», объявляя их субстанциональными, первоосновными началами всего сущего. (Этот аспект понятия разума подробно раскрывается в философии Гегеля, подытожившего аналогичные тенденции античной и средневековой философии.)

Несмотря на то, что нашему времени больше отвечает понимание, согласно которому субстанциалистская идея «разума» природы и истории изжила себя, все же эта идея в той или иной форме оживляется не только в философии, но и в науке.

16. Издавна в философии и науке ставился вопрос о том, как «объективный разум» природы развивается, прогрессирует, чтобы в конце концов дать толчок к возникновению специфической разумности живых существ, в частности и в особенности – разума человека, позволяющего определить человека как живое существо, принадлежащее к роду *Homo sapiens* («человек разумный»). Этот антропогенетический аспект исследования разумности на пограничье философии и естественнонаучной теории эволюции – тоже на целые века вплоть до современности – становится частью общей концепции разума.

2. И все-таки в наиболее полном и конкретном смысле понятие разума употребляется в философии тогда, когда имеются в виду и выделяются для исследования специфические особенности жизнедеятельности человека, а именно:

- способность человека (опирающаяся на функционирование его тела, в первую очередь мозга и нервной системы) ставить цели действия и реализовывать их; обдумывать план действия, корректировать или полностью менять его; соотносить свои цели и средства для их достижения; выбирать среди средств те, что наиболее эффективно ведут к избранным целям; осуществлять количественные расчеты, измерения, калькуляции; увязывать причины своих действий с самими действиями, с их последствиями; соотносить свои действия, поступки, намерения с тем, что делают и думают другие люди; способность аргументировать, доказывать или опровергать мнения, верования, убеждения, отказываться от них, если они не выдерживают испытания и т.д. Нетрудно видеть, что здесь – применительно к индивидуальному действию – названы лишь некоторые из операций ума, из рациональных операций, которые принято называть *мышлением*. (В XX в. Макс Вебер специально рассмотрит те моменты разума и рациональности, которые касаются именно соотношения целей

и средств, и назовет их совокупность «целерациональностью», увязав ее с социальным действием.)

Эта рациональная деятельность, тесно вплетенная в повседневную практику, как предполагалось, служит выработке всеобщих парадигм, затем транслируемых от индивида к индивиду, от страны к стране, от эпохи к эпохе. Так, при постановке одних и тех же или сходных задач можно заимствовать, подтверждать, видоизменять и тем самым универсализировать наиболее удачные способы их решения. В повседневном быту, обиходе человечество выработало множество таких эффективных решений, уже с древности порождавших в разных регионах мира несколько варьирующиеся, но парадигмально сходные, значимые для больших эпох технические устройства (повозки, корабли, орудия для земледелия, строительства домов, производства предметов и т.д.). Заметим, что «полюс» универсализации парадигм было не индивидуальное действие в собственном смысле, а (в чем прав Ю. Хабермас) коммуникация, взаимодействие индивидов и согласование их действий. В результате разумность – в ее индивидуальной и коммуникативной форме – воплощалась в «объективированном разуме» второй, созданной человеком природы и в ее универсализируемых интеллектуальных принципах-парадигмах. (Не случайно некоторые из них, например, принципы изготовления ткацкого челнока, служили Платону для пояснения понятия «идей».)

Другая весьма важная тенденция всей философии начиная с древности – формализация наиболее общих норм, правил, процессуальных процедур мысли, что выразилось в создании формальной логики, отдельных формализованных научных дисциплин (математика), гносеологических обобщений. Предпосылкой этой грандиозной работы явилось то, что данные, весьма многообразные правила и нормы имеют универсальный, подлинно всеобщий, трансисторический («вечный») характер и что им подчиняются мыслящие индивиды независимо от различий места и времени их рождения, жизни, действия. Итак, исследования формализуемых принципов, правил мышления и их универсализация всегда шли рука об руку – и, заметим, это происходило не только в европейских, но и в восточных философиях.

• Мыслительные операции такого рода философы отделяли (в относительном и условном смысле) от способности воспринимать внешние впечатления, которую издавна именовали чувственностью и в которой, в свою очередь, выделяли для изучения структурные элементы: ощущения, восприятия, представления.

При этом связь чувственности и рассудка (мышления) также обязательно предполагалась и анализировалась. Вопрос о том, какая из этих способностей важнее и фундаментальнее, также волновал философию, причем не только европейскую; его противоположные решения привели к противоборству эмпиризма и рационализма. В данном аспекте понятие «рационализм» берется в узком смысле – только в связи с проблемой первичности, фундаментальности для познания способности разума в сравнении с чувственностью. Но и представители эмпиризма, и сторонники рационализма (в узком смысле) были защитниками рационализма в широком смысле, господствовавшего в европейской философии в XVII–XIX вв.: они согласно понимали «разум» как единство чувственности и рассудка и считали такую разумность фундаментальным свойством человеческой природы.

- С давних времен способность разума, сначала взятая в общем, суммарном смысле, далее дифференцировалась: ее разделяли на рациональные операции и действия, тесно связанные с чувственностью, опытом, направленные на их обработку и упорядочение, – и на такую деятельность, которая имеет сверхчувственную природу, далеко выходя за пределы всякого действительного или возможного опыта. На этой теоретико-философской дифференциации в принципе единой разумной способности человека покоится целый ряд понятийных различений философии – рассудка и собственно разума (нем. *Verstand* – *Vernunft*), априорного и апостериорного и т.д. Главное же, для целей философского исследования рациональной деятельности человека был выделен «разум» в еще более узком, специальном смысле – как деятельность, направленная на оперирование абстрактными понятиями, в частности и в особенности – понятиями научной теории, на их обработку, формализацию, систематизацию и т.д. И эта деятельность, поскольку она приводила к доказуемым и проверяемым истинам, методам, интеллектуальным технологиям, мыслилась как всеобщезначимая, универсальная, в принципе транслируемая от индивида к индивиду, от региона к региону, от эпохи к эпохе. Конечно, определенная историческая релятивизация тоже предполагалась, но она увязывалась не с индивидуальными различиями познающих индивидов и даже не с различиями культур, а с этапами развития самих науки и техники.

- За целые века развития европейского рационализма во всех его перечисленных главных ипостасях сформировались его ценностные составляющие: «разум» – в интерпретации многих великих и выдающихся европейских философов – превратился в

одну из фундаментальных ценностей европейской цивилизации и культуры. Что означает: с развитием, усовершенствованием, применением, универсализацией разума (как суммы ранее рассмотренных способностей, форм деятельности, результатов) связывали надежды на прогрессирующее развитие человечества, на благополучие индивидов и совершенствование общественных порядков, избавление от бедствий, болезней, катастроф. Высказываний философов, в которых фиксируются эти ценностные уверения и надежды, более чем достаточно, и они хорошо известны. Ценности разума, просвещения, общественного договора, как мы увидим далее, не просто увязывались с другими высокочтимыми ценностями, но и по существу расшифровывались через них: это были свобода, активность, саморазвитие личности, соблюдение прав и свобод человека. И центральной ценностью была сама человеческая жизнь: разумным, рациональным считалось то, что служит сохранению и продлению жизни человека; посягательство на жизнь других людей и на собственную жизнь противоречило ценности разума. Так классические ценности европейского сознания увязывались в некоторую согласованную целостность; они как бы «ссылались» друг на друга и поддерживали друг друга, в чем не без оснований усматривали внутреннюю рациональность и прочность ценностной системы.

• Одна из самых важных внутренних составляющих концепций разума эпохи модерна – одновременно метафизико-онтологических, гносеологических, этических, аксиологических – заключается в его увязывании с проблемой и принципом субъективности, с центрированием всей философии вокруг темы и ценности субъекта, его сознания и самосознания, рефлексии, его свободного действия. Ю. Хабермас прекрасно подытожил смысл нововременной темы субъективности, ссылаясь прежде всего на Гегеля: «Гегель считает, что для модерна в целом характерна структура его отнесенности к самому себе, которую он называет субъективностью: “Принцип нового мира есть вообще свобода субъективности, требование, чтобы могли, достигая своего права, развивать все существенные стороны духовной тотальности”»³. В этой связи термин «субъективность» обуславливает четыре коннотации: а) индивидуализм: в мире модерна любое своеобразие, сколь бы особенным оно ни было, может претендовать

³ Гегель Г.В.Ф. Философия права / Пер. с нем. Б.Г. Столпнера и М.И. Левинной // Философское наследие. Т. 113 / Подред. Д.А. Керимова и В.С. Нерсесянца. – М.: Мысль, 1990. С. 314.

на признание; б) *право на критику*: принцип модерна требует, чтобы обоснованность того, что должен признавать каждый, была для него очевидной; с) *автономию деятельности*: времени модерна присуще, чтобы мы добровольно принимали на себя ответственность за то, что мы делаем; д) наконец, саму идеалистическую философию – Гегель рассматривает в качестве деяния модерна то, что философия постигает знающую себя идею»⁴. (Забегая вперед, уместно заметить: как бы ни ополчались некоторые современные критики на философию субъекта и субъективности, нельзя не признать, что провозглашенные ею ценности индивидуальной свободы, автономии деятельности, права на критику и т.д. сохраняют свое значение и сегодня, причем отнюдь не только в контексте европейской культуры.)

Нередко в литературе, особенно критической, даются такие изображения идей и концепций разума эпохи модерна, которые заметно сглаживают их неоднородность, существовавшие в них напряжения, противостояния, прямые противоборства. И дело здесь не только в дифференциациях гносеологического и онтологического толка, которые всегда принимались во внимание. Ибо почти всем таким философско-теоретическим дифференциациям соответствовали социально-исторические, ценностные противоречия и разломы, весьма важные для последующей, в том числе современной, истории человечества. Это касается также ценностей разума, просвещения, общественного договора. Рационалистическую мысль Нового времени следует взять в ее исторической динамике.

Историческая динамика рационалистических ценностей

XVII веку, который по праву называют столетием гениев рационалистической мысли, научного разума, принадлежит историческая инициатива в обосновании и универсализации ценностей разума. Во многом это была *философская, научно-теоретическая, ценностная экспансия, следствием которой явилась социально-практическая секуляризация процессов (и сфер) познания, образования, культуры в широком смысле этого слова*. М. Вебер назвал эти пути развития западных регионов мира «рационализацией» и показал, как ценности разума, рациональной деятельности уни-

⁴ Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне / Пер. с нем. М.М. Беляева и др. – М.: Весь мир, 2003. С. 17.

версализируются и утверждаются во всех, в сущности, областях жизненной практики европейского человечества. «По Веберу, – пишет Ю. Хабермас, – внутреннее (т.е. не только случайное) отношение между модерном и тем, что он назвал западным рационализмом, было само собой разумеющимся. В качестве “рационального” он описывает процесс демифологизации, который в Европе привел к высвобождению профанной [светской] культуры из распадающихся религиозных картин мира. С эмпирическими науками эпохи модерна, автономными искусствами, моральными и правовыми теориями, основанными на определенных принципах, в Европе сложились сферы культурных ценностей, которые и сделали возможным формирование образовательных процессов в соответствии с внутренними закономерностями теоретических, эстетических или морально-практических проблем»⁵.

Если в XVII в. все эти ценности научно-теоретического и морально-практического (соответственно – правового, педагогического, эстетического и т.д.) разума только утверждались, то в XVIII столетии процесс обоснования считался как бы завершенным. И в повестку дня встал вопрос об их жизненной реализации и универсализации, т.е. прежде всего об их внедрении в сознание максимального числа, в потенции – всех индивидов через процессы образования и воспитания. Так XVIII столетие сделалось и веком разума, и веком просвещения. Для реализации просветительской программы потребовалось акцентировать и развить некоторые оттенки высказанных в XVII в. рационалистических идей и прежде всего – обоснованный еще Декартом тезис о том, что способностью здравого смысла, *sensus communis*, все люди наделены в равной мере. А потому надо посредством образования и просвещения культивировать, огранять эту присущую и простолюдинам и правителям способность рационально решать как простые, так и сложные жизненные задачи, благодаря чему развивать свои задатки, способности защищать личностное достоинство, опираться на свои общечеловеческие права и выполнять свои обязанности. И не в последнюю очередь – подниматься до высот общечеловеческого Разума, достижение которого предполагалось необходимым и возможным, заботливо собрать, обобщить и представить для использования индивидуальным разумом. Так программа Просвещения объединилась с идеей энциклопедизма. Главнейшей сферой применения здравого разума считалась общественная жизнь, где, несмотря на все противоре-

⁵ Хабермас Ю. Там же. С. 7.

чия, раздоры, глубочайшие конфликты считалось необходимым и возможным заключать и перезаключать договоры о мире, соглашениях, взаимодействии с другими индивидами, странами, народами. И следовательно, XVIII в. тесно объединил и передал будущему именно в их единстве идеи-ценности Разума, Просвещения, Общественного договора. Поскольку это ценностное единство вполне органично и – на уровне ценностных идеалов – постоянно востребовано историей, включая современность, то философия Просвещения, казалось бы, могла считаться достойным развитием и достойным дальнейшего развития, перспективным воплощением общей программы европейского рационализма.

В определенной мере она оказала влияние на последующее развитие – и не только рационалистической философии, но и всей культуры, а также реальной социальной практики. Достаточно вчитаться в то, как высоко Гегель – а он, несомненно, корифей рационализма – оценивает вклад Просвещения в развитие человеческой культуры, показывая глубокую историческую обусловленность просветительской критики всех сложившихся к новому времени социальных порядков, способов деятельности, ценностей и особенно – фальшивости, лицемерия, мифологичности доставшейся от далекого прошлого религиозной идеологии⁶.

Можно в общей форме утверждать: каждой эпохе, включая современность, весьма нужна энергия, сравнимая с глубоким критическим энтузиазмом французского просветительства, вдохнувшего несравненный талант в философию и литературу и снискавшего громадную, всенародную популярность. *Наше время особенно нуждается в критике неразумности, нелепости, противомысленности многих социальных порядков, устоев жизни, нравов больших слоев населения и целых народов, да и*

⁶ См. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 3 / Пер. с нем. Б. Столпнера // Гегель Г.В.Ф. Соч.: В 14 т. / Под ред. А. Деборина, Д. Рязанова. Т. XI. – М.: Соцэкгиз, 1934. С. 385: «Французский атеизм, материализм и натурализм разбили все предрассудки и одержали победу над лишенными понятия предпосылками и признанными положениями положительно существующего в области религии, находящегося в связи с привычками, нравами, мнениями, правовыми и моральными определениями и гражданским устройством. Пользуясь оружием здравого человеческого смысла и остроумной серьезности, а не легковесными декламациями, он обратился против состояния мира в области правопорядка, против государственного устройства, судопроизводства, способа правления, политического авторитета, а также и против искусства».

человечества в целом. Но эта критика, чтобы стать эффективной, должна быть столь же искренней, талантливой, не щадящей признанных авторитетов, правящих инстанций, кумиров и идолов публики, какой была критическая борьба Дидро, Руссо, Вольтера и их сподвижников за разум и здравый смысл.

Мыслители, поддержавшие исторический прорыв Просвещения, нашли в нем и другие важнейшие оттенки, значимые не только для XVIII в., но и для последующей истории. Это относится, например, к Канту.

Заслуга Канта заключалась в том, что он понял Просвещение не как некоторый исторически преходящий этап и процесс в развитии человечества, а как перманентное выполнение важнейшей задачи, раз и навсегда поставленной перед каждым человеком, перед всем обществом и тесно связанной с проблематикой разума: *«Просвещение – это выход человека из состояния не-совершеннолетия, в котором он находится по своей собственной вине. Несовершеннолетие есть неспособность пользоваться своим рассудком без руководства со стороны кого-либо другого. Несовершеннолетие по собственной вине – это такое, причина которого заключается не в недостатке рассудка, а в недостатке решимости и мужества пользоваться им без руководства со стороны кого-либо другого. Sapere aude! – Имей мужество пользоваться своим собственным рассудком! Таков, следовательно, девиз Просвещения»*⁷. Особенность кантовской позиции (впитывающей, конечно, традиции Руссо и Вольтера, да и всего французского Просвещения) состоит также и в том, что Кант осуществляет исторически перспективный анализ связи «ленности и малодушия» рассудка (а значит, и разума) с неминуемым господством каких-либо «попечителей», «опекунов» (Vormunder) над ленивыми разумом согражданами. (Как это бывает, хорошо известно нам, россиянам.)

Если добросовестно, тщательно и непредвзято оценить рассмотренные ранее более конкретные требования, аналитические находки и универсализирующие претензии рационализма, в частности, Просвещения, то нельзя не признать их вполне здравыми, сохраняющими свое значение и сегодня, причем отнюдь не только для жителей европейского континента. При всех оттенках различия культур и исторических путей регионов, народов, индиви-

⁷ Кант И. Ответ на вопрос: что такое Просвещение? // Кант И. Соч. на нем. и рус. яз.: В 4-х т. / Под ред. Н.В. Мотрошиловой и Б. Тушлинга. Т. I. – М.: Кامي, 1994. С. 127.

дов структуры мысли, сознания, самосознания, приемы научных и вненаучных рационализаций, пути универсализации знаний, их усвоения в ходе образования и просвещения сохраняют свое всеобщее значение и, можно быть уверенными, сохраняют его в обозримые века будущего. Ведь люди всех цивилизаций равно используют законы, открытые естествознанием, приемы, интеллектуальные технологии современной техники, законы формальной и математической логики, достижения гуманитарных наук. *Итак, все это наследие рационалистической мысли постоянно сохраняет свое общечеловеческое, универсальное значение.*

Научно-технический рывок, совершенный некоторыми азиатскими странами во второй половине XX в. (якобы чисто традиционалистская, весьма особая по своей культуре Япония – тому убедительный пример), был бы совершенно немислим без содержательной опоры на общечеловеческие достижения и ценности разума, без их верификации, использования, а значит – без их дальнейшей универсализации.

Однако, несмотря на то, что научно-техническая рациональность, а также теоретические и практические исследования разума в европейской философии нового времени и сегодня сохраняют свое значение, связанный с ним более широкий *ценностный образ разума все более подвергается пересмотру.* И началось это еще в Новое время. Так, уже немецкая философия XVIII–XIX вв., в определенном смысле ставшая продолжением философии разума эпохи Просвещения, в то же время выступила с глубокой, основательной критикой просветительской рациональности в ее конкретной исторической форме. Вспомним хотя бы о критико-сатирическом портрете французского Просвещения и о трагическом изображении его обостренных Французской революцией социальных, политических, нравственных последствий в «Феноменологии духа» Гегеля. Принято упоминать о недовольстве со стороны Гегеля антирелигиозным, атеистическим креном просветительской философии. Но дело не только в этом. В просветительском рационализме и его исторической судьбе Гегель прозорливо обнаруживает отчуждение духа от самого себя, внутренний раскол, к которому приводит рационалистическая субъективность, самоуверенно диктующая миру свою волю, а затем с удивлением и негодованием обнаруживающая, что упрямая историческая действительность не желает следовать светлым идеалам и требованиям «чистого разума». Характерно, что Гегель относит к понимаемому так Просвещению также и философию Канта и Фихте, которые, с одной стороны, заботливо

и тщательно различили рассудок и разум, исследовали их и отдельно друг от друга и в их взаимодействии, а с другой стороны, вслед за просветителями низвели «высший разум» до уровня чисто рассудочной способности, растворили философию разума в философии конечного индивидуального субъекта. Философская мысль снова «унизилась», по Гегелю, до философии конечного, т.е. до философии рассудка. Итак, еще с Гегеля начинается та критика «саморазрушающегося» Просвещения – не только как конкретной эпохи, но и как неотъемлемого элемента идеологии европейского рационализма, – которая в XX столетии (под немалым влиянием «Диалектики Просвещения» М. Хоркхаймера и Т. Адорно) вылилась, уже вопреки Гегелю, в решительное обличение разума, в дискредитацию его роли как высочайшей ценности. Ю. Хабермас, наиболее основательно исследовавший судьбу ценностей разума и рационализма, так подытожил эту типичную для философии, да и для всей культуры XX в. критическую идейную тенденцию: «Разум сам разрушает человеческое, гуманность (Humanität), которая возникает именно благодаря разуму... процесс просвещения с самого начала обязан своими импульсами инстинкту самосохранения, который калечит и деформирует разум, потому что востребованным оказывается только разум, как он существует в форме целерационального покорения и подчинения природы и инстинктов, т.е. инструментального разума»⁸.

«Критика разума» и рационализма в XX веке

Суммируем взаимосвязанные аспекты той критики и того «преодоления» нововременной ценности разума, которые в XX в. и в нашем недавно начавшемся столетии не только в философии, культуре, но и в повседневности жизненного мира, действительно, стали фронтальными и радикальными.

• Об одном из аспектов уже говорилось: критики считают, что в ходе исторического развития, особенно в индустриальных, информационных обществах XX в., разум и просвещение *были чаще всего, если не исключительно, востребованы в их инструментальных, целерациональных, прагматических вариантах*. Главный в этой связи обвинительный приговор в адрес разума и рациональности, в адрес науки в их типичных для нового времени и современности формах примерно таков: на первый план выдвинулся хотя и важный для человеческой жизни, для

⁸ Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. С. 121.

самосохранения индивидов, но все же вспомогательный технико-инструментальный вопрос об эффективном выборе средств для реализации каких-либо целей. А последние могут быть благими (продление жизни, благополучие индивидов) или нейтральными; но зачастую они реально направлены на господство над природой и людьми, на их уничтожение, получение частных выгод любой ценой ит.д. Господство над объективированной внешней и задавленной внутренней природой является постоянным признаком просвещения, – так Хабермас резюмирует резко негативные оценки Хоркхаймером и Адорно, а в сущности и многими другими критиками антигуманной тенденции нововременного просветительского рационализма.

• Под многими влияниями (концепции воли к власти Ф. Ницше, учения К. Маркса об отчуждении и власти над людьми превращенных форм бытия и сознания) сформировалась центральная для XX в. *критическая парадигма, суть которой – неразрывное и многоплановое увязывание разума, в основном инструментального, специфических типов и путей рационализации, модернизации, с одной стороны, а с другой стороны – обеспечения власти над людьми*. Причем власти, в тенденции все более тоталитарной, насильственной, разрушительной и осуществляемой экономическими, политическими, идеологическими институтами, а нередко – тоталитарной власти диктаторов и диктатур, пагубные примеры которых в изобилии предоставил XX в., кичившийся своими демократическими достижениями.

• Постклассическая философия (конца XIX–XX вв.) во многих отношениях пересмотрела ту модель разума, контролирующего чувства, аффекты, страсти, интуитивные нерелективные способности, которую предложила философская классика эпохи модерна. Пересмотр опять-таки вылился в обличение *«тоталитаристско-властных» побуждений и притязаний разума*, представляющего собой (как подчеркивали критики) частную, особую способность человека, но претендующего не менее чем на универсальное господство над телом человека, над его действиями, побуждениями и над всеми теми ориентациями в мире, которые на деле отнюдь не могут сводиться к чисто рациональным и далеко не всегда поддаются контролю со стороны разума.

Критиками двигало и движет стремление освободить, легитимировать, ценностно возвысить телесные, чувственно-аффективные, бессознательные стороны целостной человеческой духовности, что (при всех издержках) можно считать позитивным вкладом XX в. в понимание человека, его жизнедеятельно-

сти, его ценностей. Не надо только забывать, что эта тенденция начинается в эпоху Возрождения и Нового времени и в принципе не противоречит классическому образу рациональности.

• Но даже и тем современным философам, которые не склонны полностью отвергать классические ценности разума, *сомнительным представляется характерное для эпохи модерна максимальное сближение, а то и отождествление ценностей «высшего разума» и во многих отношениях специфической научной рациональности.* Не только открытый антисциентизм, но и вполне рационалистические по форме философские и идейные тенденции XX в. связаны с разносторонней критикой *ограниченностей нововременной научной рациональности и ее притязаний на роль всеобщей модели «высшего разума».* Аргументы критиков включают уже знакомые нам обвинения в том, что научный разум, если речь идет о его применении, по природе своей инструментален (и не только в математических, естественных, технических, но и в гуманитарных науках), что он вполне может служить целям жесткого манипулирования людьми и обстоятельствами, а не целям сколько-нибудь гуманного, именно разумного бытия индивидов и развития общественных порядков. А значит, делают вывод такие критики, стилизация многообразной, многосоставной, противоречивой рациональности человеческого действия, поведения, познания под некую «очищенную», «объективированную», «позитивную» научную рациональность совершенно неправомерна.

Другая мощная и репрезентативная линия критики классических моделей рациональности выражается в концентрированной атаке на философию субъекта, философию сознания и в ниспровержении самой идеи центрирования философии вокруг модели индивидуальной субъективности, которая играет значительную роль не только в философии трансцендентализма (Декарт, Кант, Гуссерль), но и в нововременных философских учениях объективного идеализма (Гегель и его последователи).

В попытках преодолеть философию субъективности, утвердившую мысль о центральной роли сознания, самосознания, рефлексии, свободного индивидуального действия, объединились во второй половине XX века мыслители самых различных идейных ориентаций. «В ходе дискурса о модерне, – пишет Ю. Хабермас, – его обвинители выдвинули упрек, который, в сущности, остался неизменным – от Гегеля и Маркса до Ницше и Хайдеггера, от Багата и Лакана до Фуко и Деррида. Критикуется разум, основа которого – принцип субъективности; упрек сводится к следующему: такой разум всего лишь доносит, рассказывает обо всех явных формах

угнетения и эксплуатации, унижения и отчуждения, чтобы заменить их неоспоримым господством самой рациональности. Эта власть, режим раздутой до ложных абсолютов субъективности превращает средство осознания и эмансипации во все тот же инструмент опредмечивания и контроля; в формах хорошо замаскированного господства этот инструмент зловеще неприкосновенен»⁹.

Некоторые из критиков, отвергнув философию субъекта и сознания, философию индивидуального разума из-за ее (предполагаемой) регрессии к философии инструментально-манипулятивного господства, сосредоточили внимание на исследовании таких объективированных кристаллизаций духа, как язык и его структуры, многообразные формы «текстов», других материализирующихся «следов» культуры. (Правда, таким философам можно было бы возразить: интересубъективные объективированные формы человеческой духовности все же не могут отменить реальную роль индивидуальных субъектов; и не обладают ли данные формы не меньшими потенциями власти, господства, чем те субъективные формы и структуры, о которых говорит философия сознания?) Другие мыслители (К.О. Аппель, Ю. Хабермас) сделали центральной парадигмой и отправной точкой философского исследования коммуникативный разум, реальное функционирование которого подразумевает взаимодействие индивидуальных субъектов, но уже не сводится к субъект-объектной модели, а увязывает в единую целостность понимание мира и взаимопонимание индивидов в процессах развертывания многообразных практик жизненного мира. При этом Ю. Хабермас стал одним из тех выдающихся философов современного мира, которые видят свою задачу в критическом преодолении традиционной философии субъективности, а одновременно в обновлении, спасении ценностей разума и рационализма.

Философские критики разума в XX в. использовали возможность опереться на те резкие возражения в адрес классического рационализма, которые делались ранее, – например, у Шопенгауэра, Кьеркегора или Ницше.

Доводы Ницше против рационалистических способов универсализации

Возражения против того пути универсализаций, который верялся исключительно индивидуальному субъекту, достаточ-

⁹Хабермас Ю. Там же. С. 63.

но давно высказывались в философии и культуре. Речь шла об универсализации в широком смысле – универсализации истин, ценностей, идеалов, моральных суждений, «голоса совести» и т.д. Наиболее язвительно – и, вместе с тем, убедительно – такого рода возражения сформулировал Ф. Ницше, пользуясь как примером кантовским категорическим императивом и всей логикой рассуждения Канта, ведущей к утверждению категорического императива. Как известно, при его обосновании Кант придает решающее значение тому, чтобы следовать «голосу совести», «голосу долга» и выносить собственное моральное суждение о том, может ли максима (общее правило) «твоего», «моего» морального действия быть рекомендована в качестве основы всеобщего (нравственного) законодательства. В истории философии было сказано множество одобрительных – и в принципе справедливых – слов о том, что это означает высокую оценку свободного действия, мыслительных возможностей и ответственности каждого индивида. (Парафразы категорического императива, в том числе его применение к правовому действию, вписывают индивидуальные поступки, деяния в широкий контекст общесоциальной, а не только нравственной деятельности человека.)

Для Ницше вся эта процедура, претендующая на моральный (социально значимый) универсализм, на деле есть выражение чудовищного субъективизма и себялюбия. Ницше рассуждает следующим образом. Когда ты говоришь себе: «вот так будет правильно» (и, добавим мы, так будет истинно, морально, человечно и т.д.), то твоя (или моя) оценка «имеет предысторию в твоих влечениях, склонностях, антипатиях, опытах и неискушенностях». Кроме того, ведь ты «слепо принимал то, что с детских лет внушалось тебе как правильное». И вот обличительная тирада Ницше в адрес Канта, а заодно и всякого сторонника движения к универсализации ценностей через индивидуальное суждение, мнение, чувство: «Как? Ты любишь категорический императив в себе самом? Этой “твердостью” твоего так называемого морального суждения? Этой “безусловностью” чувства: “все должны судить здесь так, как я”? Удивляйся, скорее, здесь своему *себялюбию*! и слепоте, ничтожности, невзыскательности твоего себялюбия! Себялюбие и есть это: ощущать свое суждение как всеобщий закон, – и притом слепое, ничтожное и невзыскательное себялюбие...»¹⁰. Если освободить это возражение

¹⁰ Ницше Ф. Веселая наука [335] / Пер. с нем. К.А. Свасьяна // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. / Под ред. К.А. Свасьяна. Т. 1. – М.: Мысль, 1990. С. 654–655.

от непочтительной, резкой формы, столь характерной именно для «ниспровергателя» Ницше, то саму по себе критическую аргументацию нельзя не признать достаточно веской. И ведь дело здесь не только в Канте и кантианстве. Куда более трудный и тревожный вопрос касается самой сути процессов генерализации – идей, идеалов, императивов, ценностей. Если они конституируются примерно так, как у Канта, – а кантовская конструкция (свободный мыслящий индивид должен стать первичной инстанцией всяких социально-значимых генерализаций) сегодня расценивается как несущая духовно-нравственная опора единства по крайней мере европейского мира, – то вполне может возникнуть сомнение в непрочности самой этой опоры. В самом деле, не вносит ли якобы свободный индивид в сферу своих самых претензиозных генерализаций также и все изъяды индивидуального бытия с его ограниченностями, частными и общими (но отнюдь не всеобщими!) знаниями, ориентациями, решениями, со всегда исторически обусловленными, значит, совсем не универсальными смыслами, предпосылками, возможностями? И вопрос всех вопросов: не становится ли тогда совершенно неизбежным цивилизационный и культурный релятивизм? Ведь я как индивид той или иной эпохи, культуры, страны, особой среды сознательно или бессознательно опираюсь на те ценности, суждения, подходы, которые почерпнуты мною из наиболее близких мне цивилизационно-культурных констелляций. Не узаконены ли тем самым в европейском сознании процедуры генерализации того субъективно-ограниченного, что принадлежит миру отдельного индивида и миру того общего, что всеобщим по определению не является (а является, в лучшем случае, европейским)? И как должны складываться отношения европейцев с теми культурами, в которых подобный закон генерализации (от индивидуально-субъективного непосредственно к всеобщему) культурой оспаривается?

К этой линии критики вполне можно присоединить, скажем, голоса тех сторонников славянофильства, которые еще до Ницше воспротивились западноевропейским «генерализациям», их автоматическому распространению на российской почве (причем неприемлемые для России крайний рационализм, индивидуализм и субъективизм фигурировали в числе главных антиценностей). Впрочем, дело не только в славянофилах. Сходную направленность критики социального развития и главных ценностей Запада можно обнаружить во всей российской философии XIX–XX вв. И она, что можно видеть на примере Ницше, в этом отношении

как бы образует единый фронт с самой западной «философией кризиса».

Но хотя Ницше и другие критики правы в своих указаниях на социально-историческую и личностно-индивидуальную обусловленность позиции отдельного субъекта, на опасность непосредственного принятия индивидуальных истин, позиций, ценностных предпочтений за всеобщие принципы, истины, нормы, императивы, – все-таки есть своя глубокая оправданность в якобы индивидуалистической позиции Канта. Ибо другой «инстанции» реального (в том числе коллективного, коммуникативного) действия кроме индивида не существует, и отдельный человек не просто способен, но принужден, обязан «примерять» свои общие понятия, принципы не просто к ситуационным, «мгновенным» или исторически-релятивным (эпохальным, местным и т.д.) рамкам и обстоятельствам. Восхождение от индивидуальному к всеобщему – неизбежная структура человеческих действия и познания. Ведь я как индивид получаю в свое распоряжение массу предпосылок, форм, структур именно всеобщего характера. И я непременно участвую в передаче всего этого богатства следующим поколениям. Каждое понятие и суждение, которыми я повседневно пользуюсь, подразумевают и включают в себя ежесекундное соотнесение сиюминутного опыта с всеобщими понятиями. Так, опознавая в движущемся предмете человека (и говоря: «идет человек»), я отношу данное существо к человеческому роду, как правило не задумываясь над исполнением и проверкой в моем действии, в моих высказываниях вековых механизмов генерализации мышления и языка. Если вернуться к кантовскому категорическому императиву, то великая оправданность решения Канта проистекает из генерализаций, внутренних присущих моральному действию, поступку как таковому. Ведь само восхождение к моральному по своей природе (согласно его социальному предназначению) есть ориентация на интересубъективные и вневременные, т.е. морально-всеобщие образцы, которые именно поэтому именовались «божественными заповедями». Природа морали, стало быть, такова, что уже попадая в эту сферу со своим действием и суждением, человек не может не двигаться к всеобщему. Релятивные влияния, исходящие от опыта индивида и конкретного этапа истории, от специфической культуры, конечно, неустранимы, и Ницше прав, когда требует их учитывать. Однако прав и Кант: отдельный человек тогда и постольку разумен, когда и поскольку он способен восходить к всеобщему, – в данном случае к всеобщему нравственному законодательству.

Возможно, особая актуальность мысли Ницше в наше время состоит в подчеркивании того, что особенному как опосредующей культурной, социально-исторической инстанции между индивидуальным и всеобщим следует уделить куда больше внимания, чем это делалось во времена Канта.

В защиту ценностей разума и просвещения

Такая защита в высшей степени необходима, актуальна и касается она отнюдь не только философии, науки, культуры, но и повседневной жизни современных людей в их многообразных жизненных мирах. Сегодня вряд ли можно не замечать одного из болезненных парадоксов современной цивилизации: чем более ошеломляющие открытия делает наука, чем совершеннее и изощреннее становятся технические средства, тем интенсивнее на рынке знаний, наряду с содержательной информацией, подкрепляемой убедительными аргументами и доказательствами, предлагаются, распространяются, потребляются «знания» совсем иного рода – знахарство, ведовство, колдовство, новые мифы, наскоро сбитые «религии», мистика и т.д. Существенно, что у этой псевдопродукции находятся не только потребители, но и радители в средствах массовой информации и даже в сфере самой науки. Интернет в немалой своей части стал виртуальной свалкой продуктов современного анти-разума.

Ситуация сложилась куда более серьезная, драматическая, противоречивая, чем принято думать: ведь традиционные ценности разума, просвещения попали, как мы видели, под огонь жесточайшей критики; росткам обновленных рационалистических ценностей приходится пробиваться на поле, где уже густо произрастает чертополох анти-разума. Именно в таких ценностных условиях и разворачивается на рубеже XX и XXI вв. европейское объединение и мировая глобализация.

В этом процессе требуется, по-видимому, самым внимательным образом разобраться в аргументах, доводах, выводах противников традиционных ценностей, среди которых, чего нельзя забывать, виднейшие мыслители XX в., в том числе наши современники. Главнейший их аргумент, обращающий внимание на широчайшие возможности (особенно для инструментального, целерационального) разума совершенствовать средства, равно служащие для всяких, в том числе для самых пагубных целей, – все что угодно, только не навет, не выдумка. Факт остается фактом: те богатейшие рациональные средства

интеллектуальной технологии, которые находятся в распоряжении современного человечества, не только не предотвратили самые крайние бедствия, опасности (войны, гонка вооружений, экологическая катастрофа и т.д.), но прямо или косвенно породили эти последствия. Поэтому вывод о том, что разум (если под ним понимать сумму интеллектуальных действий, сложившихся знаний, путей их использования, практически значимых методологий) содержит в себе антигуманные начала и последствия, к сожалению, находит практическое подтверждение. И это не удивительно, если учесть, что он рождается в лоне еще весьма «молодой» (в масштабах времени природы) человеческой цивилизации, пока постоянно имевшей варварство своей оборотной стороной. Надо сделать очень существенную поправку к нововременным концепциям разума: защищаемый ими принцип «чистого разума» – всего лишь конструкт теории, ценностный идеал, а реальная человеческая деятельность, обобщенно и изолированно суммируемая в философских понятиях разума и разумности, приводит не только к истинам, но и к заблуждениям, не только к плодотворным, но и к пагубным для человека и природы результатам. Казалось бы, это хорошо понимали авторы классических учений о здравом смысле, рассудке, разуме. Однако многие из них считали, что истина – продукт именно разумного познания, а заблуждения, ложь – плод невежества, злой воли, ленности. И достаточно-де познать рациональные правила метода, раскрытые мудрецами-философами (а предварительно – «отбросить твердым и торжественным решением», как говорил Ф. Бэкон, призраки-предрассудки), и дело разума будет сделано. А принципы, достижения, словом, мир «чистого разума», обособленный от мира заблуждения, – это данность раз и навсегда, на все времена. Такие вневременные постулаты считалось необходимым распространить и на теоретический (научный) разум, и на разум практический, т.е. на сферы морали, права, социального взаимодействия, просвещения и образования.

Казалось бы, признаний и разъяснений относительно того, что «чистый разум» – создание философской теории, а не сама противоречивая реальность рациональной деятельности и познания, в современной философии, да и в философии нового времени было предостаточно. Однако по мере развития философии, ее влияния на культуру и жизненный мир случилось так, что *философские принципы, конструкты, идеалы стали восприниматься как некоторая якобы самостоятельная реальность*, пусть и вплетенная в действительное развитие мира и человека. Что

относится и к понятию разума, и к философскому понятию субъекта: «разум», «рациональность» – эти конструкты, ценности, идеалы стали восприниматься так, будто они обязательно должны и способны подчинить себе конкретную жизнедеятельность, познание человека и полностью воплотиться в них. А когда выяснилось, что такого добиться невозможно, критики обрушились на сами ценности-идеалы и, более того, приписали их действию поистине разрушительные последствия.

Поэтому одной из основных предпосылок современного обновления ценностей разума и просвещения должно стать уже начавшееся в XX в. *ниспровержение грандиозных рационалистических утопий нового времени*, согласно которым некий «чистый разум» – причем разум всемогущий, всепобеждающий и универсальный, как бы сам по себе, уже благодаря ходу своего прогрессирующего развития в истории – способен одержать победу над силами анти-разума, невежества, зла, заблуждения. Рационалистические утопии, объединенные с историцистским прогрессизмом, внушали мысль о том, будто более позднее общественное состояние – благодаря разуму истории – станет более разумным, просвещенным, гармоничным. История убедительно продемонстрировала несостоятельность субстанционалистского и историцистского рационалистического утопизма. Недавно закончившийся XX в. – век небывалого взлета достижений научно-технического разума – оказался и столетием самых массовых безумств в виде мировых войн, гонки вооружений, разрушительных революций, экологических и иных катастроф. О «торжестве разума» в эту поистине иррациональную эпоху говорить не приходится.

Не означает ли сказанное, что следует вообще распрощаться с традиционными ценностями разума, просвещения, общественного договора, что и предлагают наиболее радикальные современные критики? По нашему мнению, отнюдь не означает. Отвергая рационалистические *утопии* и внушаемые ими столь же несбыточные, сколь и самоуверенные надежды на *полное, скорое господство над природой*, вряд ли правильно было бы дать в легкую обиду те исследования и те ценности, которые убедительно продемонстрировали и далее стимулировали огромные возможности человеческого рационального действия и в самом деле универсальную значимость его методов, процедур, мотиваций, результатов, познавательных (в том числе научных) практик. В то же время *задача современного рационализма – максимально учитывать, предвидеть коварные противоречия, опасности, мощные побочные эффекты, которые скрыты в деятельности и*

познании, вообще-то протекающих по всеобщим законам человеческого разума. Критики разума в XX в. достаточно справедливо указали на такого рода опасности. Но указать на опасности, сопровождающие возможное применение рациональных средств, – совсем не то же самое, что дискредитировать разум. Ибо других, совсем безопасных средств деятельности, творчества, созидания у человечества все равно нет. Поэтому *совершенно необходимая критика разума и его ценностей должна быть предельно объективной, бережной, осторожной.* А весьма часто она таковой, увы, не является.

Возьмем – в качестве примера – те уже упоминавшиеся аргументы, согласно которым все усилия и возможности разума реально направлены на обслуживание власти и ее укрепление. Связь рациональных средств, достижений и обеспечения тех или иных властных функций настолько несомненна, что опровергать ее было бы совершенно бесплодно. Тем не менее для критической теории, максимально сближающей, если не отождествляющей разум и власть, характерны некоторые как теоретические, так и практико-политические смещения и подмены.

Во-первых, всякое решение какой-либо инструментальной задачи (например, овладение теми или иными силами, законами природы) у таких критиков непосредственно отождествляется с огромной властью, почти безраздельным господством (скажем, над той же природой). Между тем это не соответствует действительности: даже сегодня, в эпоху мощных научно-технических средств, природа – вовсе не покорная прислуга человеку. Она во многих отношениях властвует и всегда будет властвовать над человеком и обществом, так что они сегодня и завтра не в меньшей мере, чем вчера, вынуждены приспосабливаться к природе, к ее законам и стихиям. И в ценностном отношении куда вернее скромное бэконовское «человек – слуга и истолкователь природы», нежели высокомерная декартовская формула о «господстве» человека над природой. Однако именно эта формула стала преобладающей в идеологии постдекартовского рационализма.

Во-вторых, любое влияние рационального действия человека на что-либо внешнее неправомерно отождествлять, как это делают критики, с воздействием столь же насильственным, сколь и универсальным (откуда, кстати, видно, что и сами критики подпадают под влияние отвергаемого утопического представления об универсальности и всеисилии разума). Между тем реальное сосуществование человека и природы, а также индивидов друг с другом, постоянно ставит, притом повсеместно и вполне

практически, серьезные ограничения на пути насильственного действия, неограниченных и произвольных притязаний индивидуальных субъектов и человеческих общностей.

В-третьих, в критических концепциях понятие власти чрезмерно расширяется и демонизируется: всякое рационально осуществляемое воздействие (на предметы, процессы, обстоятельства) непосредственно и неправомерно отождествляется с насильственным и тоталитарным, именно властным подчинением одних людей другими людьми. Анализируя понятие власти у Ницше, Хабермас справедливо заметил, что оно не является социологическим. У различных критиков разума также доминирует ложное, расплывчато-метафизическое понимание власти. Этот упрек можно отнести и к ряду авторов, которые, подобно Фуко, опирают свое представление о власти на конкретные социально-исторические примеры (скажем, Фуко анализирует власть в контексте исправительных и лечебных практик нового времени; но он молчаливо и некритически переносит конкретные коннотации в понятие власти как таковой).

В-четвертых, демонизируется – посредством подведения его под категории власти – так называемое инструментальное действие. Под немалым влиянием Ницше (а он с нескрываемым презрением высказывается о рациональности в ее форме умозаключений, исчислений, комбинирования причин и следствий¹¹ и т.д.) эти неотъемлемые и сами по себе ценные элементы познания и действия, предполагающие так нужные человеку расчет и контроль над ситуациями жизни, познания и далеко не всегда имеющие отношение к собственно властным процессам, просто-напросто отождествляются с последними. В результате всех этих смещений из поля зрения критиков выпадает всегда конкретный историко-социальный, институциональный контекст, в котором *нейтральные по отношению к собственно властным функциям рациональное познание и овладение предметами, событиями, обстоятельствами* могут послужить и действительно служат власти над людьми, их подчинению, угнетению в собственном и прямом смысле. В результате таких подмен на разум и рациональность как таковые как бы возлагается вина и ответственность за функционирование и за дисфункции власти, за противоречия и деформации тех или иных вполне конкретных властных инстанций и действий властвующих групп и индивидов. Отчетливо

¹¹ Ницше Ф. К генеалогии морали: полемическое сочинение / Пер. с нем. К.А. Свасьяна // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. / Под ред. К.А. Свасьяна. Т. 2. – М.: Мысль, 1990. С. 461.

видно, что обобщенное (философией и культурой) теоретическое, ценностное понятие разума (соответственно, просвещения) как бы персонифицируется и поистине мистически наделяется способностью действовать, даже властвовать, – подобно живым, конкретным, конечным индивидам и социальным группам. А значит, *классическая утопическая мифология разума по существу сохраняет свое действие и в поле критики, как будто бы направленной на ее преодоление.*

На этом примере уясняется и уточняется необходимость строго отделять реальный смысл рациональных аспектов действия, познания и от сопутствующей утопической рационалистической идеологии, от ее завышенных ценностных притязаний, и от негативистских критических концепций, о которых можно снова же сказать словами Хабермаса, отнесенными к Ницше, Хоркхаймеру и Адорно: для них характерна «беззаботность» в обращении с достижениями западного рационализма¹². И эта хабермасовская оценка представляется еще очень мягкой. Ведь из истории XX в. нам хорошо известно, что предвзятая и тем более агрессивная атака на разум, ведущаяся, казалось бы, в чисто теоретических сферах, имеет тенденцию быстро сращиваться с самыми реакционными анти-интеллектуалистскими идеологиями и властвующими режимами. Убедительный пример – история немецкого национал-социализма, в котором самые низменные расистские идеологии вырастали на идеях земли, почвы, крови, мифа, мистики и оккультизма. Стало быть, *главной питательной почвой диктаторской власти был отнюдь не разум, а анти-разум, неразумие в самых различных формах.* Да и в более общем смысле социально-исторический анализ показывает: одна из предпосылок диктаторской, тоталитаристской власти – это как раз не культивирование здравого разума, не опора на его универсальные ценности, не просвещение в глубоком и широком смысле этого слова, не формирование рациональных способностей индивида, а массовое оглупление, поощрение различных форм социальной мифологии и демагогии, одним словом, никак не избыток, а *острый дефицит разума.*

Терроризм и ценности разума

От этого вопроса сегодня никуда не уйти. С точки зрения сознания европейского человека и ценностных европейских

¹² Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне. С. 131.

систем, дело обстоит ясно и просто: терроризм попирает общечеловеческие ценности и прежде всего ценность человеческой жизни, ее сохранения, грубо попирает права и свободы человека (в том числе нарушает уже заключенные или подразумеваемые общественные договоры, нормы и принципы, регулирующие поведение воюющих или враждующих стран в отношении мирного населения). В свете такого подхода следование ценностям сохранения жизни (своей собственной или чужой, все равно), ориентация на правовые нормы – основополагающее свидетельство *разумного* поведения, следования здравому смыслу. Миллионы людей на земле, наделенные здравым моральным смыслом, содрогаются, когда узнают, что жертвами террористов становятся сотни, а теперь и тысячи мирных людей, когда видят, что террористы не делают исключения для женщин и детей, что они вторгаются в больницы, родильные дома и делают заложниками будущих матерей, пациентов больницы. Страшное событие в Беслане – более тысячи людей, в большинстве своем дети, в заложниках у террористов, многочисленные жертвы – потрясло весь мир. Но мы не можем сбрасывать со счетов того, что резко негативная реакция на такие, увы, все чаще повторяющиеся чудовищные события, пусть она и была массовой, все же не стала всеобщей. А это конкретно доказывает то, о чем мы говорили раньше: имеются очень серьезные проблемы и трещины в той системе ценностей, включая ценности разума и гуманизма, которые традиционно предлагаются в качестве общечеловеческих. Обозначим лишь некоторые из этих проблем, тесно связанных с темой терроризма.

Когда после столетий господства ценностей средневекового сознания, отнюдь не ставившего во главу угла ценность конкретной человеческой жизни, на смену пришла система ценностей нового времени (а в ней в центр была поставлена, например, у Локка, Спинозы и других авторов, забота о сохранении каждым индивидом своих жизни и здоровья), – то в сторону был отодвинут, как непринципиальный, и вопрос об иных, иногда прямо противоположных ценностно-культурных системах, и об особых ситуациях, возможных в жизни каждого отдельного человека (когда он готов или когда ему приходится жертвовать жизнями – своей и других людей). Между тем сегодня нельзя не считаться с фактом, каким бы он ни был прискорбным: для немалого числа сторонников ряда массовых религий и культур ценность жизни, включая собственную жизнь индивида, явно и фактически подчинена иным ценностям, – например, так или иначе понимаемым

ценностям религиозного долга. Поэтому одним из центральных вопросов борьбы с терроризмом может считаться тщательное научное и просветительское выяснение того, *действительно ли* религии, во имя которых действуют террористы (например, ислам), столь тотально пренебрегают ценностью индивидуальной человеческой жизни – своей и чужой. А также настойчивое, активное доказательство, и прежде всего – наиболее авторитетными представителями самой этой религии и соответствующей культуры, относительно того, что *ценности мировой религии, включая ислам, по определению не могут быть жизненненавистническими*. Эта мысль может показаться банальной. Однако вся беда в том, что «банальная» как будто бы идея пока никак не претворилась в рациональное действие и не проникла в массовое сознание.

Стороннику европейских гуманистических ценностей действия террористов представляются иррациональными, т.е. противоречащими разуму и здравому смыслу. Между тем в этих деяниях наличествуют все элементы целерационального действия: сообразование целей и средств; проработка планов, рациональный расчет, увязывание причин и следствий и т.д. (И с этой точки зрения террористы подчас действуют более «рационально», чем те люди и инстанции, которые обязаны нарушать их человеконенавистнические планы.) А это снова говорит о коренной опасности приспособления целерационального действия и его формализмов к любым целям. Впрочем, нет недостатка в «рационально-ценностных» объяснениях и «оправданиях» самих целей террористов. Характерно, что при всех оттенках культурных и религиозных различий террористические цели «подкрепляются» такими европейскими, мировыми ценностями, как свобода, независимость, любовь к народу, как вера в Бога и т.д.

Итак, перед современным человечеством, перед всеми теми, кто хотел бы обновления и универсализации ценностей разума, стоят новые задачи, необходимость разрешения которых обострена опаснейшей спецификой отягощенного терроризмом исторического момента. Перечислю только некоторые из них.

Предстоит сложная идейная работа, в которой были бы объединены представители всех культур, всех главных религиозных конфессий, и целью которой стало бы *современное* доказательство того, что сохранение жизни, право на ее сохранение и, наоборот, отсутствие права лишать ее других людей – это по-прежнему фундаментальная и именно общечеловеческая ценность. Из этого принципа надо (как это было и раньше) сделать исключение в

случаях противодействия преступникам, которые на это исходное право посягают, и в первую очередь для террористов. Надо также принять в расчет и убедительно опровергнуть все виды доводов, «доказательств», современных софизмов, которые под теми или иными предлогами обесценивают человеческую жизнь.

Один из таких преступных софизмов, направленных на поддержку современного терроризма, состоит в том, что террористы прежде всего готовы пожертвовать собственной жизнью, а также жизнью большого количества мирных жителей тоже во имя ценностей, – тех, которые они считают более высокими, чем презренное «выживание» (это, например, «воля аллаха» или свобода, независимость своего народа). Не вдаваясь в оттенки идейно-ценностных споров (а они в частных случаях вполне конкретны) можно в общей форме выдвинуть простой и ясный тезис: *нет и не может быть ни одной религиозной, политической или иной ценности, нет ни одной, решительно ни одной идеи*, ради которой было бы позволительно и оправданно, попирая международное право, *отнять жизнь у другого мирного человека, у множества других индивидов*.

Могут возразить, что такая максима не учитывает всю сложность жизни. Например, не принимает в расчет того, что довод многих террористов состоит в следующем: мы мстим за погубленные жизни наших родных и близких и т.д. Не так ли думают и говорят действительно несчастные «черные вдовы», молодые женщины, готовые вместе со своей жизнью оборвать многие жизни ни в чем не повинных людей, включая беззащитных стариков, женщин и детей? Не такова ли логика средств массовой информации, идеологов и теоретиков, которые так или иначе оправдывают, а значит легитимизируют, террор? На это на общем ценностном уровне можно ответить так: какими бы предшествующими обстоятельствами ни был обусловлен террор, какая бы цепь объясняющих причин ни тянулась к террористическим действиям, *они должны быть единодушно, безоговорочно и безотносительно к их причинам признаны человечеством стоящими вне закона, вне международного права и вне какого бы то ни было возможного морального одобрения*. Как верно сказал один западный политик (Ксавьер Солано) после событий в Беслане: террор против мирных жителей, особенно против детей, должен быть осужден без всяких «но» и «если». Ибо если бы люди всегда поступали в соответствии с противоположной логикой, то никогда бы не было конца ни одной войне, ни одному конфликту. Например, по такой логике после страшной мировой войны

1939–1945 гг. миллионы вдов мира (и среди них – моя мать) должны были бы, воспользовавшись свободами мирного времени, отправиться в Германию и там, жертвуя собственной жизнью, принести в жертву также и многие сотни и тысячи жизней. Тогда уж точно была бы неминуемой Третья мировая война. Но человечество, к его чести, выработало и применило своего рода «нулевой вариант» – наказание военных преступников и установление мира между народами. Современный мир очень хрупок, но Третью мировую войну пока удалось избежать. Если бы логика терроризма стала не маргинальной, а общей, то она уже давно стала бы реальностью.

Впрочем, в идейном арсенале тех, кто поддерживает террористов, есть доводы, от которых никак нельзя отмахнуться. Речь идет о противоречивости, непоследовательности, а иногда и о прямой преступности действий индивидов, групп (и даже целых государств), которые клянутся якобы всеобщими западными ценностями свободы, гуманизма и демократии, а сами преследуют всегда конкретные групповые цели. Надо честно признаться: картина современного мира, в которой якобы цивилизованному Западу (Северу) противостоит якобы воинственный Восток (или Юг), принципиально неверна. Ведь в виде терроризма и неоднозначной реакции на него мы имеем дело не с первым и, увы, не с последним *мощным выбросом варварства в мировую, в том числе и европейскую, цивилизацию*. Вся цивилизация и ее ценности стоят перед вызовом: спастись перед варварством, «оправдать» его отдельные проявления, или не допустить его разрастания благодаря единственному оружию, которое есть в распоряжении человечества – максимально согласованным действиям по защите пусть хрупких, пусть отмеченных противоречиями, но несомненных достижений цивилизации. А среди них – обретенных с таким трудом ценностей *цивилизационного разума*.

В ценностном отношении задача, видимо, состоит также в том, к чему призывал Кант, и смысла, значимости чего так и не могут понять прагматические теоретики и практики: *ценности человеческой жизни, гуманизма, разума, здравого смысла, права, свободы должны отстаиваться в бескомпромиссной, именно всеобщей форме*, без всяких уступок релятивизирующим соображениям, каковы бы они ни были (все равно, апеллируют ли здесь к своеобразию религий, культур, исторических обстоятельств и т.д.). Конечно, эти релятивизирующие соображения никуда не исчезнут и будут фигурировать в идейных, политических дискуссиях человечества. Например, наивно было бы ожидать, что

в средствах массовой информации в ближайшее время перестанут называть террористов «повстанцами», «мятежниками» и т.д., хотя речь идет просто о том, чтобы называть бесспорные вещи своими именами: ибо террор ни с какими восстаниями и даже с обычными военными действиями не спутаешь. А еще о том идет речь, чтобы осудить террористов, их пособников, свободно разгуливающих по миру эмиссаров, осудить независимо от своих «релятивизирующих» идейных и политических антипатий к тем странам, в которых вершат свои дела террористические группы. Это однозначное осуждение террора в США, России безотносительно к устойчивым (для каких-то индивидов, групп, организаций) синдромам антиамериканизма или враждебности к России. Еще раз повторю: ценности разума, свободы, гуманизма, ценность человеческой жизни, диктующие непримиримость по отношению к терроризму, только тогда станут общечеловеческими, когда они будут утверждены в безотносительной к перипетиям истории – в этом смысле *вечной* – и к своеобразию культур – в этом смысле *общечеловеческой* – форме. И дело здесь обстоит совсем не так, будто миру навязываются только европейские ценности. Ибо всеобщие ценности растут из многих корней *мировой* цивилизации. Да и самой Европе еще только предстоит в очередной раз осознать, признать и сделать руководством к действию их всеобщий характер; одним из способов этого, как уже отмечалось, должно стать не внешнее словесное признание, а глубокое постижение специфики других культур и их ценностного строя.

К тому же надо снова подчеркнуть: пока и если речь идет именно о ценностях, причем о ценностных универсалиях наиболее принципиальных, мы не только вправе, но и обязаны вести речь об общенормативных, если хотите, о непреходящих смыслах – о требованиях, разрешениях и запретах, которые не утрачивают свою нормирующую, регулирующую силу от того, что соблюдаются не всегда и отнюдь не в полной мере. Но выдвигать их в чистой форме значит следовать заветам великого Канта, причем выдвигать их надо неуступчиво по отношению к любым отклоняющим релятивизациям. При этом *новая универсализация ценностей* подразумевает не только позитивную их формулировку, но и конкретизирующие запреты, если их формулирование имеет особенно актуальный характер. Приведу пример.

Принятие ценности жизни и ее сохранения, понятное дело, подразумевает запреты разного рода, о которых можно и нужно было бы поговорить при более подробном обсуждении темы. Вместе с тем, в сумму и систему запретов не входит, например,

запрет на разумное и оправданное жертвование собственной жизнью *в экстремальных ситуациях* (мать, спасающая детей ценой жизни; спасатели, бросающиеся в огонь или под выстрелы для спасения жизней). Такие жертвенные поступки справедливо называют героическими. Однако есть некоторые принципиальные ценностно-моральные запреты: например, должно быть *безусловно и однозначно* осуждено и ценностно запрещено, чтобы отцы, матери, жены, сестры и т.д., даже если они мстят за своих близких, жертвовали своей жизнью и тем более жизнями других людей во имя отмщения, религиозных убеждений или из каких-либо других соображений. Их горю можно и нужно сочувствовать; надо выявлять и наказывать совершенную против них несправедливость. Но террористические деяния (при всех объясняющих условиях) должны четко оцениваться как *юридические и моральные преступления*. И это, на мой взгляд, должно быть разъяснено и в свете религиозных ценностных систем, к требованиям которых как будто бы восходят их поступки.

И еще одно: предстоит обновление ценностей общественного договора в процессе мирного диалога сторонников различных религий, представителей различных культур и ценностных систем. Человечество выиграло бы, если бы в процессе такого диалога сформировалось – по примеру гражданского общества отдельных стран – *мировое гражданское общество*, если бы его представители, носители заключили бы, закрепили бы и в юридических, и в ценностно-моральных документах *целую сумму общественных договоров*, обязывающих власти разных стран не только провозглашать общечеловеческие ценности, а действительно придерживаться их. Это и был бы разум человечества в действии, достойный называться «мировым разумом».

Но не утопичны ли такие пожелания и предложения? Возможно. Одно ясно: если что-то подобное в мире не свершится, мир захлебнется в таких иррациональных катастрофах и боях, каких еще не знала история.

Общий вывод

Механизмы складывания значимых сегодня и в потенции универсализируемых ценностей разума, просвещения, общественного согласия не выглядят так, будто Западная Европа, якобы уже выработавшая согласованный и отвечающий ее традициям набор таких ценностей, уверенно предлагает их остальному миру для подчинения и ассимиляции на путях прогрессирующего

глобализма. Более реальными кажутся такие пути и механизмы, в соответствии с которыми *в процессе долговременного и достаточно драматичного объединения самой Европы и остального мира каждая страна, культура будет существенно уточнять и обновлять традиционные ценности, в том числе ценности разума, просвещения, нахождения общественного согласия.*

Причем обновление равно исходит от современной критики традиционных ценностей в иных цивилизационно-культурных контекстах, от трудностей и проблем ассимиляции представителей других культур в странах Европы. Но решающую роль в ходе дальнейшей глобализации (если сегодня она не достигла, что также можно предполагать, некоторой своей границы) должен сыграть процесс острого, но равноправного диалога существенно различных культурно-ценностных систем. Этот диалог может и должен стать не только уяснением, принятием в расчет культурно-ценностных различий, своеобразий (хотя они бросаются в глаза, глубокое их постижение еще не состоялось), но и тщательным выявлением схождений, общностей, точек согласия. На очереди – и научное познание проблемы в ее отмеченном двуединстве, и широкое, объективное, спокойное просвещение народов различных стран в этих важных вопросах, и рациональная система общественных договоров – в том числе и применительно к вступившим в диалог сферам культуры, ценностям, образам жизни, религиозным воззрениям и верованиям. А это еще раз подтверждает актуальность нахождения – уже в новых исторических условиях – общечеловеческих парадигм *разума, просвещения, общественного договора.*

Однако процесс становления и осуществления такого рода диалога, как ясно из сказанного, не может не быть исключительно трудным и длительным. Завершится ли он, скажем, к концу текущего века формированием действительно общечеловеческих ценностей (в том числе ценностей разума и просвещения) или какие-то иррациональные силы истории затянут его, а то и отбросят далеко назад – вопрос открытый. Во всяком случае сегодня о прочном существовании действительно общечеловеческих ценностей, т.е. таких, которые разделяются по крайней мере большинством человечества и могут служить его поистине глобальному объединению, говорить преждевременно. Откуда следует, что глобализация, если под нею подразумевать прочное и всестороннее (отнюдь не только экономическое) единство стран, регионов, индивидов *всего мира*, – дело достаточно отдаленного будущего.

Пример необходимости уточнения, обновления рационально-ценностных критериев – это дискуссии о демократии как принципе, ценности и европейского, и общемирового рационализма, а также о трудностях, противоречиях демократической практики.

Список литературы

Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. Кн. 3 / Пер. с нем. Б. Столпнера // Гегель Г.В.Ф. Соч.: В 14 т. / Под ред. А. Деборина, Д. Рязанова. Т. XI. – М.: Соцэкгиз, 1934. 527 с.

Гегель Г.В.Ф. Философия права / Пер. с нем. Б.Г. Столпнера и М.И. Левиной // Философское наследие. Т. 113 / Под ред. Д.А. Керимова и В.С. Нерсисянца. – М.: Мысль, 1990. 524 с.

Кант И. Ответ на вопрос: что такое Просвещение? // Кант И. Соч. на нем. и рус. яз.: В 4-х т. / Под ред. Н.В. Мотрошиловой и Б. Тушлинга. Т. I. – М.: Кامي, 1994. С. 125–147.

Ницше Ф. Веселая наука / Пер. с нем. К.А. Свасьяна // Ницше Ф. Соч.: В 2-х т. / Под ред. К.А. Свасьяна. Т.1. – М.: Мысль, 1990. С. 491–719.

Ницше Ф. К генеалогии морали: полемическое сочинение / Пер. с нем. К.А. Свасьяна // Ницше Ф. Соч.: В 2-х т. / Под ред. К.А. Свасьяна. Т. 2. – М.: Мысль, 1990. С. 407–524.

Хабермас Ю. Философский дискурс о модерне / Пер. с нем. М.М. Беляева и др. – М.: Весь мир, 2003. 416 с.

Safranski R. Wieviel Globalisierung verflagt der Mensch? – München; Wien: Carl Hanser Verlag, 2003. 117 p.

Globalization and Crucial Renewal of Universal Values of Reason, Enlightenment, and Social Contract

Nelly Motroshilova – Higher Doctorate (Habilitation) in Philosophy, Professor, Chief Research Fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences; e-mail: motroshilova@yandex.ru.

Abstract

The paper analyses an issue of universality in a broad context of social, cultural, ideological transformations in the present-day postmodern, re-evaluating all values, globalizing world. The primary values of Modernity, for a great while regarded as common to humanity, – reason, enlightenment, and social contract – used to be a subject of criticism among the first opponents of the Age of Reason, starting with representatives of the 17th century rational theology and later Romanticism. However, in the 20th century, specifically during its second half, such criticism became broadside

and multifactorial. The value and principle of universality deeply connected with rationalism were not avoided by the critics of Modernity. On the one hand, the critique of reason, enlightenment, and social contract was aimed to de-universalization of these values. On the other hand, the very idea of universality became a target for criticism from different perspectives. According to one, the idea of universality, especially presented in a form of universal moral law, covers ambitions of unrestricted and self-willed selfishness, according to others, the community or the state apply to the idea of universality to control and oppress individuality. Both approaches recognize that universalization or generalization may be employed for the sake of some partial interests. Most of critique of the idea of universality has been sufficiently founded within particular conceptions; however, the variety of phenomena identified by general term “universality” is rather broad and one should be aware of its heterogeneity to understand adequately the idea of universality and its criticism.

Keywords: reason, rationality, universality, mythology of reason, critique of Modernity, Modern values in the globalized world, inter-cultural dialogue.

Феномен универсальности в этике: формы концептуализации¹

Апресян Рубен Грантович – доктор философских наук, профессор, заведующий сектором этики Института философии РАН; эл. почта: apressyan@iph.ras.ru.

Аннотация

В статье показано, что понятие универсальности наполняется определенным содержанием в соответствии с концепцией морали, в рамках которой оно развивается. Различные понимания универсальности отражают разнородность этого феномена, который предстает: а) как наиболее общее нормативное содержание различных моральных представлений, суждений, регулятивов и т.д.; на этом уровне универсальность соединяется с абсолютностью; б) как характеристика ценностей, обращенных посредством требований к каждому (внутри заданного конкретной системой морали сообщества); универсальность тем самым обнаруживается как общеадресованность, оборотной стороной которой может быть общепризнанность нормативной значимости ценностей и выражающих их требований; в) как особого рода качество моральных суждений – универсализуемость, в которой своеобразным образом проявляется беспристрастность моральных представлений, суждений и решений. Выделенные коннотации понятия универсальности указывают на фундаментальность этого феномена для морали.

Ключевые слова: универсальность, универсализуемость, мораль, этика, беспристрастность, императив, нормативно-дискурсивная коммуникация, историцизм, И. Кант, Р. Хэар, О.Г. Дробницкий, З. Бауман, Ю. Хабермас, С. Бенхабиб.

В истории философии приоритет в осмыслении и концептуализации феномена универсальности в морали, в утверждении универсальности в качестве дефинитивного признака морали принадлежит Иммануилу Канту. Кант выделил характеристику всеобщности, пытаясь ответить на вопрос об условиях возможности нравственного императива. Нравственный закон обладает свойством всеобщности в силу того, что не содержит в себе ни-

¹ Статья впервые была опубликована (с сокращениями) в «Вопросах философии» (2016. № 8. С. 79–88).

чего его ограничивающего. В отличие от правил умения и благо-разумия, действия по которым детерминируются поставленной целью, нравственный закон является объективно-практическим, т.е. таким, посредством которого воля относится к себе самой, и «разум определяет поведение *только сам по себе*»², как объективно необходимый, независимо от каких-либо эмпирических предположений (что присуще гипотетическим императивам), т.е. а priori. Постигаемый разумом закон так или иначе *предзадан* личности, организует ее суждения и решения. Он общеобязателен, и в этом смысле универсален. Разум осознает закон как освобожденный от всего особенного и конкретного и потому мыслит его в качестве универсального закона. Для Канта уже сам факт априорного восприятия разумом закона был объяснением его всеобщности. Помимо такого когнитивного объяснения Кант давал и этическое объяснение всеобщности, выражающейся в распространенности закона «на всех разумных существ»³, с чем и связан первый практический принцип категорического императива, повелевающий руководствоваться такими максимами, которые бы «должны были иметь значение всеобщих законов природы»⁴. Здесь меняется предмет атрибуции признака всеобщности. максима, или субъективный принцип поведения, не обладает признаком всеобщности, но наделяется им самим действующим субъектом. Причем наделение этим признаком происходит в процессе изменения не содержания максимы, а ее императивного статуса: первоначально осмысляемая в качестве субъективного принципа воли, максима провозглашается всеобщей посредством притязания субъекта решения на ее значимость для всех и его следования ей именно в таком качестве и исключительно по причине такого ее качества. Если максимам предстоит обрести такое качество, моральные законы уже как будто бы обладают им, хотя Кант и говорит о них, что они «должны иметь значение для всех разумных существ без различия»⁵. «Должны» это не значит, что имеют. Кант отчетливо понимал разницу между всеобщностью и общностью⁶. *Притязание* на всеобщую значимость максимы еще не предполагает ее *актуальной* общезначимости. Так же и с

² Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Кант И. Соч. на нем. и рус. языках. Т. 3 / Отв. ред. Н. Мотрошилова, Б. Тупшлинг. – М.: Московский философский фонд, 1997. С. 163. См. также. С. 217.

³ Там же. С. 173.

⁴ Там же. С. 191. См. также С. 193.

⁵ Там же. С. 209.

⁶ Там же. С. 155.

моральным законом – его значимость потенциальна, она каждый раз заново признается в решении и каждый раз заново воплощается в действии.

Присмотримся к кантовскому предположению о необходимости универсализации максимы, без чего невозможно ее удостоверение в качестве моральной. Максима универсализуется на основе представления ее в качестве безусловно значимой для всех. Кант имеет в виду именно всех, и поэтому не говорит о Других или тем более о Другом, в соотношении с которым человек морали пытается присвоить максиме своего поступка моральный статус. Другой или Другие имеют смысл в отличие от Я, выступающего особенным по отношению к Другому, Другим. Особенность проявляется в различии интересов Я, Другого, Других. Между тем как максима индивидуальной воли может стать моральным законом при условии, что она не обусловлена каким-либо интересом, т.е. безотносительна к различию интересов, и в этом смысле безусловна⁷.

Вопрос, который здесь напрашивается, – не нивелируется ли моральная проблема и остается ли повод для морального взгляда на вещи в условиях отсутствия особенности индивидуальных интересов и, соответственно, обособленности вступающих во взаимодействие и нуждающихся во взаимодействии коммуникативных и социальных субъектов – вряд ли уместен по отношению к Канту и внутри кантовского рассуждения. Но вне кантовской традиции он значим и требует прояснения.

Далее рассмотрение феноменологии универсальности в морали будет проведено на основе положений и мыслительных сюжетов Р.М. Хэара, О.Г. Дробницкого, З. Баумана и Ю. Хабермаса. Большинство из них, если учитывать их судьбы, полученное образование, интеллектуальный опыт, философские привязанности и т.д., не могут не восприниматься разрозненными, существующими в своих особенных интеллектуальных и мировоззренческих орбитах. Несмотря на различия в понимании морали, социокультурной и антропологической среды, в которой эти мыслители обнаруживают мораль, в интерпретации самой универсальности и методологии ее анализа, в предлагаемом сопоставлении их объединяет предмет, выделенный для рассмотрения, а также дискурсивная конструкция, посредством выстраивания которой я стараюсь по возможности полно представить разнообразие про-

⁷ Там же. С. 179.

явлений универсальности в морали – на различных площадках морального опыта.

Возьмем – в контексте феноменологии универсальности – особо-типовую коммуникативную ситуацию встречи двоих, лицом к лицу. Согласно Зигмунту Бауману, коммуникативное отношение, соединяющее двух в такой ситуации, не поддается квалификации в терминах универсальности. Такой взгляд возможен при особом понимании морали – как пространства, по сути, ненормативного, не подлежащего регулятивному действию принципов. Для уразумения такого подхода следует помнить о различии, проводимом Бауманом между «моралью» и «этикой» (оба термина даны в кавычках ввиду их особого понимания Бауманом). Под влиянием Эмманюэля Левинаса Бауман трактует «мораль» как коммуникативный феномен, задаваемый фактом явления человеку лица Другого. По Бауману, «мораль» – отношение полнейшей непосредственности между двумя, отношение, рождаемое из спонтанного импульса в ответ на факт Другого, из опыта восприятия Другого, переживания – прежде отношения к Другому и какой-либо рефлексии относительно встречи с Другим. Моральное отношение спонтанно, импульсивно, непосредственно, нерефлексивно; оно выражается в принятии Другого в его неизбежности и незаменимости, в признании своей полнейшей ответственности за Другого. В непосредственных и спонтанных отношениях Я – Ты нет никакой требовательности, исходящей от кого-то к кому-то; нет максим, правил, норм. Поэтому, утверждает Бауман, здесь нет повода говорить об универсальности.

Как отношение непосредственности, спонтанности моральное отношение проблемно и уязвимо в силу неустойчивости этих своих качеств. Проблемность – двойка. Бауман обращает внимание на одну ее сторону, а именно, на неминуемость разлада, который возникает не вследствие напряжений между участниками отношения (чего может и не случиться), но вследствие рано или поздно возникающего изменения самой коммуникативной ситуации. Последнее обусловлено появлением рядом с Другим, наряду с Другим Третьего. Третий по-своему тоже Другой, но возникновение еще одного Другого, Другого как Третьего трансформирует интерсубъектную коммуникативную связь в сообщество. Факт Третьего привносит в ситуацию опосредованность, рефлексию, различие восприятий, разность интересов, возрастающая конкуренция которых не может не вести к неискренности, лживости, конфликтам. Общество, в отличие от непосредственно общающихся двух лиц, нуждается в управлении, понятной (само)

регуляции, стало быть, в стандартах и правилах, посредством которых эта (само)регуляция будет осуществляться.

С возникновением Третьего прекращается «мораль». Общество – это территория «этики». Оно управляется справедливостью и юридическим законом. Территория «этики» публична. Здесь значимы социальные различия, статусы, роли, регалии. Соперничество невозможно без сравнения себя с Другим и Третьим, без градации, без классификации. Такова коммуникативно-социальная практика. И здесь, по Бауману, уместно говорить об универсальности.

Прежде разбора баумановского видения универсальности, следует обратить внимание на другую сторону проблемности того, что Бауман называет «мораль». Отношения Я – Другой не всегда изначально непосредственны, спонтанны и нерелексивны. Отношение по типу Я – Ты, т.е. отношение (взаимо)обращенности Я и Ты может устанавливаться в условиях изначальной взаимообособленности (в той или другой форме разностояния или противостояния), в которой Я и Другой – актуально чужие, и необходимы процедуры взаимного признания ради образования общности. В условиях обособленности признание редко носит непосредственный характер. Необходимы опосредствования типа тех, на которые указывает Бауман, говоря о возможности появления Третьего, в присутствии которого отношения Я – Другой теряют прозрачность.

Преодоление обособленности возможно по разным сценариям.

Во-первых, по модели делового партнерства. Партнерство не обусловлено личной обращенностью Я к Ты, партнерам не обязательно быть чувствительными и отзывчивыми к лицу друг друга. Однако партнерство невозможно без осознания каждым из партнеров своего интереса и необходимости взаимодействия с другим ради удовлетворения своего интереса. Необходимость взаимодействия требует также осознания чужого интереса и возможности его соотнесения со своим интересом. Отрицательным образом об этом говорит Дэвид Юм в известном пассаже «Трактата о человеческой природе»: «Ваша рожь поспела сегодня; моя будет готова завтра; для нас обоих выгодно, чтобы я работал с вами сегодня и чтобы вы помогли мне завтра...»⁸. Задав очевидную диспозицию партнерства, Юм показывает, что каприз, спесь

⁸ Юм Д. Тракта о человеческой природе / Пер. с англ. С.И. Церетели // Юм Д. Соч. в 2 т. Т. I / Вступ. ст. А.Ф. Грязнова; примеч. И.С. Нарского. 2-е изд., доп. и испр. – М.: Мысль, 1996. С. 560.

или лень могут воспрепятствовать партнерству к очевидному вреду несостоявшихся партнеров, каждый из которых остается с не полученной выгодой, наедине с собой, в своей обособленности. Между тем, установление партнерства создает возможность для общности – преодоления партикулярности и обретения *универсальности*. Такую интерпретацию партнерства мы находим у Гегеля, рассуждение которого на эту тему интересно еще и тем, что он показывает, что не отношения между людьми выстраиваются в соответствии с принципом универсальности, а универсальность есть результат складывающихся отношений в противовес партикулярности. Необходимость взаимодействия с Другим ради моих собственных интересов понуждает к отношениям, обуславливающим преодоление партикулярности и утверждение универсальности: «Благодаря тому, что я должен ориентироваться на другого, – указывает Гегель, – сюда привносится форма всеобщности. Я приобретаю от других средства удовлетворения своих потребностей и должен вследствие этого принимать их мнение. Но одновременно я вынужден производить средства для удовлетворения потребностей других»⁹. Эта идея была воспринята Марксом и представлена почти в тех же словах, единственно, Маркс вместо слова «всеобщность» употребляет выражения «родовая сущность»¹⁰, «родовой человек»¹¹. И Гегель, и Маркс имеют в виду модель хозяйственного взаимодействия на условиях взаимности; Маркс уточняет: рыночного взаимодействия. Но взаимность – основа большинства типов коммуникации и в рамках морали.

Во-вторых, обособленность может быть преодолена на основе морального взгляда на мир – с помощью нормативных средств. Модель, описанная в приведенном выше высказывании Гегеля, в идеальной форме, на уровне установки представлена в Золотом правиле, как это можно видеть при реконструкции его комму-

⁹ Гегель Г.В.Ф. *Философия права* / Ред., сост. Д.А. Керимов, В.С. Нерсисянц. – М.: Мысль, 1990. С. 236–237. Эта модель взаимодействия в процессе межличностной коммуникации, ведущей к преодолению обособленности и установлению общности на принципах благожелательного взаимного расположения была проанализирована мной на материале «Повести об Ахикаре». См. Апресян Р.Г. Случай Ахикара (К происхождению морали) // *Философия и культура*. 2008. № 9. С. 74–86.

¹⁰ См. Маркс К. *Экономические рукописи 1857–1859 годов* // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. I. – М.: Политиздат, 1968. С. 121.

¹¹ Маркс К. *Капитал*. Т. I // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. – М.: Госполитиздат, 1960. С. 62, прим.

никативного содержания. Золотое правило предусматривает при планировании действия проведение мыслительного эксперимента, в ходе которого деятель воображает желаемые для него (т.е. учитывающие его интересы) действия Другого, и намерен поступать по отношению к Другому, как если бы тот был субъектом аналогичных интересов и, соответственно, ожидающим действия, предпочитаемые самим деятелем. Собственно говоря, Золотое правило задано для ситуаций, в которых Другой деятелю не известен или недостаточно известен (в противном случае, следовало бы поступать по отношению к Другому не по своей мерке, а по мерке Другого). Воображаемой подстановкой себя на место Другого и Другого на место себя (посредством которой взаимно-рефлексивные образы агента и реципиента действия меняются по очереди местами) деятель «обобщает» свое действие и тем самым принципиально универсализирует его. Другой вопрос, что в конкретной коммуникативной ситуации притязание на универсальность может оказаться неудачным, просто в силу неточного воображения или ошибочности мыслительного эксперимента. Так что очевидно, что отношения Я – Ты, задаваемые Золотым правилом, если и становятся непосредственными, то не сразу. Они не спонтанны, они рефлексивны, они нормативно запрограммированы. И все это – в отсутствие Третьего, о котором вслед за Левинасом говорит Бауман (если не считать «третьим» опосредствующее коммуникацию звено в виде Золотого правила).

Однако в качестве нормативного средства Золотое правило имеет ограничения. Суждения и действия, выстраиваемые по его лекалу, принципиально обращаемы, универсализуемы и беспристрастны, но реально и обращаемость, и универсализуемость, и беспристрастность – предположительны, воображаемы и лишь постулируются одной стороной. Никакие добрые намерения не гарантируют их принятия другой стороной. На это указал Ричард Хэар на примере воображаемой коммуникативной ситуации: некто Джон, действуя в отношении Джейн согласно Золотому правилу, не может быть в полной мере уверен в приемлемости своего решения для Джейн и, соответственно, реверсивности своего действия¹². Находящиеся на гендерно различных позициях Джон и Джейн, скорее всего будут иметь разные и не всегда обратимые предпочтения. Вряд ли дело в том, что следует принимать во внимание, как предлагают некоторые авторы, разницу между

¹²См.: *Hare R. Moral Thinking: Its Levels, Method, and Point.* – Oxford: Clarendon Press, 1987. P. 109.

предпочтениями и принципами: предпочтения оцениваются в соответствии с общими принципами, и именно принципы, а не предпочтения, суть универсальные и универсализуемые формы морали. Как бы ни было, Золотое правило предъясняется в качестве нормативного регулятора конкретным людям в конкретных обстоятельствах, что в любом случае требует от деятеля способности и навыка так или иначе идентифицировать себя с другим и сообразовывать с другим свои действия. Это возможно как путем действия по методу проб и ошибок, так и посредством согласования своих действий и принципов действий с тем(и), на кого эти действия направлены.

Так что, в-третьих, партикулярность преодолевается в нормативно-дискурсивной коммуникации. В ней схема делового взаимодействия Гегеля реализуется в пространстве дискурсивного общения по поводу содержания моральных норм и их эффекта для интересов людей – членов дискурсивного сообщества. Феномен нормативно-дискурсивной коммуникации подробно проанализирован Юргеном Хабермасом в теории коммуникативного действия. Под коммуникативным действием Хабермас понимает «взаимодействие по крайней мере двух способных к речи и действию субъектов, устанавливающих межличностные отношения (с помощью вербальных или иных средств)», посредством которых они «стремятся к достижению понимания относительно ситуации действия и своих планов с целью координации своих действий на основе согласия»¹³. Взаимопонимание и согласие оказываются возможными благодаря принципу универсализации, который обеспечивает моральность норм («максим», в кантовской терминологии). В полемике с Кантом Хабермас перетолковывает принцип универсализации. Моральный субъект не монологичен, он коммуникативен, и моральность выдвигаемой им нормы утверждается не в убежденности субъекта в ее общей значимости, а в признанности ее значимости всеми, кого она затрагивает. В этом заключается хабермасовский принцип универсализации («принцип U»): «Все заинтересованные стороны могут принять прямые и побочные последствия, имеющие отношение к удовлетворению индивидуальных интересов, и предположительно вытекающие из общего

¹³ *Habermas J. Theory of Communicative Action* / Trans. T. McCarthy. – Boston: Beacon Press, 1984. P. 86. См. также: *Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие* / Пер. с нем. под ред. Д.В. Складнева. – СПб.: Наука, 2001. С. 91.

[general] соблюдения нормы (и эти последствия предпочтительнее тех, которые следуют из других известных форм регуляции)»¹⁴.

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

Этико-дискурсивный подход Хабермаса к пониманию универсальности был воспринят и продолжен Сейлой Бенхабиб. Солидаризируясь с «коммунитаристами, феминистами и постмодернистами», она критикует нововременной, просветительский взгляд на универсализм в морали. Но ее критика не ведет к отказу от универсализма как такого, она только требует смены *парадигм* универсализма. Просветительскому универсализму, с его «метафизическими подпорками», «исторической самонадеянностью», «независимым Я» («unencumbered self»), «автономным мужским Эго», по сути *легалистскому*, следует противопоставить *интерактивный* универсализм, осознающий гендерные различия, чувствительный к контекстуальным и ситуативным особенностям.

¹⁴ Там же. С. 104. Cp. *Habermas J. Moral Consciousness and Communicative Action* / Transl. by C. Lenhardt, S.W. Nicholsen, Introduction by T. McCarthy. – Cambridge, MA: MIT Press, 1991. P. 65.

Для этого предстоит преодолеть просветительские иллюзии Просвещения, в частности, касающиеся морали. Моральная точка зрения – это отнюдь не Архимедова «центральная точка», опираясь на которую, моральный философ претендует повернуть мир. Моральная точка зрения отражает определенную стадию развития социализованных и способных к речевому общению людей, понимающих, что общие правила действия значимы не просто потому, что они были усвоены в процессе воспитания, привиты родителями, религией, общиной, но потому что они «честны, справедливы, беспристрастны к взаимному интересу всех»¹⁵. Такова существенная основа постметафизического интерактивного универсализма, продвигаемого Бенхабиб.

Однако не всякие действия являются частью взаимодействия. Инициативные действия (своего рода поведенческие «стартапы») или действия сверх обязательного и сверх ожидаемого (своего рода поведенческие «сюрпризы»), когда человек действует на свой риск, могут происходить до и помимо взаимодействия. А притязания на значимость и усилия признания могут наталкиваться на безучастность, непризнание, неприятие, а то и агрессию (экспрессивную или деятельную).

Очевидно, что в таких условиях потенциал «морали дискурса» (морали, основанной на дискурсе) незначителен. В случае инициативных и сверхобязательных действий, в особенности таких, которые встречают неприятие и агрессию, т.е. когда дискурсивно-нормативная коммуникация невозможна, деятель самостоятельно принимает максимум поведения и реализует ее в своих ответственных действиях. В нормальных условиях общественной жизни человек действует, как правило, в определенном нормативном контексте, имея хотя бы некоторый моральный опыт. Но в транзитивном обществе, в ненормальных социальных условиях, в обстоятельствах антагонистического конфликта человек вынужден действовать самовольно, апеллируя к традиции, к существующим нравам, к своему пониманию разумного и правильного и тем самым привнося нормативный порядок в нормативно неопределенную ситуацию.

Дискурсивно-нормативная коммуникация может быть неисполнимой и в отношениях с «пришельцами», «чужаками», а также с «бунтарями» и «разбойниками». И тогда нужны специальные усилия для создания социальных предпосылок ком-

¹⁵ Benhabib S. Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics. – New York: Routledge, 1992. P. 6.

муникативного взаимодействия, его политического и организационного обеспечения. С этой целью некоторые нормы могут предъявляться без обсуждения как социально значимые и обоснованные «по факту предъявления». Это нормативное действие осуществляется разными общественными агентами – рядовыми (но волевыми и самосознательными) гражданами, общественными и гражданскими активистами, представителями местных сообществ, а также групп интересов, политическими и общественными лидерами, религиозными лидерами или общинами. Как непосредственно, так и посредством СМИ. Общественные требования могут предъявляться здесь-и-сейчас, для текущего времени и в данном пространстве, – но как значимые независимо от времени и пространства, т.е. надвременные и надтерриториальные, и в этом смысле универсальные.

По Бауману, именно здесь, в пространстве социальной практики, уместно говорить об универсальности. Бауман глубоко скептичен в отношении универсальности, приписывания универсальности нравственности¹⁶, каких-либо претензий на универсализацию и универсализуемость: только в силу определенной философии или даже идеологии можно считать универсальность объективной характеристикой нравственности; за усилиями универсализации, как правило, стоят партикулярные, социально определенные и исторически конкретные интересы. Однако если мы касаемся социальной дисциплины, то универсальность, даже как ее трактует Бауман, необходима. Это – «такое свойство этических предписаний, которое принуждает каждого человека, просто потому, что он человек, признавать их в качестве правильных и, стало быть, принимать в качестве обязательных»¹⁷. Такова универсальность, с «философской», как говорит Бауман, точки зрения. При таком взгляде социально-практическая сила универсальности еще не вполне ясна. В этом определении, хотя и идет речь о «свойстве этических предписаний», дополнительный акцент сделан на готовности каждого человека признавать предписания в качестве общеобязательных. Другое дело универсальность, с юридической точки зрения, при которой универсальность не коррелирует со способностью человека определенным образом воспринимать регулятив; она просто означает непре-

¹⁶ Употреблением термина «нравственность», я стараюсь отвлечься от Бауманова разделения «морали» и «этики» как в данном случае не значащего для меня.

¹⁷ *Bauman Z. Postmodern Ethics.* – Oxford, UK; Cambridge, USA: Blackwell, 1993. P. 8.

рекаемость законов, на территории, ограниченной юрисдикцией законодателя. Фактом закона человеку вменяется в обязанность законопослушность. Нормативность предстает, таким образом, надперсональной силой. За философскими представлениями об универсальности Бауман видит скрывающиеся партикулярные, социально определенные и исторически конкретные интересы. Универсальность невозможна без целеполагания, без взаимности, без договоренностей, которые выражаются в действиях, предполагающих рациональные решения, прагматический расчет. Такие действия «объективны» и, значит, безличны. «Это, – добавляет Бауман, – как раз та безличность рационального действия, которая позволяет изобразить его как регулируемое правилами, а действие, направляемое правилами – как универсальное в теории и универсализуемое на практике»¹⁸.

Претензии на универсальность, по Бауману, бесчеловечны, по меньшей мере, потенциально. Но ведь и в условиях отсутствия личностной коммуникации остается задача организации общественного порядка. Наверное, в таких условиях она особенно насущна. Юридических средств явно недостаточно, потому что в общественном порядке есть места и «закоулки», куда «не дотягивается» юридический закон, где необходимы тонкие методы поведенческой регуляции, свойственные нравственности. Такова нравственность на публичном уровне – коммунитарном и социальном. Здесь необходимы правила и нормативная регуляция, которые подсказывают человеку, что делать, каковы границы его обязанностей. В пространстве общественного взаимодействия решения и поступки человека носят по преимуществу гетерономный характер. Иными не могут быть действия, сообразные с целью, в рамках отношений взаимности, по договоренности. Все эти действия задаются извне. Поэтому от них не только ожидается самостоятельность, но требуется общественная целесообразность.

Понятие морали как способа социальной регуляции, которое развивал Олег Дробницкий, отражало эту сторону морали – обеспечение упорядоченности общественного взаимодействия, общественной дисциплины. Всеобщность в морали, для него (как и для Баумана), это характеристика в первую очередь требования, его обращенности к каждой вменяемой личности. Содержательно эта характеристика проявляется в возвышении над пространственно и темпорально ситуативным (локальным) посредством

¹⁸ *Bauman Z. Postmodern Ethics.* P. 60.

задания исторической перспективы¹⁹. Это хорошо видно на примере «классовых воззрений», специально анализируемых Дробницким. В них особым образом проявляется надлокальный характер моральной точки зрения именно в социально-всеобщем смысле: класс, стремясь утвердить свои представления в качестве всеобщих, начинает мыслить во всеобщих категориях.

При этом заслуживает внимания вскрываемая Дробницким двойственность самих представлений, *выражаемых* во всеобщих категориях. С одной стороны, они презентуются в качестве всеобщих, а с другой – реально таковыми не являются: классовая точка зрения оказывается объективно особенной точкой зрения, одной точкой зрения наряду с другими точками зрения. Впечатление, что всеобщность представляет собой эмпирически не верифицируемое качество, Дробницкий вынес из Канта. И он констатирует, что всеобщий характер классовых воззрений на деле оказывается лишь *формой*, в которой они высказываются и предъявляются обществу. Очевидно, что это присуще не только классовым, но и любым социально-групповым воззрениям. Всеобщность, таким образом, предстает качеством внутреннего смысла суждения или требования, которые в своей реальности, в регулятивно-функциональном плане в значительной степени контекстуализированны.

По-другому выглядит *принцип универсализуемости*, который наряду с принципом равенства вытекает, в концепции Дробницкого, из принципа всеобщности. Принцип универсализуемости был сформулирован в ясной форме Хэаром²⁰, давшим толчок обширной дискуссии на эту тему. В свете хэаровских прояснений отчетливее видна проблематика универсализуемости и у Канта. По сути дела, первый практический принцип категорического императива²¹ и представляет на базовом уровне принцип универсализуемости. Кант полагал, что принцип универсализуемости дает достаточный критерий морально правильного и неправильного. Этим же путем, полагает Дробницкий, пошли Хэар и Сартр, фактически оставившие на усмотрение индивида (возможно произвольное) решение о том, что является мораль-

¹⁹ Дробницкий О.Г. Понятие морали: Историко-критический очерк [1974] // Дробницкий О.Г. Моральная философия: Избранные труды. – М.: Гардарики, 2002. С. 277.

²⁰ См. Hare R.M. Universalisability // Proceedings of the Aristotelian Society. 1955. Vol. 55, P. 295–312; Hare R.M. Freedom and Reason. – Oxford: Clarendon Press, 1985. P. 7–50; Hare R. Moral Thinking: Its Levels, Method, and Point. – Oxford: Clarendon Press, 1981. P. 21–23, 220–227.

²¹ Кант И. Основоположение к метафизике нравов. С. 143.

ным, а что нет, и упустившие из вида «самый важный вопрос этической теории: каким же образом нравственность выполняет функцию согласования различных волей и разрешает реально, в действительной социальной ситуации моральные конфликты убеждений?»²².

Однако вопрос о путях «согласования различных волей» (или интересов) проясняется при дискурсивно-коммуникативном подходе к морали. Согласование различных интересов решается не моралью как таковой, а самими людьми, руководствующимися в том числе и моральными мотивами; решается в практическом взаимодействии, коммуникации, намеренной или спонтанной коллективной рефлексии. Дробницкий затрагивает местами вопросы дискурсивности, коммуникативности морали (как бы терминологически они не выражались), но в его обсуждении они не обретают такого значения, которое могло бы стать принципиальным для понимания природы морали и переосмысления феномена всеобщности.

Этико-философская позиция Дробницкого почти всегда носит «макроэтический» характер. Мораль полагается им как некая надперсональная сила – всеобще-социальная, перспективно-историческая, задающая *общее* содержание, эмпирически не постижимое конкретным индивидом²³. За этой силой сохраняются все прерогативы морали, вплоть до формулирования конкретной индивидуальной нравственной задачи; регуляция понимается только как «социально-исторический» процесс. Нет сомнений, что Дробницкий видел и понимал «социально-интерактивную», коммуникативную сторону регуляции, но он обсуждал ее в духе кантовского трансцендентализма, трансформированного им в историцизм. Это своеобразный этический историцизм, призванный объяснить и обосновать нравственность. Социальные и человеческие отношения мыслятся Дробницким подчиненными во всех своих значимых проявлениях неким высшим закономерностям, посредством которых человечество движется в «едином направлении». Через это движение обнаруживает себя исторический прогресс. «Высшие законы» питают нравственную точку зрения, а она, в свою очередь, находит в них себе опору и оправдание.

«Нравственные законы человечества», «истинный закон» или «закон бытия общественного человека» не подвергаются Дроб-

²² Дробницкий О.Г. Понятие морали. С. 93–94.

²³ См. Там же. С. 65.

нищим анализу в духе исторической, социально-философской или нормативно-этической критики, их содержание не раскрывается, источник их императивности не объясняется. В отсутствие таких объяснений генезис представлений «о социальной всеобщности моральных требований, критериев и оценок»²⁴, как и самого качества всеобщности приобретает сверхъестественные черты.

Теоретическая проблема остается, и заключается она в следующем. В межличностной или опосредованной коммуникации люди, выдвигая ожидания и требования, высказывая рекомендации и оценки, апеллируют отнюдь не только к наличным, ситуативно определенным интересам (своим, других, окружения, сообщества), как это предполагается в этике дискурса, но и к некоторым общим по содержанию, отвлеченным от ситуации, вневременным и надлокальным представлениям, которые оказываются действенными как таковые (т.е. в отсутствие какого-либо принуждения, физического или психического). Выше мы могли видеть, что и Бенхабиб, говоря о правилах, которые вырабатываются в публичном дискурсе, а это правила, чувствительные ко всякого рода различиям, выделяет в качестве главного фактора их привлекательности *честность, справедливость, беспристрастность*. Однако надо добавить, что честность, справедливость, беспристрастность – это характеристики «второго уровня» по отношению к правилам. Это то *общее*, что прикладывается к *особенному*; *надситуативное* – к *ситуации*; *надперсональное* – к *персональному*. Очевидно, что без этих общих представлений невозможны их частные аппликации.

Но каков источник этих представлений, если не думать, что это некие законы «ноуменального мира» (по Канту) или «бытия общественного человека» (по Дробницкому), на что вербально или по умолчанию могут ссылаться те, кто высказывает ожидание и высказывает оценки? Где «обиталище» этих правил «второго уровня», при каких условиях они вырабатываются и согласовываются?

Это самый серьезный вопрос в критическом рассмотрении как этики дискурса (в лице Хабермаса или Бенхабиб), так и этического историцизма (в лице Дробницкого). Представляется, что этика дискурса обходит этот вопрос, а этический историцизм *не видит* этого вопроса, заранее связав источник этих общих ценностных характеристик с некими общими законами исторического развития.

²⁴ Там же. С. 31.

Есть все основания предположить, что обиталище общих ценностей – *культура* как сфера разного рода смыслов, образов, текстов, традиций. В них выражаются и через них передаются моральные ценности и нормы. Запечатленность требований морали в формах культуры имеет символический характер. Требования морали закреплены не в уложениях, а в некоей коллективной памяти, и в этом смысле культура выступает неструктурированным источником моральной императивности. По отношению к человеку культура объективна, надситуативна, имперсональна. В силу этого ее содержание может восприниматься как безусловное, самодовлеющее, самодостаточное, возможно, трансцендентное. Оно в самом деле может трактоваться как трансцендентное в том смысле, что культура в своем универсальном значении инобытийна к актуальному, локально и темпорально определенному положению вещей.

Впрочем, надо признать, это расхожее среди философов понимание культуры слабо коррелирует с такими представлениями, как «массовая культура», «контркультура», «множественность культур», с социально-антропологическим пониманием культуры. Так что если мы хотим уяснить, каково «обиталище» общих ценностей, только ссылки на «культуру» недостаточно. Необходимо переосмысление понятия культуры, проясняющее характер процессов трансляции и рецепции общих смыслов и их адаптации к повседневной практике. Императивная действенность общих культурных представлений потенциальна. Чтобы приобрести силу императивного воздействия, культурные представления должны быть признаны деятелями в качестве значимых. Актуализация культурных представлений в качестве значимых обеспечивается не только с помощью различных форм образования, организованного или спонтанного, но и в результате включения индивида в разного рода коммуникативно-нормативные практики.

Проведенное сопоставительно-аналитическое обозрение позволяет сделать важные выводы для понимания универсальности и определения дальнейших направлений исследования в этой проблемной области.

Во-первых, понятие универсальности обретает содержательную строгость лишь в соотнесении с понятием морали и концептуализируется в контексте того или иного понимания морали. Понимание универсальности *самой по себе*, т.е. вне того или иного теоретического контекста безосновно. Универсальность в этике – это *понятие* универсальности в рамках определенной концепции морали. Как неоднородна мораль в своих проявле-

ниях, в своем функционировании, так и неоднородна универсальность, по-разному проявляющаяся в разных сферах морали. Различные коннотации универсальности – не непременно знак теоретической непроясненности, хотя порой и не без этого; в них отражается реальная разнородность и множественность самого этого феномена.

Эта разнородность проявляется, во-первых, в обнаружении универсальности в наиболее общем нормативном (ценностно-императивном) содержании различных моральных форм (представлений, суждений, регулятивов и т.д.). Факт такого содержания, как мы видели, фиксирует Дробницкий, выделяя в морали *общее* и *особенное* и связывая универсальное с общим, абстрактным (что не мешало ему видеть в морали и особенное, не выводить особенное, индивидуально и социально определенное за рамки морали). Осознанно или нет, Дробницкий продолжает тем самым длительную традицию в истории философии, представленную не только классическим немецким идеализмом, но прослеживаемую в теориях естественного права, истоки которых восходят, по меньшей мере, к Аристотелю. Данное историко-мыслительное обстоятельство заслуживает теоретического внимания, хотя бы для того, чтобы этико-историцистская и квази-историко-материалистическая подоплека концепции морали Дробницкого не стала препятствием для конструктивного переосмысления проблемы общего и особенного в морали. В этом плане, универсальность соединяется с такой характеристикой моральных представлений, как *абсолютность* (при условии функциональной, а не содержательной – теологической или объективно-идеалистической ее трактовки).

Во-вторых, универсальность в морали предстает как характеристика ценностей, обращенных посредством выражающих их требований к каждому – внутри заданного конкретной системой морали сообщества (как правило, неформализованного). Универсальность тем самым являет себя как *общеадресованность*. В особой форме последняя выражает моральное *равенство*, а именно, как равенство перед «законом», так и равенство в изначальном, «природном» индивидуальном достоинстве. Обратной стороной общеадресованности может быть *общепризнанность* в рамках данного сообщества нормативной значимости ценностей и выражающих их требований. Собственно говоря, без общепризнанности общеадресованность оказывается ни к чему не обязывающей декларацией. Как можно видеть из этики дискурса, общепризнанность является функцией от непрекращающегося в

сообществе процесса нормативно-дискурсивного, или коммуникативного взаимодействия.

В-третьих, универсальность проявляется как особого рода качество моральных суждений, а именно, качество *универсализуемости*. Оно выражается в том, что суждение или решение высказывается или принимается в предположении, что любой морально вменяемый человек в аналогичных обстоятельствах высказал бы аналогичное суждение или принял бы аналогичное решение. В данной форме универсальность соединяется с такой характеристикой моральных представлений, суждений и решений, как *беспристрастность*. Эта характеристика нередко трактуется в том духе, что моральные суждения высказываются, решения принимаются и действия совершаются «исключительно на основе принципов, независимо от предпочтений и интересов, которые удовлетворяются или ущемляются»²⁵. Как мы знаем благодаря Бенхабиб, коммунитаристская, феминистская и постмодернистская критика просветительского, легалистского универсализма приводит к пониманию того, что беспристрастность должна выражать независимость от предпочтений и интересов агента суждения, решения и действия, но не предпочтений и интересов их реципиента. Последние как раз должны приниматься во внимание, если понимать мораль как систему ценностей, ориентирующих человека на благо другого, других, сообщества.

Выделенные на основе проведенного рассуждения коннотации универсальности (сказанным, возможно, не исчерпывается их спектр) демонстрируют не только разнородность этого феномена, но и степень его фундаментальности для морали, что по-своему подтверждает оправданность точки зрения, согласно которой универсальность является специфической, правда, *не исчерпывающей*, ее характеристикой.

Литература

Апресян Р.Г. Случай Ахикара (К происхождению морали) // Философия и культура. 2008. № 9. С. 74–86.

Бенхабиб С. Притязания культуры: Равенство и разнообразие в глобальную эру / Пер с англ. под ред. В.Л. Иноземцева. – М.: Логос, 2003. 290 с.

Гегель Г.В.Ф. Философия права / Ред., сост. Д.А. Керимов, В.С. Нерсесянц. – М.: Мысль, 1990. 524 с.

²⁵ Этика: Энциклопедический словарь. – М.: Гарадарики, 2001. С. 36.

Дробницкий О.Г. Моральная философия: Избранные труды. – М.: Гардарики, 2002. 522 с.

Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Кант И. Соч. на нем. и рус. языках. Т. 3 / Отв. ред. Н. Мотрошилова, Б. Тушлинг. – М.: Московский философский фонд, 1997. С. 39–275.

Маркс К. Капитал. Т. I // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 23. – М.: Госполитиздат, 1960. 907 с.

Маркс К. Экономические рукописи 1857–1859 годов // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 46. Ч. I. – М.: Политиздат, 1968. 317 с.

Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие / Пер. с нем. под ред. Д.В. Складнева. – СПб.: Наука, 2001. 379 с.

Юм Д. Трактат о человеческой природе // / Пер. с англ. С.И. Церетели // Юм Д. Соч. в 2 т. Т. I / Вступ. ст. А.Ф. Грязнова; примеч. И.С. Нарского. 2-е изд., дополн. и испр. – М.: Мысль, 1996. С. 53–656.

Bauman Z. Postmodern Ethics. – Oxford, UK; Cambridge, USA: Blackwell, 1993. 255 p.

Benhabib S. Situating the Self: Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics. – New York: Routledge, 1992. 266 p.

Benhabib S. In Defense of Universalism. Yet Again! A Response to Critics of Situating the Self // New German Critique. 1994. № 62. P. 173–189.

Habermas J. Moral Consciousness and Communicative Action / Transl. by C. Lenhardt, S.W. Nicholsen, Introduction by T. McCarthy. – Cambridge, MA: MIT Press, 1991. xiii + 228 p.

Habermas J. Justification and Application: Remarks on Discourse Ethics / Transl. by C. Cronin. – Cambridge, MA: MIT Press, 2001. 199 p.

Hare R.M. Universalisability [1955] // Hare R.M. Essays on the Moral Concept. – Berkeley: University of California Press, 1972. P. 13–28.

Hare R.M. Freedom and Reason [1963]. – Oxford: Clarendon Press, 1985. 228 p.

Hare R. Moral Thinking: Its Levels, Method, and Point. – Oxford: Clarendon Press, 1987. 242 p.

The Phenomenon of Universality in Ethics: Forms of Conceptualization

Ruben Apressyan – Higher Doctorate (Habilitation) in Philosophy, Head of the Department of Ethics, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences; e-mail: apressyan@iph.ras.ru.

Abstract

The author demonstrates that a concept of universality is determined in its content by a conception of morality, within a framework of which it has

been developed. Different interpretations of universality presented in the literature reflect the heterogeneity of the phenomenon, which appears: a) as the most general normative content of different moral notions, judgements, imperatives, etc.; at this level universality is associated with absoluteness; b) as a feature of values which are addressed in a form of requirements actual to everybody (within a given particular community); thus universality becomes apparent in a call to everyone, what may be reflected in general recognition of normative validity of values and requirements; c) as a special feature of moral judgements – universalizability, corresponded with the agent's impartiality in moral notions, judgements, and imperatives. These connotations of “universality” indicate the fundamental role of this phenomenon in morality.

Keywords: universality, universalizability, morality, ethics, impartiality, imperative, normative-communicative discourse, historicism, Z. Bauman, S. Benhabib, O.G. Drobnitskii, J. Habermas, R. Hare, I. Kant.

Casus conscientiae
Казуистика и пробабиллизм с точки зрения
современной этики¹

Бродский Александр Иосифович – доктор философских наук, профессор Института философии Санкт-Петербургского государственного университета; эл. почта: abrodsky59@mail.ru.

Аннотация

Статья посвящена традиционной проблеме применения общих нравственных принципов к конкретным моральным дилеммам и контрверзам. Автор считает, что универсализм в его обычном понимании здесь не может быть приемлем в принципе, так как он не позволяет построить непротиворечивый моральный дискурс. Однако этический релятивизм тоже неприемлем, так как противоречит семантической «природе» моральных суждений. Для решения этой проблемы автор предлагает обратиться к опыту так называемого *пробабиллизма* – одного из направлений казуистики эпохи «второй схоластики» (Т. Санчез, А. Эскобар-и-Мендоза, Г. Бузенбаум и др.) – но дает ему современную логику-семантическую интерпретацию.

Ключевые слова: этика, универсализм, казуистика, пробабиллизм, вторая схоластика, логика, семантика.

1

В первой половине XX века среди философов и логиков господствовало мнение, будто в этической сфере вообще невозможно быть рационалистом. Скепсис был основан на убеждении, что логическое следование можно определять только в терминах истины, лжи и непротиворечивости, а императивы не обладают истинностным значением и поэтому не могут входить составной частью в какое бы то ни было логическое рассуждение. Но в наши дни большинство логиков считает, что определение логического следования в терминах истины и лжи является слишком узким. Логика применима не только к дескриптивным (описательным)

¹Статья впервые была опубликована в сборнике «Homo Philosophans. К 60-летию проф. К. А. Сергеева». – СПб.: Санкт-Петербургское философское общество, 2002. С. 279–294. Печатается с незначительными изменениями и сокращениями.

суждениям. Для императивов аналогом истины и лжи являются понятия *выполнимости* и *невыполнимости*, а противоречивым считается такой кодекс требований, в котором выполнение одного требования исключает выполнение другого.

Однако если мы посмотрим, как характеризуется *выполнимость* в современной литературе по этике и деонтической логике (т.е. логике норм), то окажется, что ей приписываются те же признаки, что и истинности, а именно *всеобщность* (*общезначимость*) и *необходимость*. В этике это называют *принципом универсализации*. Обоснованной считается такая норма, которую принимают все, к кому она имеет отношение. Исходя из принципа универсализации, Ю. Хабермас, например, отождествил обоснованность нормы с достижением консенсуса, и это отождествление стало важнейшим принципом популярной ныне *этики дискурса*. Разумеется, такой подход к проблеме обоснования морали допустим. Но он, на мой взгляд, обладает и некоторыми существенными недостатками.

Во-первых, в этике дискурса, как и в других видах этического универсализма, всегда в конце концов оказывается, что стихийно сложившийся уровень и характер нравственных представлений является высшим критерием правильности принимаемых решений. Выбор поступка считается здесь оправданным, только если все, кого этот поступок может коснуться, согласится с его нравственной обоснованностью. Из моральной сферы в этом случае исключается творчество, новаторство, которое, как известно, всегда идет наперекор общепринятым мнениям. Можно представить себе, чем было бы христианство, если бы Христос во время Нагорной проповеди думал о консенсусе с фарисеями.

Во-вторых, действие может названо моральным, если оно представляет собой результат свободно принятого решения. Такое понимание морали означает не только то, что действие, совершаемое по принуждению, не является моральным, но также и то, что на стадии принятия решений человек вообще не знает какой бы то ни было необходимости, исключающей иные возможности поведения. Все, что, подобно истине, носит всеобщий и необходимый характер, исключает возможность принятия альтернативных решений. «То, что является вопросом рациональных решений, – писал в XX в. логик и юрист Х. Перельман, – не может быть вопросом истины. Обращение к истине не оставляет никакой основы для решений: я не могу *решить*, что два плюс два равно четырем»². Поэтому

² *Perelman Ch. Justice, law and argument.* – Dordrecht, Boston, London: D. Reidel Publishing Co., 1980. P. 172.

любая «абсолютная мораль», предписывающая исполнение долга невзирая ни на какие обстоятельства, приходит в противоречие с реально практикуемой моралью: она либо не оказывает никакого существенного влияния на практику людей, либо стремится стать идеологией, опирающейся на силу власти.

В-третьих, при универсалистском понимании нравственных требований, нам, скорее всего, вообще не удастся создать непротиворечивые кодекс. Непротиворечивыми в логики считаются такие высказывания, которые могут быть совместно истинными в любых «возможных мирах». Но нормативные высказывания связаны с оценками и, следовательно, с приоритетами ценностей. Причем нечто, более ценное в одном отношении, всегда может оказаться менее ценным в другом. Как отмечает известный логик Э.Ф. Караваев, «всегда существуют некоторые “возможные миры”, в которых аксиологические высказывания, которые как-то связаны с приоритетами ценностей являются несовместными. И, равным образом, нет никаких оснований предполагать, что должны иметься принципы, позволяющие избежать таких обстоятельств, в которых деонтические (в частности, моральные) высказывания могут оказаться несовместными»³. Поэтому, если считать непротиворечивыми требования, которые являются совместно выполнимыми по отношению ко всем возможным совокупностям обстоятельств, то мы в принципе не можем построить непротиворечивую этику.

Убеждение, что этические требования должны обладать свойствами теоретической истины, т.е. всеобщностью и необходимостью, восходит к этике Просвещения и нашло наиболее полное теоретическое выражение в учении И. Канта, который, как известно, усмотрел в мысленной универсализации поступка саму сущность морали. Хотя Кант настаивал на полной автономии суждений практического разума от суждений теоретического разума и был убежден, что нормы и ценности невозможно обосновать никакими соображениями эмпирического или метафизического характера, он все-таки полагал, что в нравственной сфере мы имеем дело с такой же априорной необходимостью, как и в сфере теоретического знания. Однако в более ранних этических теориях мы можем обнаружить и принципиально иной подход к нравственным проблемам. И особенно интересным в этом отношении мне представляется опыт *пробаблизма* – одного из

³ Караваев Э.Ф. Рациональность выбора и моральные дилеммы // Рациональность выбора в политике и управлении. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 1998. С. 94–95.

направлений казуистики, сложившегося в эпоху т.н. *второй схоластики* и контрреформации, т.е. в конце XVI – начале XVII вв.

2

Казуистика – наука о разрешении конкретных моральных проблем или, как принято говорить в богословии, частных случаев совести (*casus conscientiae*) – возникла в XII в., когда духовенство перестало считать для себя обязательными ригористические правила, содержащиеся в т.н. *пенетенциалиях*. До XVI в. казуистика строилась путем дедуктивного выведения различных частных правил из общих принципов нравственности. Это приводило к созданию все более и более громоздких моральных кодексов, содержавших бесчисленные оговорки, дополнения, допущения и уточнения. К XVI в. стала очевидна необходимость разработки какого-то нового метода решения нравственных контроверз. Такие разработки начались после Тридентского собора (1545–1563), поставившего цель укрепить теологическую базу Римско-католической церкви перед лицом наступавшего протестантизма и положившего начало контрреформации.

Родоначальником пробабиллизма считается теолог из университета в Саламанке, доминиканец Бартоломе де Медина. Именно он в своих комментариях 1577 года к этическому разделу «Суммы теологии» св. Фомы Аквинского впервые поставил вопрос о том, какова роль маловероятных мнений в принятии тех или иных нравственных решений. Идеи де Медины были подхвачены иезуитом Габриэлем Васгесом, опубликовавший в 1597 году свои собственные комментарии к тому же разделу «Суммы теологии». Постепенно иезуиты стали главными носителями и пропагандистами пробабиллизма, так что уже в XVII в. эта теория стала восприниматься как чуть ли не официальная моральная доктрина ордена. Такой интерес к казуистическим методам в среде иезуитов был не в последнюю очередь вызван изменениями в исповедальной практике: уже с начала XVI в. иезуиты во время исповеди не только исповедовали в совершенных грехах, но и давали советы по поводу возможных сомнений в вопросах нравственной жизни. К середине XVII в. пробабиллизм стал настолько популярен в Обществе Иисуса, что иезуиты стали ссылаться на саму эту популярность, как на аргумент в пользу его правильности (*consensus ecclesiae*). Среди важнейших теоретиков пробабиллизма следует назвать прежде всего таких отцов-иезуитов, как Томас Санчез (1550–1610), Антонио Эскобар-и-Мендоза (1589–1669),

Антонин Диана (1585–1663), Герман Бузенбаум (1600–1668) и др.

В основе новых методов казуистики лежало убеждение, что большинство положений морали открыто для рационального обсуждения. Иезуиты справедливо замечали, что если бы человек в своих поступках был вынужден полагаться лишь на несомненные и общезначимые основания, то он вовсе не мог бы совершать никаких поступков. В нравственной сфере мы имеем дело не с всеобщими и необходимыми истинами, а лишь с более или менее достоверными мнениями, т.е. с мнениями, которые либо разделяются большинством людей, либо имеют за собой какой-нибудь авторитет. Человеку в каждой конкретной ситуации приходится выбирать одно из этих мнений. А поскольку в принципе допустимо следовать мнению, чья истинность не безусловна, а только вероятна, постольку «допустимо следовать маловероятному мнению, даже если противоположное мнение представляется более вероятным...»⁴. Последняя мысль, впервые высказанная де Мединой, собственно, и положила начало пробабилизму.

Важно подчеркнуть, что к таким более или менее достоверным мнениям сторонники пробабилизма относили не только различные нравственные правила и требования, но и различные интерпретации этических терминов. Правильность того или иного определения термина не может быть доказана или опровергнута логическими средствами, и мы вынуждены выбирать из известных нам определений то, которое наиболее подходит к тому или иному случаю.

Разумеется, иезуиты не отрицали существования неких общих априорных представлений о добре и зле. К таковым относятся, например, заповеди ветхозаветного Десятисловия или Нагорной проповеди Христа. Эти априорные представления являются содержанием *естественного закона*, и по их поводу у человека не может быть сомнений. Но естественный закон носит отвлеченный, спекулятивный (*speculatio*) характер. Чтобы осуществиться на практике (*in praxi*) естественный закон должно выразиться в *позитивном законе*, который представляет собой некую принятую систему норм. В отличие от естественного закона, позитивный закон может быть предметом сомнений и обсуждений. «Если существуют достоверные мнения, как благоприятствующие, так и не благоприятствующие какому-либо закону, – писал один из поздних представителей пробабилизма св. Альфонс де Лигуори, –

⁴ Цит. по: *Deman Th. Probabilisme // Dictionnaire de theologie catholique*. Vol. 13. – Paris: Letouzey et Ané, 1935. P. 466.

то возникает справедливое сомнение, существует ли такой закон вообще. И даже если такой закон существует, сомнения в нем свидетельствуют, что он не вполне обнародован, а не обнародованный закон не может порождать несомненные обязанности»⁵. Позитивный закон покушается на святая святых – на данную человеку Богом свободу – и поэтому не может быть обязательным для исполнения без предъявления достоверных доказательств в его пользу. Важнейшая аксиома пробабиллизма гласила: *volenti obligation im ponere quoe libirate privet, incumbit probatio* (стремящимся наложить [на человека] обязанности, отнимающие свободу, следует предъявить доказательства).

Сомнения могут возникать как по поводу самих норм, так и по поводу того, подходит ли та или иная ситуация под некую норму или нет. Любая ситуация может быть интерпретирована различным способом. В качестве типичного примера такой интерпретации ситуации можно рассмотреть вопрос об убийстве. Естественный закон убийство однозначно определяет как грех. Однако позитивный закон оговаривает случаи, когда убийство допустимо: защита своей жизни, война, казнь преступников. Но здесь возникает много сомнительных и спорных случаев. Так, для иезуитов XVII в. очень остро встал вопрос о допустимости дуэли. Хотя дуэли были в 1592 г. запрещены папой Климентом VIII, иезуиты утверждали, что, если целью дуэли является месть (воздаяние злом за зло), а защита своей чести или жизни – а для дворянина здесь нет различия – то она допустима, и совершенное во время дуэли убийство не является грехом⁶. Иными словами, вопрос упирается в то, каким образом мы проинтерпретируем ту или иную конкретную дуэль. Оценка поступка зависит от того, как в данном случае «представится разуму» объект поступка: «*quia objectum tribuit actui speciem, prout hic et nunc ab intellectu proponitur*»⁷.

В методологическом отношении этика пробабиллизма, как и вся схоластическая казуистика, исходила из аристотелевской логики правдоподобных мнений. Согласно Аристотелю, правдоподобное

⁵ Цит. по: *Delerue F. Le systeme moral de saint Alphonse de Liguori, docteur de l'Eglise. Saint-Etienne: Bureaux de L'Apotre Foyer, 1906. P. 152.*

⁶ Этот пример рассматривается в седьмом письме «Писем к провинциалу» Б. Паскаля. См.: *Паскаль Б. Письма к провинциалу / Пер. с фр. А.И. Попова // Лабиринты души / Августин Аврелий. Исповедь; Блез Паскаль. Письма к провинциалу. – Симферополь: «Ренеме», 1998. С. 269–279.*

⁷ *Escobary Mendoza A. Liber theologiae moralis: viginti et quatuor Societatis Iesu doctoribus referatus. [Parissis: Б.и., 1656]. Examen III. Caput II.5.*

мнение – это мнение, которое «кажется правильным всем или большинству людей или мудрым – всем или большинству из них или самым известным и славным» (Тописка, I.1, 100b20)⁸. Решить, какое из правдоподобных мнений следует выбрать, можно лишь путем их обсуждения и оценки каждого мнения по следствию, вытекающим из него. Техника подобного обсуждения изложена в «Тописке», которая наставляет в искусстве спора. На эту книгу, по-видимому, и ориентировались теоретики пробабилизма. Не случайно в своей педагогической практике иезуиты важнейшую роль отводили развитию навыков ведения диспута.

Согласно принятой в казуистики классификации мнений, мнения могут быть, во-первых, более достоверными (*probabilior*) или менее достоверными (*minus probabilis*); во-вторых, более безопасными (*tutior*) или менее безопасными (*minus tuta*). Под достоверностью мнения имелась в виду его распространенность, под безопасностью – его неспособность привести к нарушению какого-нибудь другого нравственного требования, т.е. в некотором роде непротиворечивость. В соответствии с этим, казуистика разделилась на четыре направления: туциоризм, пробабилиоризм, эквипробабилизм и пробабилизм. Туциоризм предполагал, что допустимо следовать только наиболее безопасным мнениям, даже если менее безопасные – более правдоподобны. Согласно пробабилиоризму, допустимо следовать и опасным мнениям, если они являются более достоверными, чем противоположные. Согласно эквипробабилизму, менее безопасному мнению можно следовать даже когда оно одинаково вероятно с мнением более безопасным. Наконец, согласно пробабилизму, в определенных ситуациях допустимо исходить из наименее достоверных и наименее безопасных мнений. «Нисколько не греша, – писал классик пробабилизма Г. Бузенбаум, – можно следовать мнению менее правдоподобному... и менее безопасному, отвергнув правдоподобнейшее и безопаснейшее... лишь бы только, во-первых, не подвергать через это опасности и ущербу ближних, а, во-вторых, принимаемое мнение было бы все-таки правдоподобно»⁹. Говоря другими словами, в пробабилизме требование считается выполнимым, если существует хотя бы какая-то вероятность его достоверности и безопасности.

⁸ *Аристотель*. Тописка / Пер. с гр. М.И. Иткина // *Аристотель*. Соч.: В 4 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1978. С. 349.

⁹ *Busenbaum H.* *Medulla theologiae moralis. Facili ac perspicua methodo resolvens casus conscientiae.* [Coloniae: Б.и., 1694]. Lib.I, Tr.I. C.II. Dub.II.Resp.

Иезуитов часто упрекали в том, что подобным образом можно оправдать все, что угодно. Возможно, что на практике так и было: иезуиты нередко использовали теорию пробабилизма для оправдания действий, вызванных не столько нравственными или религиозными побуждениями, сколько политической конъюнктурой. Но пробабилизм – не единственный способ придавать этическую значимость действиям, не имеющим никакого отношения к морали. Абсолютистская этика предоставляет не меньше возможностей в этом отношении. В действительности, пробабилизм – это, во-первых, искусство адекватно оценивать ситуацию, а во-вторых, убеждение в личной, индивидуальной ответственности человека за любой свой выбор. Для пояснения приведу старинный иезуитский пример. Спрашивается: может ли врач сделать больному операцию, если достоверность мнения, что эта операция поможет, мала, а вероятность того, что больной от нее погибнет, велика. Ответ: если ситуация такова, что без этой операции больной непременно погибнет, то у врача есть нравственные основания пойти на подобный риск, приняв на себя всю ответственность за его последствия¹⁰. На мой взгляд, такой подход гораздо более разумен и этичен, чем тот, что призывает к выполнению общезначимого долга невзирая ни на какие обстоятельства. В этике иезуитов индивид должен принимать нравственные решения исключительно на свой страх и риск и нести полную ответственность за их последствия перед Богом.

Таким образом в пробабилизме выполнимость нормы понималась иначе, чем это принято, например, в современной деонтической логике и этике. В деонтической логике «норма, согласно которой X должно быть сделано, выполняется, если и только если X делается во всех случаях, когда имеется благоприятная возможность сделать X, и не выполняется, если и только если X не делается в некоторых случаях, когда такая возможность существует»¹¹. В пробабилизме, напротив, норма, согласно которой X должно быть сделано, выполняется, если и только если X делается в некоторых случаях, когда имеется благоприятная возможность сделать X, и не выполняется, если и только если X не делается во всех случаях, когда такая возможность существует. Такой подход, разумеется, не опровергает утверждения, что мы в принципе не можем построить непротиворечивый моральный

¹⁰ См.: *Escobar y Mendoza A.* Op. cit. Examen III. Caput VI.25.

¹¹ Вригт Г.Х.фон. Нормы, истина, логика / Пер. с англ. П.И. Быстрова // Вригт Г.Х.фон. Логико-философские исследования. Избр. труды. – М.: Прогресс, 1986. С. 303.

кодекс. Наоборот, он усиливает его. Говоря точнее, согласно пробабализму, никакого морального кодекса, применимого ко всем возможным ситуациям, вообще не может существовать. Идея такого кодекса противоречит самой «природе» морали.

Необходимость и общезначимость нравственных суждений отвергались иезуитами, кроме того, и по метафизическим соображениям. Существование необходимости в нравственной сфере противоречило бы свободе воли. *Вторая схоластика* во главу угла всех богословских и философских построений поставила идею свободы человека, которая противопоставлялась протестантской концепции предопределения. Согласно номиналистической метафизике главного теоретика иезуитского неоаристотелизма конца XVI в. Франсиско Суареса, действительно существует лишь индивидуальное и конкретное бытие, а не *универсалии*. Различие между сущностью и существованием можно провести только мысленно, логически (*distinctio rationis*); в реальных вещах этого различия нет. Это индивидуальное и конкретное бытие определяет себя самостоятельно, по своей внутренней причине. Поэтому мир представляет собой не жесткую иерархичную систему, однозначно реализующую божественный замысел, а систему динамичную, обладающую элементом неопределенности, в которой есть место для случайного и непредсказуемого. Случайное и непредсказуемое является объектом апостериорного знания, которое существует наряду с априорным знанием необходимого. В человеке эта самообусловленность индивидуального бытия обнаруживается как свобода воли. Поэтому богословие иезуитов истолковывало божественное *предопределение* (*praedestinatio*) как божественное *предзнание* (*praescientia*), оставляя место свободному целеполаганию и ответственности¹².

Чтобы совместить идею свободы с идеей всемогущества Бога, испанский иезуит Луис де Молина предложил концепцию «среднего знания» (*scientia media*): Бог заранее знает, что выберет человек, так как Ему открыто все прошлое, настоящее и будущее; но Он не определяет выбора, не предпосылает выбору каких бы то ни было *необходимых оснований*, и единственным основанием выбора всегда остается свободная воля человека. Таким образом, «среднее знание» является промежуточным между априорным знанием необходимого и апостериорным знанием случайного.

¹² См: *Suarez F. Metaphysicarum Disputationum, in quibus et universa naturalis theologia ordinatè traditur...* 2 vols. Salmantica: Б.и., 1597.

В богословском плане отрицание предопределения выразилось в различении *довлеющей благодати* (*gratia sufficiens*) и *благодати действующей* (*gratia efficax*). Согласно иезуитам, *довлеющая благодать* дана всем людям вообще и подчинена свободе воли таким образом, что последняя по своему произволу делает ее *действующей* или *недействующей*. Причем никакой новой помощи от Бога не нужно. Со стороны Бога человеку было предоставлено все, что необходимо для спасения; и то, как человек распорядится данной ему благодатью, зависит только от него самого. С этой точки зрения, иезуиты считали, что пробабиллизм есть доктрина, соответствующая евангельскому духу свободы и благодати, тогда как такие направления казуистики, как, например, туциоризм или пробабиллиоризм более соответствуют духу закона и послушания Ветхого Завета¹³.

Акцент на свободе человека определял и характер политической доктрины Общества Иисуса, основы которой тоже были сформулированы Фр. Суаресом. Согласно этой доктрине, общество есть естественное состояние человека, вне которого он жить не может, и, следовательно, оно – божественное установление. Общество, в свою очередь, не может существовать без власти; в этом смысле, всякая власть – от Бога. Но принадлежит эта власть всему обществу, а монархия есть лишь результат делегирования. Монарх – делегат народа, а не представитель Бога; и если монарх нарушает договор, то народ вправе оказывать ему сопротивление, вплоть до свержения и убийства. Не случайно сторонников суаресовской политической доктрины называли *монархмахами*. Убийства на рубеже XVI – XVII вв. Вильгельма Оранского в Нидерландах и двух Генрихов – Генриха III и Генриха IV – во Франции были непосредственно связаны с этой доктриной.

3

В преддверии эпохи Просвещения пробабиллизму противостояли весьма схожие между собой этические концепции протестантизма и янсенизма. Причем именно со стороны янсенистов этика иезуитов была подвергнута наиболее беспощадной критике. (Благодаря янсенистам в европейской культуре прочно утвердился миф о якобы беспрецедентном цинизме иезуитской этики.) Непосредственно критика пробабиллизма содержится в

¹³ См.: *Diana A. Omnes resolutiones morales: eius ipsissimis verbis ad propria loca, et materias fideliter dispositae...* – Rome: Б.и., 1663.

коллективных трактатах «Theologie morale des Jesuites» (1644), «Factum pour les cures de Paris» (1658), созданных под руководством А. Арно, а также в знаменитых «Lettres a un provincial» Б. Паскаля (1656). Однако в этих сочинениях анализируются и высмеиваются конкретные содержательные положения иезуитской этики. Логические же основания антипробабилистской программы содержаться скорее в знаменитой книге А. Арно и П. Николя «Логика или искусство мыслить», которую принято называть «Логикой Пор-Рояля».

Важнейшая особенность «Логики Пор-Рояля» заключалась в том, что она была ориентирована не столько на научное знание, сколько на решение нравственных проблем. «Какого бы мнения мы ни придерживались относительно... вещей, – рассуждали авторы «Логики», – они пребудут для нас неизменными; их бытие не зависит от нашего знания, а наша жизнь не зависит от познания их бытия. Поэтому нам позволительно... во всем, что касается мирового порядка, уповать на благость и мудрость того, кто управляет миром. Но никто не может воздержаться от суждений о хорошем и дурном, ибо на основе таких суждений должно избирать для себя образ действий, подчиняя определенным правилам свои поступки, предуготовляя себе вечное блаженство или вечные муки»¹⁴. И хотя ни пробабанизм, ни Общество Иисуса в «Логике» нигде не упоминаются, допустимо предположить, что полемика с иезуитской этикой была одной из важнейших целей ее авторов.

Главным предметом нападок со стороны авторов «Логики Пор-Рояля» стала лежащая в основании пробабанизма аристотелевская логика «правдоподобных мнений». По их мнению, такая логика ведет либо к авторитаризму, т.е. к привычке полагаться на мнения других людей, либо к скептицизму, т.е. к убеждению, что в мире вовсе нет ничего достоверного. «Эти отклонения ума, которые кажутся противоположными... – утверждали Арно и Николь, – имеют в действительности один источник, а именно отсутствие внимательности, потребной для распознавания истины»¹⁵. Принципу «правдоподобных мнений» авторы из Пор-Рояля противопоставили картезианский принцип «очевидности» или «интеллектуальной интуиции», согласно которому следует «никогда не принимать за истинное ничего, что я не познал бы таковым с

¹⁴ Арно А., Николь П. Логика или искусство мыслить / Пер. с фр. В.П. Гайдамака. – М.: Наука, 1991. С. 72–73.

¹⁵ Там же. С. 11.

очевидностью, иначе говоря, тщательно избегать опрометчивости и предвзятости и включать в свои суждения только то, что представляется моему уму столь ясно и столь очевидно, что не дает мне никакого повода подвергать их сомнению»¹⁶.

Такой подход вполне соответствовал идеологии янсенизма с ее верой в божественное предопределение. Согласно янсенизму, основания для веры и жизни мы должны искать не в доводах людской мудрости, а в данных нам божественной благодатью ясных и четких идеях. Эти идеи не оставляют человеку никакого места для выбора. Люди могут только либо «по невниманию» не видеть этих идей и «блуждать в потемках», либо, следуя правильному методу, узреть их и подчинить им свой разум и свою волю. Все эти рассуждения в богословском плане подкреплялись положением о том, что не существует никакой *довлеющей благодати*: всякая благодать является *действующей*, и без ее действия человек вообще не может быть направлен к добру.

Поскольку этика иезуитов предполагала возможность различной интерпретации этических терминов, логики из Пор-Рояля особенно настаивали на необходимости четких и однозначных определений. В этике, по их мнению, следует поступать так же, как поступают геометры, а именно «не оставлять без определения ни одного сколько-нибудь неясного и неоднозначного термина», «использовать в определениях только хорошо известные или уже разъясненные термины», «никогда не обманываться неоднозначностью терминов и не забывать подставлять на их место определения, которые их ограничивают и разъясняют»¹⁷. Причем в определениях, как и в доказательствах, следует полагаться не на *достоверность*, а на *очевидность*, т.е. в конечном счете на интуицию.

Метафизические принципы второй схоластики были подвергнуты обстоятельной критике Г.В. Лейбницем. В «Теодицее» Лейбниц категорически отвергает идею «среднего знания» и, опираясь на им же самим сформулированный закон достаточного основания, согласно которому «никогда ничто не случается без... чего-либо такого, что может служить указанием на основание a priori»¹⁸, защищает идею априорной необходимости всех событий и явлений, на которой затем выстраивает свою теорию «преду-

¹⁶ Декарт Р. Рассуждения о методе / Перевод с французского В.В. Соколова // Декарт Р. Избр. пр. – М.: Изд-во политической литературы, 1950. С. 272.

¹⁷ См.: Арно А., Николь П. Ук. соч. С. 314–317.

¹⁸ Лейбниц Г.В. Опыт теодицеи о Благости Божией, свободе человека и начале зла / Пер. с фр. и лат. К. Истомина и Ф. Смирнова // Лейбниц Г.В. Соч. В 4 т. Т. 4. – М.: Мысль, 1989. С. 157.

становленной гармонии». Характерно, что Лейбниц подчеркивал «моральный характер» этой необходимости, чем заложил основы той априорной и универсалистской этики, от ригористической власти которой мы не можем до сих пор освободиться.

Что же касается политических воззрений иезуитов, то они не только были подвергнуты радикальному остракизму со стороны зарождающейся идеологии абсолютизма, но и не раз служили поводом для изгнания иезуитов их тех или иных стран и даже привели к временному запрету ордена.

Внутри католической церкви главными противниками пробабизма являлись доминиканцы. Под их давлением в 1656 г. папа Александр VII осудил 45 тезисов пробабизма, в 1679 папа Иннокентий XI осудил еще 65 положений, а в 1700 папа Иннокентий XII и вовсе запретил пробабизм, разрешив проповедовать лишь пробабилиоризм. В это же время генерал ордена Оливе был вынужден заявить, что отождествление иезуитов с пробабизмом есть «нарекание на орден» и что пробабизм никогда не был официальной доктриной Общества Иисуса. Конечно, противники пробабизма внутри католичества выступали не против самого метода решения нравственных проблем путем оценки достоверности и безопасности существующих мнений, а против пробабизма в узком смысле слова, т.е. против доктрины, согласно которой допустимы малодостоверные и опасные мнения. Однако это осуждение наиболее радикального направления казуистики привело к постепенному исчезновению и самой науки. Кажется последним казуистом был уже упоминавшийся ученик иезуитов и основатель ордена редemptористов св. Альфонс Мария де Лигуори (1669–1787), который долго метался между пробабизмом и пробабилиоризмом и наконец остановился на эквипробабизме. Но в его время большинство католических богословов уже восприняли абсолютистскую моральную философию эпохи Просвещения. А в наши дни о пробабизме кажется забыли даже сами иезуиты. По крайней мере на мой вопрос о пробабизме, адресованный непосредственно проректору иезуитской философско-педагогической школы Ignatianum в Кракове, ответ был следующим: «Пробабизм?! Что Вы! Это все забытое, старое. Мы теперь строим нашу этику на экзистенциализме и феноменологии...».

Принцип, согласно которому в основе нравственных рассуждений должны лежать интуитивно очевидные, общезначимые идеи

и однозначные понятия, стал методологической основой всей этики Просвещения и нашел свое окончательное выражение в кантовских формулировках априорного категорического императива. В наши дни почти «общим местом» стало утверждение, что «просветительский проект обеспечения рационального обоснования морали решительно провалился. А поэтому мораль культуры, предшествующей нашей – и, следовательно, нашей собственной культуры – лишена какой-либо публичной, рациональной основы или обоснования»¹⁹. Возникшая в качестве реакции на этический универсализм Просвещения позитивистская «эмотивистская» этика, согласно которой этические высказывания вообще не обладают значением, являются лишь выражениями эмоций и находятся за пределами какой бы то ни было логики, по сути дела, полностью релятивизировала мораль. (Причем, как убедительно показал А. Макинтайр, такой эмотивистский подход к морали был присущ в XX веке далеко не только позитивизму, но и веберовскому рационализму, экзистенциализму, аналитической философии и другим альтернативным позитивизму течениям²⁰.) Но все предпринятые во второй половине XX в. попытки преодолеть эмотивизм, как правило, не выходили за рамки мышления эпохи Просвещения и возрождали то утилитаризм, то натурализм, а то и вовсе апеллировали к врожденным идеям или интуиции. И в этой связи возможно целесообразно вернуться к положениям пробабиллизма и попробовать продолжить этот оставленный, вытесненный на периферию культуры проект европейской этики

На мой взгляд, возвращение сегодня к принципам пробабиллизма привело бы к использованию в этике некоторых вполне современных семантических и логических концепций.

С семантической точки зрения, пробабиллизм ориентирует на использование вероятностных моделей языка при решении проблемы значения этических терминов. Особенность этического абсолютизма заключается прежде всего в том, что каждому этическому термину приписывается какое-то одно, жестко фиксируемое значение, которое не меняется в любых ситуациях. В действительности же этические термины, как и любые другие языковые знаки, вероятностным образом связаны с множеством значений. Более или менее вероятные значения, например, термина «добро» – это примерно то, что казуисты называли более

¹⁹ Макинтайр А. После добродетели. Исследование теории морали / Пер. с англ. В.В. Целицива. – М: Академический проект, 2000. С. 72.

²⁰ См.: Там же.

или менее достоверными мнениями, так как в обоих случаях речь идет о степени распространенности каких-либо нравственных представлений. Таким образом, можно говорить об априорных, т.е. сложившихся до акта принятия конкретного этического решения, функциях распределения смысловых значений этических терминов – $p(\mu)$. Акт принятия нравственных решений в конкретной ситуации y приводит к перестройке этих функций распределения и превращает их в некие апостериорные функции $p(\mu / y)$. Иными словами, акты принятия нравственных решений могут быть формализованы с помощью теоремы Байеса $p(\mu / y) = k p(\mu) p(y / \mu)$, где k – константа нормирования. Таким образом, к изменению семантики этических терминов в процессе принятия нравственных решений может быть применен предложенный в 70-х годах XX века В.В. Налимовым метод вероятностного анализа речевых актов²¹. Сам Налимов позднее неоднократно подчеркивал, что предложенная им *вероятностная модель языка* позволяет проследить не только процессы понимания и создания текстов, но и «поведение человека – изменение его ценностных представлений в новой ситуации»²².

С логической точки зрения, обращение к пробабилизму означало бы использование в этике некоторых методов интуиционистской (конструктивистской) математики Л.Э.Я. Брауэра, Г. Гейтинга, А.А. Маркова и др, в которой математические объекты рассматриваются в качестве интеллектуальных конструктивных процессов, и построение таких объектов считается их обоснованием. Математика и этика схожи, по крайней мере, в одном: объекты обеих наук не являются метафизическими сущностями и не существуют в реальности, подобно физическим объектам. В обоих случаях речь идет о результатах конструктивных интеллектуальных процессов. В этике, как и в математике, «существовать» означает «быть построенным». Поэтому допустимо предположение о возможности создания *конструктивной нормативной этики*²³.

Подобно тому, как в конструктивной математике абстракция *актуальной бесконечности* была заменена абстракцией

²¹ См.: Налимов В.В. Вероятностная модель языка. О соотношении естественных и искусственных языков. – М.: Наука, 1974.

²² Налимов В.В. В поисках иных смыслов. – М.: Издательская группа «Прогресс», 1993. С. 52.

²³ Об использовании в этике методов конструктивистской математики подробнее см.: Бродский А.И. Нормативная этика: от объективизма к конструктивизму // Этическая мысль. 2000. Вып. 1. С. 148–158.

потенциальной осуществимости, в этике необходимо заменить абстракцию *общезначимости* моральных норм, абстракцией их *потенциальной выполнимости*. Если абстракция всеобщности и необходимости моральных норм соответствует установкам этического догматизма, призывающего к выполнению долга не взирая на обстоятельства, а ее отрицание ведет к релятивизму, допускающему возможность существования взаимоисключающих нравственных ориентаций, то абстракция потенциальной выполнимости отвечает идеалу «ситуативной этики» пробабиллизма, предполагающей «гибкое» применение норм в зависимости от обстоятельств. Причем в пробабилистической этике, как и в конструктивной математике, не всегда будут действовать закон исключенного третьего и связанные с ним законы двойного отрицания и приведения к абсурду. По отношению к бесконечному множеству возможных случаев, мы не можем утверждать ни что некоторое действие всегда является морально хорошим, ни что оно никогда не является таковым. Иными словами, в этике имеют место такие ситуации, когда ни суждение, утверждающее данную норму, ни отрицание этого суждения нельзя считать истиной.

Важно подчеркнуть, что конструктивистская логика и вероятностные модели языка не только не противоречат друг другу, но являются выражением, по сути дела, одного философского устремления. «В философском плане, – писал В.В. Налимов, – наш подход близок так называемой интуиционистской логике, на которой базируется интуиционистская математика и близкие к ней направления конструктивной математики... Интуиционистская идеология дает нам возможность быть свободными при построении модели мироздания»²⁴.

Итак, пробабиллизм может быть переосмыслен в свете современных семантических и логических идей. Однако сейчас важнее подчеркнуть не столько методологическую, сколько этическую актуальность пробабиллизма. На мой взгляд, главное достоинство этики пробабиллизма заключается в том, что она носит *индивидуально-творческий характер*. В отличие от, например, *этики дискурса* или каких-либо других форм *этического универсализма*, пробабиллизм допускает, что человек в каждом конкретном случае может сам разумно обосновывать свои нравственные решения, не рассчитывая при этом на всеобщее одобрение и не дожидаясь никакого консенсуса.

²⁴ Налимов В.В. В поисках иных смыслов. С. 52.

Список литературы

Аристотель. Топпика / Пер. с гр. М.И. Иткина // Аристотель. Сочинения: В 4 т. Т. 2. – М.: Мысль, 1978. С. 347–532.

Арно А., Николь П. Логика или искусство мыслить / Пер. с фр. В.П. Гайдамака. – М.: Наука, 1991.

Бродский А.И. Нормативная этика: от объективизма к конструктивизму // *Этическая мысль*. 2000. Вып. 1. С. 148–158.

Вригт Г.Х. фон. Нормы, истина, логика / Пер. с англ. П.И. Быстрова // *Вригт Г.Х. фон*. Логико-философские исследования. Избранные труды. – М.: Прогресс, 1986. С. 290–410.

Декарт Р. Рассуждения о методе / Пер. с фр. В.В. Соколова // *Декарт Р.* Избранные произведения. – М.: Изд-во политической литературы, 1950. С. 25–318.

Караваев Э.Ф. Рациональность выбора и моральные дилеммы // Рациональность выбора в политике и управлении. – СПб.: Изд-во СПбГУ, 1998. С. 94–95.

Лейбниц Г.В. Опыт теодицеи о Благости Божией, свободе человека и начале зла / Пер. с фр. и лат. К. Истомина и Ф. Смирнова // *Лейбниц Г.В.* Сочинения: В 4 т. Т.4. – М.: Мысль, 1989.

Макинтайр А. После добродетели. Исследование теории морали / Пер. с англ. В.В. Целищива. – М.: Академический проект, 2000.

Налимов В.В. В поисках иных смыслов. – М.: Прогресс, 1993.

Налимов В.В. Вероятностная модель языка. О соотношении естественных и искусственных языков. – М.: Наука, 1974.

Паскаль Б. Письма к провинциалу // *Лабиринты души* / Пер. с фр. А.И. Попова // Августин Аврелий. Исповедь; Блез Паскаль. Письма к провинциалу. – Симферополь: Реноме, 1998. С. 218–409.

Busenbaum H. Medulla theologiae moralis. Facili ac perspicua methodo resolvens casus conscientiae. – [Coloniae: Б.и., 1694].

Delerue F. Le systeme moral de saint Alphonse de Liguori, docteur de l'Eglise. – Saint-Etienne: Bureaux de L'Apotre Foyer, 1906.

Deman Th. Probabilisme // *Dictionnaire de theologie catholique*. Vol. 13. – Paris: Letouzey et Ané, 1935. P. 460–472.

Diana A. Omnes resolutiones morales: eius ipsissimis verbis ad propria loca, et materias fideliter dispositae ... – Rome: Б.и., 1663.

Escobar y Mendoza A. Liber theologiae moralis: viginti et quatuor Societatis Iesu doctoribus referatus. – [Parissis: Б.и., 1656].

Perelman Ch. Justice, law and argument. – Dordrecht, Boston, London: D. Reidel Publishing Co., 1980.

Suarez F. Metaphysicarum Disputationum, in quibus et universa naturalis theologia ordinatè traditur... 2 vols. – Salmantica: Б.и., 1597.

CASUS CONSCIENTIAE
Casuistry and Probabilism
from the Modern Ethics Point of View

Alexander Brodsky – Higher Doctorate (Habilitation) in Philosophy,
Professor, Saint Petersburg State University; e-mail: abrodsky59@mail.ru

Abstract

The paper deals with the traditional problem: How to apply common moral principles to specific moral dilemmas and controversies? The author believes that universalism in its usual sense is fundamentally unacceptable here since it does not allow for the formation of consistent moral discourse. However, ethical relativism is also unacceptable, because it contradicts the semantic “nature” of moral judgments. To solve this problem, the author suggests to employ the so-called *probabilism* – one of the schools of casuistry from the age of the “second scholasticism” (Thomas Sanchez, Antonio Escobar y Mendoza, Hermann Busenbaum, etc.) – but in its modern logical and semantic interpretation.

Keywords: ethics, universalism, casuistry, probabilism, the second scholasticism, logic, semantics.

Феномен исключительности в морали

Скрипник Анатолий Петрович – доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой философии и истории Саровского физико-технического института, филиала Национального исследовательского ядерного университета МИФИ; эл. почта: sapsarov@yandex.ru.

Аннотация

И кантианская, и утилитаристская этика считают универсальность существенным свойством морали. Сходную позицию занимает концепция универсальной моральной грамматики. Особый интерес представляет тот аспект универсальности, который противостоит исключительности. Своеобразие человеческой ситуации состоит в том, что мораль возникает на перепутье между универсальностью и уникальностью, ментальными структурами, общими для всех людей, и неповторимым жизненным опытом личности. Мораль универсально нормативна, но ее нормативность ограничена. Общие моральные правила не могут эффективно функционировать без исключений. Иначе мораль замыкается в самой себе и теряет связь с реальностью. Основными факторами, ограничивающими универсальность и оправдывающими исключительность, выступают: динамика социально-исторических процессов, разнообразие индивидуальных возможностей и жизненных ситуаций, конфликт моральных норм и ценностей, существование обширной области сверхдолжного, в которой особенно велика роль морального творчества. Исторически мораль развивается в сторону роста универсальности, но никогда не исчерпывается ею одной.

Ключевые слова: универсальность, исключительность, категорический императив, универсальный прескриптивизм, универсальная моральная грамматика, лингвистическая аналогия Ролза, нормативный порядок.

Традиция приписывать морали свойство универсальности так длительна и прочна, что любая попытка усомниться в ней вызывает подозрение если не в имморализме, то в релятивизме. За этой традицией стоит убеждение в единстве человеческой природы и связности человеческой истории. Однако ситуация осложняется тем, что понятие универсальности многозначно. Р.Г. Апресян и другие участники дискуссии о феномене универсальности выделили около десятка смыслов, в которых употребляется этот тер-

мин¹. Одним из способов конкретизировать содержание понятия выступает, на мой взгляд, определение того, что ему противоположно. В дальнейшем я намерен сосредоточить внимание на том аспекте универсальности, который предусматривает в качестве своей противоположности *исключительность*, понимаемую, прежде всего, как оправданное исключение из правил. Выяснение того, как в морали универсальность противостоит исключительности, может стать частичным решением задачи, поставленной Д.О. Аронсоном, – «рассмотреть именно те составляющие этики, из-за которых универсальность не является и не может быть ее исчерпывающей характеристикой»². Только целесообразнее вести речь не об этике, а о морали.

Центральный тезис, который я хотел бы обосновать, заключается в том, что исключительность принадлежит самому существу морали, что мораль изначально конструируется так, чтобы всегда сохранялась возможность исключения, отступления от того, что явно предписывается правилом. Нормативная моральная регуляция и была изобретена с таким расчетом, чтобы оставался какой-то поведенческий диапазон для свободного выбора, а не автоматического исполнения предписанного. Гибкость и вариативность – основные свойства человеческого поведения, которые обязаны своим существованием появлению морали. Они явились следствием возрастающего учета вероятной реакции окружающих при выборе способов поведения.

Всеобщий нравственный закон

Одним из самых решительных и последовательных сторонников универсализма в этике был И. Кант. В «Основах метафизики нравственности» он указывает, что «значение нравственного закона до такой степени обширно, что он имеет силу не только для людей, но и для всех разумных существ вообще, не только при случайных обстоятельствах и в исключительных случаях, а безусловно необходимо»³. Основанием для такой предельной универсальности нравственного закона служит, по Канту, то, что он является продуктом чистого практического разума. Гарантией чистоты выступает отделение формы от содержания моральных предписаний. Специфичной для них является именно форма и

1 См.: Феномен универсальности в этике. Круглый стол // Этическая мысль. 2016. № 1. С. 146, 152–153 и др.

² Там же. С.159.

³ Кант И. Основы метафизики нравственности. – М.: Мысль, 1999. С. 181.

таковой выступает *универсальность*, т.е. всеобщность. Во всех нарушениях долга Кант видел исключение из закона в пользу склонности либо для себя, либо лишь для данного случая⁴. Подобная исключительность является основным проявлением безнравственности.

Но удалить исключительность из морали полностью не представляется возможным. Поскольку от своих склонностей человек избавиться не может, он останавливается на полпути между практическим принципом разума и своей максимой, вместо универсальности (*universalitas*) довольствуется общезначимостью (*generalitas*). Он идет на исключения, продолжая признавать значение принципа. Но, возможно, исключениям принадлежит в морали большая роль, чем демонстрация значимости правил. Косвенным признанием этой роли выступает протест ряда выдающихся личностей против ограничений, налагаемых на них расхожими моральными прописями. Восстание «против мнений света» – не такая уж редкая вещь.

Совсем не бесспорно и безоговорочное отождествление морали с разумностью. Будут ли другие разумные существа, напр., ангелы, подчинены тем же моральным принципам, что и смертные люди? Возможно, особенности человеческой природы, прежде всего, конечность и забота о продолжении рода, придает человеческой морали специфический колорит. И если так, то не влияет ли на мораль также и индивидуальное своеобразие человека – не только того, кто выбирает поступок, но и того, кому поступок адресован?

В последующем развитии этики кантовское возвеличивание универсальности как самой существенной характеристики морали критиковалось за свою односторонность, особенно философами феноменологической и экзистенциалистской ориентации. Николай Гартман, например, утверждал, что человек как личность «должен хотеть, чтобы помимо всякой общезначимости в его поведении было еще нечто собственное, что на его месте никто другой не должен был бы и не смог бы сделать. Если он отказывается от этого, то он тогда только винтик в механизме, замещаемый любым другим; его существование как личности напрасно, бессмысленно»⁵. Нравственность, по Гартману, есть нечто большее, чем следование универсальным нормам. Она не только объединяет людей, делая стереотипным их поведение, но и

⁴ См.: Там же. С. 200.

⁵ Гартман Н. Этика. — СПб.: Владимир Даль, 2002. С. 477.

способствует расширению многообразия человеческих позиций, защищает неповторимость индивидуального лица. Совмещение этих двух тенденций порождает серьезную этическую проблему. Существует ли грань, за которой стремление быть отличным от других становится безнравственностью, и если да, то где она пролегает? В конкретных случаях личность вынуждена сама полагать эту грань, вслушиваясь в голос собственной совести.

Универсальный прескриптивизм

Категорическим защитником универсальной характеристики морали выступает утилитаризм. Утилитарную этику И. Бентама, Дж.С. Милля, Б. Сиджвика и их современных последователей принято противопоставлять кантовскому деонтологизму. Но Ричард Хэар в своей концепции универсального прескриптивизма считает такое противопоставление неоправданным. Первая формулировка категорического императива «Поступай так, чтобы максима твоей воли могла иметь силу всеобщего закона» и правило Бентама, приводимое Миллем «Каждый должен считаться за одного и никто не может претендовать на большее» – состоят по Хэару, в близком родстве⁶. Пафос и того, и другого принципа состоит в отрицании исключительности. Нравственные требования распространяются на всех людей одинаково, не допуская чьих либо, в том числе, и моих привилегий. Как полагает Хэар, главными логическими свойствами моральных суждений выступает универсализуемость и прескриптивность. Первая говорит о том, что вынося не совместимые друг с другом моральные суждения о ситуациях, которые мы признаем идентичными в их универсальных дескриптивных свойствах, мы противоречим себе. Обладающие этим свойством суждения начинаются квантором общности и не содержат индивидуальных констант⁷. Прескриптивность – это свойство суждения быть основанием для действия⁸. Высказывая моральное суждение, субъект занимает определенную позицию по отношению к какой-то ситуации, рекомендует или осуждает некоторое действие, и эта позиция должна быть одинаковой для всех субъектов, оказывающихся в подобной ситуации⁹.

⁶ *Hare R.M. Moral Thinking, Its Levels, Method, and Point.* – Oxford: Clarendon Press, 1982. P. 4–5.

⁷ См.: Ibid. P. 59.

⁸ См.: Ibid. P. 21.

⁹ См.: Ibid. P. 42.

К этому аспекту своей утилитарной этики, который Хэар называет формальным и сходным с позицией Канта, он добавляет субстанциальный аспект, призванный обеспечить связь морального мышления с действительностью. Моральное мышление ориентировано не только на соблюдение правил собственной логики, но и на учет реальных предпочтений других людей, на конкретное своеобразие ситуации. Все предписания должны делаться со знанием фактов¹⁰. Согласно хэаровской версии утилитаризма, в нравственных суждениях универсальность логики соединяется с уникальностью жизненных ситуаций и индивидуальных предпочтений. Хэар находит компромисс между универсальностью и уникальностью в том, что универсальность («universality») отлична от общности («generality»). Правило, будучи универсальным, может делаться весьма специфическим, если вводить в него уточняющие указания. Правда, при этом оно перестает быть простым, но такова неизбежная плата за универсальность.

Данный подход выглядит достаточно убедительным, но мне видится немалый смысл и в той позиции, которую Хэар оставил безымянной, обозначил вопросом и кодовым номером «2.22», поставив ее рядом со своим универсальным прескриптивизмом как особую разновидность рационального недескриптивизма, не делающую ставку на универсальность¹¹. Такая этическая позиция допускает более значительную роль исключительности в морали, чем та, что предусмотрена этикой Хэара. Мораль порою требует от человека личного творчества, а именно, поиска таких решений, которые сугубо уникальны, не применимы ни к другой ситуации, ни к другому субъекту, ни к другому адресату.

Универсальная моральная грамматика

Особая версия взаимоотношения универсальных и партикулярных компонентов морали сложилась в рамках когнитивизма. Гильберт Харман, Джон Михаил, Марк Хаузер и др., опираясь на идеи генеративной грамматики Ноама Хомского, предложили концепцию «универсальной моральной грамматики» (УМГ) – набора врожденных принципов, которые управляют нашими нравственными суждениями. Эти принципы позволяют нам быстро судить о правильном и неправильном с моральной точки зрения и вместе с тем являются неосознаваемыми алгоритмами

¹⁰ См.: Ibid. P. 108.

¹¹ См.: *Hare R.M. Sorting out Ethics.* – Oxford: Clarendon Press, 1997. P. 42.

поведения. УМГ лежит в основе бессознательного анализа причин, прямых и побочных следствий поступков, дающего в итоге моральную оценку. Когда люди встречаются с нравственной проблемой, они неосознанно производят вычисление структурных дескрипций, которые позволяют определить дозволено или не дозволено действие¹². «Принципы, лежащие в основе справедливости и честности, могут походить на принципы грамматики, являясь сценарием, встроенным в нашу психику и действующим без участия сознания»¹³. Возможное отличие универсальной моральной грамматики от генеративной грамматики Хомского Хаузер усматривает в том, что понимание рабочих принципов моральной грамматики может повлиять на их практическое применение, тогда как знание генеративной грамматики не влияет на языковую практику¹⁴. Сама идея УМГ как основания «моральной компетенции» была навеяна аналогией Джона Ролза. «Полезно сравнить нашу проблему, – писал Ролз об основании чувства справедливости, – с проблемой описания ощущения грамматики в отношении предложений естественного языка. В этом случае цель заключается в том, чтобы охарактеризовать способность к распознаванию правильно построенных предложений с помощью явно сформулированных принципов, которые делают те же самые различия, что и говорящий на родном языке. Это предприятие, как известно, требует таких теоретических конструкций, которые заведомо выходят за пределы *ad hoc* предписаний нашего точного грамматического знания. Подобная ситуация возникает и в моральной теории... Правильное объяснение моральных способностей будет, наверняка, включать принципы и теоретические конструкции, которые выходят далеко за пределы норм и стандартов повседневной жизни»¹⁵. Следует отметить, что эта аналогия появилась у Ролза после консультаций с Харманом. Ее анализу посвящена докторская диссертация Михаила¹⁶. Харман обозначил универсальные принципы, которые лежат в основе интуитивных моральных суждений:

¹² См.: *Mikhail J. M. Universal Moral Grammar: Theory, Evidence and the Future* // *Trends in Cognitive Sciences*, 2007. Vol. 11. № 4. P. 144–145.

¹³ *Хаузер М.* Мораль и разум. Как природа создала наше универсальное чувство добра и зла. – М.: Дрофа, 2008. С. 146–147.

¹⁴ См.: там же. С. 234.

¹⁵ *Ролз Дж.* Теория справедливости. – Новосибирск: Изд-во НГУ, 1995. С. 53.

¹⁶ См.: *Mikhail J.M. Rawls' Linguistic Analogy: A Study of the «Generative Grammar» Model of Moral Theory Described by John Rawls in «A Theory of Justice»*. – Unpublished PhD, Ithaca: Cornell University, 2000.

1) принцип «двойного эффекта», который утверждает, что хуже совершить что-либо плохое как цель или как средство, чем вызвать это только как побочный эффект чего-то другого, совершаемого субъектом;

2) принцип приоритета негативных обязательств перед позитивными, по которому запреты обязывают сильнее, чем позитивные рекомендации;

3) сформулированный Джудит Томпсон *принцип отклонения*¹⁷, который определяет в качестве исключения из общего правила то, что субъекту дозволено причинять вред кому-то, чтобы спасти других, если ущерб переносится с большей на меньшую группу.

Первый из названных принципов является выражением весьма рафинированного морального сознания. Его суть состоит в том, что в определенных условиях морально допустимым является действие, которое имеет двойной результат: положительный и отрицательный. Большинство авторов сходится в том, что таких условий четыре, но формулируются эти условия с небольшими нюансами. Во-первых, действие само по себе должно быть нравственно положительным или, по крайней мере, безразличным. Во-вторых, субъект действия не производит негативный результат, а только допускает его появление. В-третьих, положительный результат вызывается самим действием непосредственно, а не его отрицательным результатом. В-четвертых, положительный результат достаточно значителен, чтобы компенсировать допущение отрицательного результата¹⁸. Если воспользоваться излюбленным примером сторонников УМГ, спасти пять пешеходов (положительный результат) ценой гибели одного (отрицательный результат) допустимо при тех условиях, что (1) перевод стрелки трамвайных путей сам по себе есть безразличное действие в отличие, например от столкновения на рельсы массивного человека, оказавшегося случайным зрителем; (2) переводящий стрелку не убивал жертву, а только допустил ее смерть; (3) спасение пяти пешеходов обеспечивается переводом стрелки, а не гибелью одиночного пешехода; (4) спасение пяти лиц настолько значительно, что может компенсировать гибель одного. Принцип отклонения Томпсон можно трактовать как частный случай принципа двойного эффекта, образуемый условием (4).

¹⁷ См.: Thomson J.J. Killing, Letting Die, and the Trolley Problem // Monist, 1976. Vol. 59. P. 208–209.

¹⁸ См.: Mikhail J.M. Rawls' Linguistic Analogy. P. 160.

Все эти принципы являются частью УМГ. По Харману, сюда же входит принцип, запрещающий убивать членов собственной группы, а конкретные границы группы выступают параметром, варьирующим в разных культурах¹⁹. У Михаила УМГ содержит принцип, запрещающий умышленное причинение вреда, а принцип «двойного эффекта» развернут как дозволенность причинения ущерба, которое имеет и плохие и хорошие результаты, если данное действие не является непосредственным намерением, если хорошие, а не плохие результаты являются непосредственным намерением, если хорошие результаты значительно превосходят плохие, и если никакая более предпочтительная моральная альтернатива недоступна²⁰. В том, что эти принципы выражают специфику морали, нет сомнений. Есть серьезные основания сомневаться в том, что они являются врожденными.

В качестве одного из доказательств существования УМГ используется феномен «нравственной бессловесности», обнаруженный Джонатаном Хейдтом. Суть феномена в том, что люди часто не могут рационально обосновать собственные моральные убеждения. Они твердо убеждены, напр., что инцест аморален, но не могут объяснить почему²¹. Сторонники УМГ считают, что здесь действуют бессознательные принципы. Сам Хейдт объясняет этот феномен иначе: моделью «дуального процесса». Интуитивные операции, лежащие в основе моральных суждений, с его точки зрения, обособлены от эксплицитных обоснований *ad hoc*, которые выступают не каузальными факторами, а апологией уже принятых решений – своего рода рациональным хвостом, которым виляет эмоциональная собака²². Из первичности эмоций по отношению к рациональным доводам не следует, что моральная оценка покоится на врожденных универсальных принципах. Основания для безусловного осуждения инцеста могут быть заложены в процессе социализации под давлением общественного мнения, а то, что в различных культурах запрет на инцест имеет разную конфигурацию, служит подтверждением этому. Врожденными являются более элементарные эмоциональные реакции на одобрение или осуждение ближайшего окружения, выраженное словесно или мимикой. На этих реакциях и конструируется мо-

¹⁹ См.: *Harman G. Explaining Value and Other Essays in Moral Philosophy*. – Oxford: Oxford University Press, 2000. P. 224–225.

²⁰ См.: *Mikhail J.M. Universal Moral Grammar*. P. 145.

²¹ См.: *Haidt J. The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment* // *Psychological Review*, 2001. Vol. 108. № 4. P. 817.

²² См.: *Ibid.* P. 819–820.

раль, в том числе, и те принципы, которые отнесены к УМГ. Сам процесс конструирования скрыт от рядового морального субъекта, чем и объясняется феномен «нравственной бессловесности».

Не у всех исследователей идея УМГ вызывает одинаковый энтузиазм. Лингвистическую аналогию Ролза критиковали Р. Хэар, Т. Нагель, П. Сингер и др. Французские ученые Э. Дюпу и П. Жакоб доказывают, что формальные грамматические понятия имеют ограниченную ценность для изучения моральных суждений, различий и индивидуального развития. Моральные различия, напр., нельзя объяснить как факториальную комбинацию параметров бинарного характера. Они представляют собой разные предпочтения тех или иных универсальных моральных ценностей²³. Это действительно так, но не это главное. То, что выделяется в качестве принципов УМГ, на самом деле является основоположениями нравственности, если угодно, законами логики морального мышления. Но это еще не свидетельствует об их врожденности. Для их применения необходимо уже владеть пропозициональным языком, чтобы разделять цели, средства и побочные эффекты, отличать запрет от предписания и т.д. Отсюда следует, что принципы УМГ не могут быть независимыми от грамматических форм, а располагаются, по крайней мере, на один порядок выше их. Весьма вероятно, нравственные принципы супервентны²⁴ по отношению к грамматическим и логическим принципам, а не являются вполне самостоятельными модулями человеческой психики.

Концепция УМГ интересна для нас тем, что выделенные ею принципы вставляют исключения из правил в саму структуру морального мышления. Уже по одному их названию видно, что они обеспечивают универсальное содержание морали, но функционируют только с учетом параметров, которые определяют вариативность нравственных требований. Признание универсальных моральных принципов не мешает Г. Харману, напр., исповедовать этический релятивизм и скептицизм. Все дело в том, что весомее в морали: принципы или параметры. Перенос акцента на параметры сдвигает этическую теорию в сторону партикуля-

²³ См.: Dupoux E., Jacob P. Universal Moral Grammar: a Critical Appraisal // Trends in Cognitive Sciences, 2007. Vol. 11. № 9. P. 373, 377.

²⁴ Понятие супервентности введено в этику Р. Хэаром (воспринявшим его от Дж.Э. Мура) для объяснения связи между моральными и неморальными свойствами (см., напр., Hare R.M. Sorting out Ethics. P. 21). Основными характеристиками этой связи являются зависимость, ковариантность и несводимость.

ризма, акцентирование принципов подчеркивает универсальный характер морали.

Принципы УМГ – это принципы работы морального мышления. Чтобы пользоваться ими, субъект должен обладать развитыми ментальными способностями: отчетливо формулировать цель и подбирать средства ее достижения, предвидеть последствия собственных действий и сопоставлять значимость различных вариантов, осознавать различие между предвидимыми и интенциональными действиями, одним словом, адекватно включаться в нормативный порядок. Без индивидуального опыта тут никак не обойтись. Даже владение вполне развитым пропозициональным языком не гарантирует наличия моральных компетенций. В особенности, это касается того принципа, который Михаил называет «пятым моральным постулатом»: «Жизнь одного лица столь же ценна, как и жизнь другого»²⁵. Если этот постулат, сходный с содержанием правила Бенхема, является неотъемлемой составной частью универсальной моральной грамматики, то мы вынуждены констатировать, что эта грамматика формируется намного позже пропозиционального языка. Оценивая концепцию УМГ в целом, следует отметить, что более корректно вести речь не о моральной грамматике, а о логике морального мышления, как то делает Хэар, поскольку грамматика – это только языковое выражение логики.

От партикуляризма к универсальности и обратно

Наряду с языком и вместе с ним мораль стала величайшим творением человечества. Именно она возвысила вид *Homo sapiens sapiens* над всеми остальными биологическими видами, в том числе, над теми, которые принадлежат к семейству гоминид. Главным средством других видов в борьбе за существование было размножение. Человек добавил к этому кардинальному свойству всего живого нечто принципиально иное. Он перенес акцент с заботы о количестве себе подобных, на заботу о качестве связи с теми, кто уже существует и действует бок о бок.

В основу этого нового отношения была положена обоюдность, наличествующая у многих млекопитающих. Она предполагает приблизительное соответствие между акцией и реакцией, действием и ответным действием. Всякий психический субъект выстраивает свое поведение по отношению к другим, руководству-

²⁵ *Mikhail J.M. Rawls' Linguistic Analogy*. P. 168.

ясь тем, что он ожидает от них. С тем, от кого исходит угроза, он ведет себя совершенно иначе, нежели с тем, кто может быть источником пользы или удовольствия. Способность различать тех, кто может отнять пищу, ранить или убить, и тех, кто может помочь, поддержать, поделиться пищей, является одной из самых жизненно важных способностей. Деление на врагов и друзей, чужих и своих наблюдается во всех или почти всех биологических сообществах. Но не с этого деления, по нашему убеждению, начинается мораль. У ее истоков находится догадка, прозрение, открытие, что на поведение других можно влиять собственным поведением. Оказывается, есть способы делать врагов друзьями, чужих своими. Спектр этих способов обширен и простирается от реальной помощи до словесного одобрения. Помощь и одобрение эффективны по отношению к тем, кто не является ни врагом, ни другом. По отношению к врагу такие формы представляются странными, чересчур эксцентричными. Здесь уместны менее радикальные формы: уступка, возмещение материального ущерба или извинение, признание собственной вины.

Само появление лингвистической аналогии указывает на то, что между моралью и языком существует глубокая, до конца не проясненная связь. Конструирование языка сыграло кардинальную роль в расширении способов влияния на поведение других. Возможно, как раз в этом и заключалось предназначение речевой коммуникации в момент ее возникновения. Речь позволяет более или менее точно сформулировать свои ожидания относительно другого. Она облекает эти ожидания в форму приказа, просьбы, обещания или совета. Какое-то время эти речевые акты носили совершенно конкретный характер. Ими вполне однозначно указывалось действие, которого требовали, просили и т.д. Они предполагали самую минимальную свободу выбора со стороны того, к кому были обращены, а именно, совершать данное действие или нет. Такая свобода редко бывает чистым произволом, т.е. исключительно результатом случая. Принятие или отрицание предписания определяется, как правило, соответствием или несоответствием собственным интересам адресатов, за исключением сравнительно редких случаев простого внушения. Параллельно с формированием языкового синтаксиса осуществляется переход от предельно конкретных советов к обобщенным правилам поведения.

Ответ на вопрос, что в этом сложном процессе первично: возникновение правильного поведения или правильного употребления языка, мораль или грамматика, — не лежит на поверхности. Чему наши предки научились раньше: складыванию слов в пред-

ложения или связной линии поведения? И для того, и для другого требуется способность совершать последовательные ментальные операции. Выстроить связную линию поведения можно только на основе рационального мышления. Последнее является логикопонятийным, поэтому неотделимо от языка. Для развития техники, возможно, пространственно-образное мышление играет решающую роль, но в развитии морали как отношения человека к человеку на первом месте стоит вербальное мышление. Вывод о том, что умению выстраивать отношения между людьми в обществе предшествует умение связывать слова в предложения, представляется более вероятным. Но еще более вероятно, что эти умения складываются рука об руку друг с другом. Развитие языка никоим образом не могло быть самоцелью. Правильно говорить важно для того, чтобы тебя правильно поняли, а взаимопонимание необходимо для согласования действий. Но для морали недостаточно, чтобы действия были последовательными: не подрывали, а дополняли друг друга. Необходимо нечто совершенно особое – готовность воспринимать цели другого как свои собственные цели, воспринимать другого как своего, а не чужого, друга, а не врага. Для этого язык служит средством, а не целью. Цель здесь универсальна, а средство во многом партикулярно. Дивергенция языков отчасти носила намеренный характер – преследовала цель объединить своих и противопоставить их чужим.

Из речевых способов регуляции поведения путем их закрепления и обобщения постепенно складывается нормативный порядок. Поведение людей подчиняется неписанным правилам. От них ждут определенных действий, одобряют, если ожидания сбываются, осуждают и наказывают, если нет. Подобно тому, как синтаксические правила определяют связь слов в предложении, моральные правила устанавливают связь между интересами субъекта и интересами других людей. Они предписывают находить и совершать такие поступки, в которых собственные интересы в той или иной степени совмещались бы с интересами других. То обстоятельство, что степень совмещения может быть разной, представляется достаточно важным. Первобытный охотник должен делиться своей добычей с членами общины в равных долях или оставлять себе лишь малую толику, а то и вовсе довольствоваться одною славой искусного добытчика.

Можно предположить, что первоначально нормативный порядок мыслился как непреложный. Правила поведения должны были действовать подобно физическим законам. Непреложность правил обеспечивалась чрезвычайной жесткостью санкций. На-

рушения безоговорочно осуждались общественным мнением и беспощадно карались изгнанием из сообщества или смертью (иногда вторая является естественным следствием первого). Первобытные табу и некоторые религиозные запреты выступают наглядным примером такой непреложности. Жесткость и безотлагательность санкций способствовали тому, что правила становились органичной частью ментального аппарата индивида, его «я». Страх наказания, порождаемый их нарушением, заменяется негативным переживанием, напрямую не связанным с ожиданием кары. Это зародыш будущего чувства вины или угрызений совести. Правила поведения не врожденны. С рождением приобретает способность реагировать на нарушения правил негативно, а на соблюдение их – с удовлетворением. Но знание самих правил и тем более ситуаций, допускающих исключения из них, дается только в опыте.

Допустимость исключений из правила, естественно, появляется позже, чем сами правила. Она является результатом растущего понимания сложности реальных отношений. Здесь действует та же эволюционная логика, которая ведет к замене стереотипных, жестко фиксированных механизмов поведения произвольным выбором различных способов действия. Однозначное реагирование эффективно работает в многократно повторяющихся ситуациях; там же, где ситуации быстро и сильно изменяются, необходима поведенческая гибкость. Эта необходимость детерминирована двумя взаимосвязанными факторами: ростом числа индивидуальных взаимодействий и их разнообразия. Они размывают первоначально четкую систему доминирования и подчинения. При однозначной линейной схеме каждый субъект знает, когда надо уступить притязаниям другого, а когда проявить твердость в навязывании собственных притязаний. Но если взаимодействовать приходится со многими субъектами, по разным поводам и в различных контекстах, то одни и те же приемы не подходят. Успеха добивается тот, кто может идти на компромисс: в чем-то уступать, а на чем-то настаивать; иногда пресекать враждебные посягательства, иногда прощать их, оставлять без внимания. Нормативный порядок, стихийно складывающийся в отношениях между членами сообщества, определяет границы, в которых удовлетворение собственных потребностей совместимо с потребностями других членов. На своеобразие этого порядка влияет множество социокультурных факторов, поэтому он значительно варьирует в зависимости от места и времени. Однако в нем имеется некое инвариантное содержание. Самая общая его суть сводится к тому,

говоря образно-мифологически, что слишком сильно удаляясь от Харибды, можно попасть в пасть Скиллы. Спектр противоречий, которые приходится разрешать людям, живущим в сообществе, примерно одинаков в различных хронотопах, поскольку напрямую связан с сущностными характеристиками человеческой природы и человеческой ситуации. В него входят противоречия между стремлением к самосохранению и заботой о продолжении рода (размножении), между сосредоточением в себе и внешней экспансией, между автономией и открытостью посторонним влияниям и др. Стремление найти «золотую середину» между противоположными тенденциями как раз и является той инвариантной основой, на которой развивается универсальное содержание нормативного порядка и морали как его существенной части.

Универсальное и партикулярное в морали не составляют двух изолированных рубрик, но даны в сложном единстве. В самой нравственности есть не сразу и не всегда замечаемое противоречие. С одной стороны, вследствие своей универсальности мораль запрещает субъекту ставить себя в привилегированное, исключительное положение. С другой стороны, она должна предоставлять определенные преимущества тому, кто ей следует – иначе у него не будет мотивации быть моральным. Это необязательно будут преимущества материального плана: экономические, политические или социальные выгоды. Это может быть просто более высокая репутация в глазах общественного мнения или даже только сознание собственного духовного превосходства, личного достоинства. Указанная двойственность морали создает почву для конфликта норм и ценностей. Призывая людей к сотрудничеству, мораль не исключает соперничества между ними. Более того, она предписывает соперничество, только иного порядка – как состязание духовных ценностей. Почти на всем протяжении человеческой истории чрезвычайно высоко ценились, с одной стороны, люди, показавшие отменные бойцовские качества – герои сражений, победоносные воины; а с другой стороны, те, кто своими созидательными действиями способствуют благу ближних.

Эта особенность реальной морали – повышенная чувствительность к благополучию своих – существенно ограничивает ее универсальность. Границы исторически подвижны. Они расширяются от локальной общины до нации и интернациональных объединений, – но не исчезает даже в отдаленной перспективе. Трудно вообразить себе такое состояние человечества, когда универсальность полностью вытеснит всякую партикулярность, когда люди не будут признавать в отношениях между собой ни-

каких релевантных различий, когда теряет значение родство, товарищество, национальная принадлежность.

Кажется, что спасительный путь между Скиллой и Харибдой только один. Но это иллюзия. Единственность пути была бы более реальной, если бы опасностей существовало только две. Тогда правильно, т.е. с наименьшим риском, двигаться можно было бы, держась на одинаковом расстоянии от каждой из них. Наличие множества опасностей, к тому же разной силы и актуальности, исключает возможность точных, однозначных рецептов. Нередко успеха добивается не тот, кто идет тщательно выверенным путем, сведя к минимуму риск, а тот, кто ставит на карту все, не бежит от опасности, а идет ей навстречу. Для рискованных действий не может быть рецептов, равно как не годится в качестве рецепта предписание: «Всегда иди на риск». Когда уместен риск, а когда необходима осторожность, диктуется своеобразием ситуаций, стало быть, предполагает творческое отношение к действительности. Истина «Безумство храбрых – вот мудрость жизни» не безусловна. Иногда такое безумство – просто безумство, а мудрость заключается в умении трезво оценить опасность и выбрать наилучшую из возможных модальностей поведения. В некоторых ситуациях бесшабашная отвага неоправданна и недопустима. Это, прежде всего, те ситуации, когда на кон ставятся жизненно важные интересы других: их состояние, здоровье или сама жизнь.

Идя на риск, личность выходит из границ долга в область *сверхдолжного*. Это такие действия, совершение которых похвально, а несовершение – допустимо. Человек обязан заботиться о благополучии своих детей, но он не обязан уделять этой заботе все свое время и все свои силы. Сверхдолжное не может быть предметом универсальных предписаний. Оно предоставлено собственному выбору субъекта и зависит от его физического здоровья, умений, степени сознательности и нравственного совершенства. Этот выбор предполагает некоторое превышение требований справедливости, готовность жертвовать своими законными интересами ради интересов другого человека. Есть, собственно, только одно общее ограничение для сверхдолжных действий: они не должны влечь за собой нарушение обязанностей перед третьими лицами, т.е. могут превышать требования справедливости, но не нарушать их.

Динамичность общественных процессов имеет в качестве обратной своей стороны непредсказуемость последствий вмешательства в них, вследствие чего повышается степень риска. Появление непредсказуемых ситуаций требует способности бы-

стро перестраиваться по ходу действия. Оптимальная нравственная позиция не может быть предписана заранее. Она формируется как встречное движение двух или большего числа субъектов в диалоге или полилоге между ними. Способность быть открытым для такого диалога не менее важна и продуктивна, чем твердость в продвижении собственного интереса. Здесь решающее значение имеет не законосообразность максимы, на которой настаивал Кант, и не универсальный прескриптивизм, что подчеркивал Хэар, а нравственное творчество всех участников ситуации.

Понять логику движения нравственной жизни нельзя, если сосредоточиться только на индивидуальном решении субъекта. Определяя линию поведения, субъект, конечно, исходит из своих представлений о том, что является законосообразным и каковы предпочтения других людей. Однако сложность заключается в том, что у него имеется естественная и, пожалуй, неистребимая тенденция видеть законосообразность сквозь призму собственного интереса. Этой тенденции он вполне может и не осознавать. Но человеку очень трудно быть беспристрастным, даже если тенденция доходит до сознания. Даже в том случае, когда субъект судит о поведении двух совершенно не связанных с ним лиц, нет гарантии, что он судит не предвзято, что какие-то едва заметные предпочтения не влияют на его оценку. Указанная субъективность нейтрализуется только в прямом взаимодействии заинтересованных лиц, да и то лишь частично. В нем совмещаются разные точки зрения, а пристрастность участников приводится к некоему общему знаменателю. Именно в подобном диалоге происходит творческое формирование и развитие нормативного порядка.

Список литературы

- Гартман Н. Этика. — СПб.: Владимир Даль, 2002. 707 с.
- Кант И. Основы метафизики нравственности. — М.: Мысль, 1999. С. 156–264.
- Милль Дж. С. Утилитаризм / Пер. с англ. А.С. Земерова. — Ростов-на-Дону: Донской издательский дом, 2013. 239 с.
- Ролз Дж. Теория справедливости. — Новосибирск: Изд-во НГУ, 1995. 507 с.
- Феномен универсальности в этике. Круглый стол // Этическая мысль. 2016. № 1. С. 144–173.
- Хаузер М. Мораль и разум. Как природа создала наше универсальное чувство добра и зла. — М.: Дрофа, 2008. 639 с.
- Dipoux E., Jacob P. Universal Moral Grammar: a Critical Appraisal // Trends in Cognitive Sciences. 2007. Vol.11. No. 9. P. 373–378.

Haidt J. The Emotional Dog and Its Rational Tail: A Social Intuitionist Approach to Moral Judgment // *Psychological Review*. 2001. Vol. 108. № 4. P. 814–834.

Hare R.M. Moral Thinking, Its Levels, Method, and Point. – Oxford: Clarendon Press, 1982. 242 p.

Hare R.M. Sorting out Ethics. – Oxford: Clarendon Press, 1997. 191 p.

Harman G. Explaining Value and Other Essays in Moral Philosophy. – Oxford: Oxford University Press, 2000. 238 p.

Mikhail J. M. Rawls' Linguistic Analogy: A Study of the 'Generative Grammar' Model of Moral Theory Described by John Rawls in 'A Theory of Justice'. – Unpublished PhD, Ithaca: Cornell University, 2000. 375 p.

Mikhail J. M. Universal Moral Grammar: Theory, Evidence and the Future // *Trends in Cognitive Sciences*. 2007. Vol.11. № 4. P. 143–152.

Thomson J.J. Killing, Letting Die, and the Trolley Problem // *Monist*. 1976. Vol. 59. P. 204–217.

The Phenomenon of Exclusivity in Morality

Anatoliy Skripnik – Higher Doctorate (Habilitation) in Philosophy, Professor, Head of the Department of Philosophy and History, Sarov Physics and Technical Institute (National Nuclear Research University, MEPhI); e-mail: sapsarov@yandex.ru.

Abstract

Both Kantian and utilitarian ethics consider the universality as the essential characteristic of morality. A similar position is taken by the conception of universal moral grammar. A special attention should be paid to the aspect of universality that opposes exclusivity. The peculiarity of the human situation is that morality arises at the crossroads between universality and uniqueness, mental structures common to all people and the unique life experience of the individual. Morality is universally normative, but its normativity is limited. Universal moral rules cannot function effectively without exception. Otherwise, morality is closed in itself and loses its connection with reality. The main factors limiting universality and justifying exclusivity are: dynamics of social and historical processes, diversity of individual opportunities and life situations, conflict of moral norms and values, existence of a vast area of beyond the deontological, in which the role of moral creativity is particularly large. Historically, morality develops in the direction of growth of universality, but never exhausted by it only.

Keywords: universality, exclusiveness, categorical imperative, universal prescriptivism, universal moral grammar, Rawls' linguistic analogy, normative order.

Универсальность морали как ее единственность¹

Максимов Леонид Владимирович – доктор философских наук, профессор, ведущий научный сотрудник Института философии РАН; эл. почта: lemax14@list.ru.

Аннотация

В статье показано, что идея универсальности морали фактически основана на представлении о ее единственности в качестве комплекса специфических норм и правил, устойчиво сохраняющих свою идентичность в разных культурах и в разные эпохи. Такова позиция этического монизма в его противостоянии с плюрализмом, признающим эмпирически очевидную множественность несовместимых, противоречивых моральных установлений и мотивов. Монистическая концепция в философии морали представлена двумя принципиально разными методологически-мировоззренческими подходами – метафизическим и натуралистским. Оба они сходятся в том, что феноменологическое разнообразие морали не подрывает концепцию ее единственности. При этом метафизический монизм, пренебрегая эмпирическими данными, усматривает единственность морали в трансцендентальной объективности нравственного закона, постигаемого разумом или интуицией, тогда как для натуралистского подхода характерен критический анализ самой моральной эмпирии, позволяющий выявить специфические признаки, которые объединяют этот разнородный материал в единое целое. В статье приводятся аргументы в пользу правомерности и продуктивности такого подхода.

Ключевые слова: мораль, этос, этика, универсальность, единственность и множественность, объективность, универсализм и партикуляризм, монизм и плюрализм, метафизика и натурализм.

Является ли универсальность сущностным признаком морали? Необходимым условием аргументированного ответа на этот вопрос является уточнение его смысла, поскольку, как справедливо отметил Р.Г. Апресян, «понятие универсальности наполня-

¹ Данная статья представляет собой частично измененную и дополненную версию ранее опубликованной статьи «Мораль в единственном числе» (Этическая мысль / Ред. А.А. Гусейнов. Вып. 14. – М.: ИФ РАН, 2014. С. 5–24).

ется определенным содержанием в соответствии с концепцией морали, в рамках которой оно развивается»². Кроме того, при ответе необходимо учитывать, какая из «ипостасей» сложного, многоликого феномена морали рассматривается в аспекте ее предполагаемой универсальности.

В работах, посвященных этой теме, речь идет, как правило, о морали как системе особого рода ценностей и регулятивных норм, причем в зависимости от того, какой из названных модусов морали автор той или иной работы считает более точным выражением специфики этого феномена, характеристика универсальности прилагается лишь к одной из этих двух форм выражения моральных позиций, т.е. либо к ценностным (оценочным), либо к нормативным (императивным) суждениям. Такое разграничение идет в русле традиционной оппозиции аксиологических и деонтологических учений, однако со временем в этической литературе утвердилось представление о единстве и взаимозаменяемости суждений добра и долга в соответствующих контекстах, что делает излишним при анализе универсальности морали делать выбор между оценками и императивами. Впрочем, если исходить из известного принципа «экономии мышления» (предполагающего, в частности, элиминацию избыточной терминологии), было бы все же уместно взять в качестве объекта анализа только один из этих модусов. Императивы в этой роли более органичны, поскольку мораль в целом ассоциируется преимущественно с ее регулятивной функцией, с *прескриптивной* интенцией всех ее прокламаций – как оценочных, так и императивных; при этом императивные суждения выражают эту общую моральную интенцию не косвенно, как оценочные, а непосредственно, напрямую – в виде *требований*. Кроме того, в этическом лексиконе достаточно прочно закрепилось метафорически-обобщенное «императивное» словосочетание «нравственный закон», обозначающее моральность как таковую, независимо от ее модусов. Далее под универсальностью *морали* я буду иметь в виду универсальность *моральных императивов*, требований, воплощенных в «нравственном законе», моральных нормах и мотивах долга (взятых в их содержательной и интенционально-побудительной специфике).

Универсальность (всеобщность) морали часто трактуется в литературе как *родовое* понятие по отношению к его логически

² Апресян Р.Г. Феномен универсальности в этике: формы концептуализации // Вопросы философии. 2016. № 8. С. 79.

возможным *видам*: общеадресованности и общезначимости (или общепризнанности), и именно отстаивание реальности этих характеристик морали кладется в основу концепции этического *универсализма* в его противостоянии *партикуляризму*. Однако адресованность моральных требований *всем* людям (как и вообще всем условно полагаемым «разумным существам»), а также значимость этих посланий для *всех* (т.е. их признанность *всеми*) – это преимущественно *функционально-коммуникативные* признаки морали; сама же возможность существования и реализации такого рода функций обеспечивается наличием других – *субстанциальных* свойств, присущих этому духовному феномену. Одно из таких свойств – непротиворечивое содержательное и интенциональное *единство* принципов и норм, образующих *единственную*, безальтернативную, одинаковую для всех, целостную систему морали. Условием ее единственности, в свою очередь, является «надсубъектность» (и в *этом* смысле – объективность) как содержания моральных предписаний, так и источника их вменения субъекту. Признание же всецелой *субъективности* и (или) *множественности* «моралей» обесмысливает саму идею моральной универсальности (в любой модификации этой идеи). Если мораль не является содержательно и интенционально единой (и тем самым *единственной*, т.е. одной и той же для всех ее субъектов и объектов), и если нравственный закон не воспринимается субъектами морали в его *объективном* статусе, то нет оснований приписывать ему «общеадресованность» и «общезначимость». Очевидно, именно поэтому спор между универсализмом и партикуляризмом в этике нередко переходит в дискуссию между объективизмом и субъективизмом, монизмом и плюрализмом, а также абсолютизмом и релятивизмом, т.е. концепциями, защищающими или опровергающими наличие у морали тех свойств, которые в совокупности и составляют специфику соответственно универсальности или партикулярности нравственного закона.

Традиционные многовековые споры на эту тему в значительной мере обусловлены глубокими расхождениями между мировоззренческими, методологическими установками их участников, главным образом – между метафизическим трансцендентализмом и эмпирически-ориентированным натурализмом. Через призму этого противостояния двух фундаментально различных философских подходов в статье далее рассматривается проблема универсальности морали в аспекте ее «единственности», т.е. содержательного и интенционального единства и уникальности ее основоположений, а также показывается, что

концепция этического монизма может быть обоснована без использования спекулятивно-метафизических конструкций, с опорой исключительно на научно-детерминистическое исследование морального феномена в эмпирической данности его индивидуально- и социально-психологических механизмов и предметно-содержательной направленности.

Моральный монизм: метафизическая и натуралистическая версии

Существует ли единая, общая для всех (и в этом смысле единственная) мораль? Или же имеется много разных «моралей»?

Сторонники морального *плюрализма* ссылаются на очевидные факты многообразия и изменчивости регулятивных норм, кодексов, обычаев, нравов, сложившихся в разных культурах и в разные исторические периоды, полагая, что все это непосредственно и убедительно свидетельствует о множественности «моралей». С точки зрения морального *монизма*, указанные факты не противоречат концепции единственности морали. Монизм в его классической – *трансценденталистской* – версии отстаивает идею *объективности* моральных идеалов и норм (объективности в онтологическом или логико-эпистемологическом смысле), т.е. их независимости от субъективных установлений, решений и предпочтений и от различных эмпирически-случайных факторов; объективность морали как раз и означает ее единственность: подобно законам мироздания, нормы морали абсолютны и неизменны, они не могут быть иными, чем они есть. Поэтому эмпирически данное многообразие ценностных ориентиров и форм поведения не есть показатель *действительного* морального плюрализма: субъективно-случайные отклонения, искажения подлинной, единственно сущей, объективной морали, данной свыше или производной от «чистого разума», не разрушают объективных моральных идеалов и норм, они остаются незыблемыми и едиными.

Другая версия *монизма* (которую можно назвать «*натуралистической*»), отвергая идею трансцендентального единства морали, усматривает это единство в *фактической общезначимости, общепринятости* стихийно («естественно») сложившихся в человеческом обществе фундаментальных моральных принципов и норм, а также в особом социально-психологическом механизме их бытия и функционирования. Формирование этого единого феномена морали обусловлено объективными факторами: реаль-

ным единством человеческой природы и потребностью в таких регулятивных нормах и ценностях, которые способствуют выживанию и сплочению развитых сообществ с усложнившейся структурой (исторической точкой отсчета, внешним симптомом сформировавшегося морального феномена может служить его осознание – еще не вполне адекватное – в виде известного «золотого правила»). Моральная разногласица рассматривается при таком подходе не как отклонение от единых моральных ценностей, а как следствие многообразия и противоречивости жизненных ситуаций, в условиях (и по поводу) которых выносятся моральные вердикты.

За спорами между моральным монизмом и плюрализмом стоит, очевидно, не столько поиск и обоснование теоретической истины, сколько защита определенной ценностной позиции. Действительно, по мнению большинства «монистов», признание реальной множественности (и «равноправия») несовместимых принципов или кодексов морали лишает любые моральные требования безусловной обязательности, ведет к релятивизму и вообще снижает действенность, практическую значимость этой сферы регулирования человеческих отношений. Однако многие приверженцы морального плюрализма как раз усматривают в многообразии ценностей нечто положительное: констатируя наличие у людей разных (часто противоречащих друг другу) моральных ценностных установок и отрицая существование объективного критерия, позволяющего отличить «единственно правильные» ценности от «неправильных», они основывают на этом признание права людей исповедовать разные моральные ценности и строить в соответствии с ними свою жизнь, – при условии, что они уважают такие же права других людей³. Эта позитивная модель жизнеустройства противопоставляется моральному монизму, который, по мнению сторонников плюрализма, канонизирует некие абстрактные моральные формулы без учета реальной, многоликой жизненной конкретики, что может обернуться аморальными (с позиций самой же «единственной» морали) следствиями. Эту точку зрения в метафорически-афористической

³ В современной англоязычной литературе моральный плюрализм как *теоретическую* позицию, констатирующую существование множества моральных ценностей, нередко отличают от «политического плюрализма» как *либерализма*, требующего толерантного отношения к ценностям разных социальных групп. – См., напр.: *Mason, E. Value Pluralism // The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition) / Ed. E.N. Zalta, URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/value-pluralism/> (дата обращения: 03.07.2018).

форме выразил современный французский писатель-сюрреалист Ролан Топор: «Когда мораль в единственном числе, она глубоко аморальна»⁴.

Однако дурные последствия, реальные или мнимые, которые могла бы повлечь за собой солидаризация с моральным монизмом или плюрализмом, сами по себе нисколько не свидетельствуют об истинности или ложности соответствующих теоретических концепций; необходимым предварительным условием для вынесения одобрительной или осудительной оценки этих концепций и для признания их истинными или ложными является их экспликация, т.е. уточнение самого предмета спора, выявление реальных, а не кажущихся расхождений между моральным монизмом и плюрализмом.

Действительно ли тот, кто говорит о единственности морали, и тот, кто признает существование множества «моралей», вкладывают в понятие морали одно и то же содержание? И одинаково ли трактуются спорящими сторонами понятийные оппозиции «единство» и «множество», «единообразие» и «многообразие»? Подлинно концептуальное противостояние, полемика по существу имеет место лишь в том случае, если оппоненты дают разные ответы на один и тот же, одинаково понимаемый ими вопрос. Очень часто, однако, ответы разнятся только потому, что формально единый (в его словесном облачении) исходный вопрос интерпретируется по-разному, из-за чего теоретическая полемика теряет смысл. Поэтому сближение позиций уже на уровне постановки проблемы с большой долей вероятности может привести к конвергенции или даже к полному согласию сторон также и на уровне ее решения. Реализации этой перспективы должен способствовать критический анализ основных понятий, используемых в соответствующем полемическом дискурсе.

Понятие морали в контексте противостояния этического монизма и плюрализма

Отстаивание идеи фактического (эмпирически данного) единства и единственности морали в полемике как с трансцендентально-объективистским монизмом, так и с натуралистическим плюрализмом весьма важно и поучительно для философии морали, поскольку эта полемика стимулирует рефлексию по поводу самого понятия морали, его соотношения с понятиями эти-

⁴ Топор Р. Принцесса Ангина. – М.: Самокат, 2007. С. 207.

ки, нравов, обычаев, заставляет выдвигать и обосновывать новые концепции, описывающие и объясняющие феномен морали, его происхождение и функции.

Одна из ошибок этического плюрализма – это полное либо частичное игнорирование специфики моральных ценностей, чрезмерно широкое понимание морали, в результате чего действительное многообразие «этосов», т.е. обычаев и нравов, включающих в себя разные – отнюдь не только моральные – ценностные установки, выглядит как многообразие собственно моральных норм. Именно ссылка на историческую и культурную вариативность этоса является для многих философов главным доводом против признания единства морали⁵. «Этосы» могут очень сильно различаться даже в том случае, если моральные кодексы в сопоставляемых сообществах совершенно одинаковы по содержанию, по набору моральных принципов и норм. Чем же в таком случае обусловлено разнообразие этосов? Очевидно, разным ассортиментом *внеморальных* норм и правил, конкурирующих с моральными; разным «удельным весом» одних и тех же норм в разных сообществах; разным истолкованием (в силу различия культур) одних и тех же ситуаций, подпадающих под эти нормы и т.д. Если же теоретически выделить из широкой сферы обычаев и нравов собственно моральную составляющую, то обнаружится, что моральная разноглосица вовсе не так значительна, как это представляется при поверхностном, синкретичном подходе. Тем не менее она все же имеет место, ибо моральные принципы и нормы – это не трансцендентные абсолюты, они тоже подвержены флуктуациям в социальном пространстве и времени, хотя и не в столь широком диапазоне, как нравы.

Определить мораль как особый ценностно-нормативный феномен человеческого духа – значит отличить его от других, *внеморальных* духовных феноменов, – отличить как по содержанию (предметной направленности) ценностных позиций и норм, так и по характеру их интенциональности (побудительной силы, мотивации). К осознанию специфичности морального феноме-

⁵ Вот некоторые высказывания на этот счет: «Разве существует единство морали? Разве сам этос не варьируется в зависимости от народа и эпохи?» (Гартман Н. Этика. – СПб.: Владимир Даль, 2002. С. 92); «Когда говорят о христианской морали в единственном числе, то это, разумеется, может быть результатом ошибочного, внеисторического подхода... Христианская мораль как единое историческое целое не существует; такое единое целое нельзя отыскать даже в евангелиях» (Оссовская М. Рыцарь и буржуа: Исследования по истории морали. – М., 1987. С. 80).

на философская мысль приближалась постепенно; фактически только в XVIII веке, благодаря прежде всего Канту, впервые были выявлены некоторые существенные признаки, отличающие моральные нормы от правовых и технических, а мотивы моральных поступков – от интересов и склонностей⁶. Кант четко разграничил моральное и неморальное, императив «категорический» и императив «гипотетический» (правда, применив для этого разграничения сложную метафизическую конструкцию), а также показал (хотя уже не столь четко и доказательно), что неморально-должное, не будучи моральным в «субстанциальном» смысле, может быть тем не менее *объектом* моральной оценки – в одних случаях оценки позитивной, в других негативной, – из-за чего, главным образом, и происходит ошибочное отнесение неморальных императивов к сфере морали.

И все же, несмотря на высочайший авторитет Канта, произведенная им радикальная сепарация морального и неморального имеет не так уж много сторонников: в философии, как и в обыденном сознании, по-прежнему прочно держится еще докантовское неопределенно-расширительное понимание морали, охватывающее едва ли не всю сферу ценностей без сколько-нибудь ясных внутренних разграничений. Правда, в тех весьма распространенных житейских и социально-значимых ситуациях, где выбор поступка совершается через столкновение, конфликт разнопорядковых ценностных позиций, обыденное сознание, как правило, непосредственно улавливает различие между собственно моральными и любыми другими регулятивными нормами и побудительными мотивами, однако на содержании этических теорий эта обыденная интуиция не сказывается сколько-нибудь заметным образом. Нередкие в этической литературе попытки определить специфику морали через понятия добра и долга не вполне корректны, поскольку эти понятия имеют широкий спектр значений, многие из которых выпадают из морального контекста,

⁶ Мотивы поступков могут быть (по своему «субстрату», по принадлежности к определенной сфере духа) моральными или неморальными; «аморальных» (опять-таки по «субстрату») мотивов не бывает: «аморальное» – это оценка *неморальных* мотивов (и поступков), противоречащих нормам морали. Впрочем, и соблюдение индивидом моральных требований (норм) само по себе еще не является однозначным показателем моральности его мотивов, ибо движущей силой моралепослушного поведения могут быть мотивы неморальные; точно так же нарушение норм морали свидетельствует не о том, что действующий субъект «отвергает» эти нормы, а лишь о том, что в данной ситуации некоторый неморальный мотив в его конфликте с моральным оказался сильнее.

и для того чтобы вписать их в этот контекст, необходимо уже иметь готовое эксплицированное понятие морали. Иными словами, определение морали через добро и долг возможно лишь при том условии, что сами добро и долг определены через мораль; следовательно, подобные определения логически несостоятельны, ибо содержат в себе круг.

Ряд неморальных мотивов и установок, таких как любовь, симпатия, сострадание и др., обыденная и философская рефлексия часто относит к классу моральных феноменов, поскольку эти мотивы обычно определяют тот же внешний рисунок поведения, что и чувство морального долга. Однако то обстоятельство, что, скажем, «любовь» (к определенному человеку или всему человечеству) во многих ситуациях реализуется в морально одобряемых поступках, вовсе не означает, будто она в любом случае, по природе своей является «моральной ценностью» или специфически-моральным побудительным мотивом и в этом статусе принадлежит моральному сознанию. Дело не только в том, что само слово «любовь» многозначно и потому некоторые его референты явно не подпадают под моральную оценку – ни позитивную, ни негативную (любовь как страсть, тяготение, наклонность к чему-либо и т.д.): в любом случае мотив любви – даже чистой, бескорыстной и возвышенной – инороден мотиву морального долга. Сходным образом границы морального феномена неоправданно раздвигаются еще и за счет традиционного причисления к морали множества положительно оцениваемых общественным сознанием душевных качеств, именуемых «добродетелями». Главным основанием для морально-позитивной идентификации добродетелей – таких, например, как мудрость, мужество, умеренность, трудолюбие, терпимость и пр. – является тот факт, что они *нередко* воплощаются в морально одобряемые поступки, – хотя эти же добродетели могут быть источником поступков, «добрых» («хороших») в каком-либо ином, *неморальном* смысле, или даже поступков морально предосудительных. Поэтому единственной *собственно моральной* добродетелью следует считать прочную, последовательную установку личности на исполнение требований морального долга. Такова точка зрения Канта⁷, который «развивает свое учение о добродетели в прямой полемике с Ари-

⁷ «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» (*Кант И. Метафизика нравов*, ч. II. Введение // *Кант И. Соч. в 6 т. Т. 4. Ч. 2.* – М.: Мысль, 1965. С. 314).

стотелем и его традицией. Для его позиции существенны следующие моменты: добродетель связана с такой целью, которая сама по себе есть долг; она выводится из чистых основоположений и вовсе не является навыком, привычкой к добрым делам... Аристотель и Кант своими подходами к добродетели обозначают две эпохи в истории этики и морали»⁸.

Различия в подходах Канта и Аристотеля обусловлены, по-видимому, не столько историческими изменениями самого морального феномена, сколько эволюцией философского понятия морали. Кант предельно сузил это понятие, оставив в нем минимально необходимый набор признаков, которые – если отвлечься от их трансценденталистского истолкования Кантом – позволили идентифицировать под именем *морали* специфический, уникальный феномен, исторически сложившийся в общественном сознании задолго до его кантовской экспликации. И хотя Канту не удалось выявить и представить в виде общей формулы специфическое содержание «нравственного закона» (знаменитый «категорический императив»), претендующий на роль такого закона, был подвергнут позднее многократной и зачастую весьма убедительной критике со стороны других философов, в том числе тех, кто разделял основные этические идеи Канта), тем не менее открытый им главный признак морального императива – особого рода долженствование, объективно-безличное и безусловное, – ограничивает возможность теоретической путаницы, смешения морали с другими формами ценностного сознания, действительное многообразие которых служит источником ошибочного представления о множественности «моралей».

Этических учений много, мораль – одна?

Немалый вклад в обоснование морального плюрализма вносит обычное, едва ли не общепринятое понимание этики как исключительно морального учения⁹: поскольку очевидно, что этических учений много, и каждое из них выдвигает и защищает свои собственные ценностно-нормативные кодексы, свою особую «практическую» жизненную программу, то признание морально-

⁸ Гусейнов А.А. Добродетель // Новая философская энциклопедия: В 4 т. Т. I. – М., 2000. С. 677–678.

⁹ Здесь и далее речь идет об этике в традиционном смысле – как жизнеучении, т.е. об этике нормативной, как ее нередко маркируют, отличая тем самым от этики теоретической, которая описывает и объясняет мораль и нравы в понятиях науки и философии.

го статуса всех этих кодексов и программ заставляет согласиться с концепцией множественности «моралей».

Однако не всякий кодекс правил, норм, оценок (побудительная интенция которых выражается словами «надо», «должно», «правильно») есть именно моральный кодекс, не всякая *жизнеучительная* нормативность является собственно *моральной* нормативностью; вообще, далеко не все *этические* учения являются специфически моральными: чаще всего они включает в себя как моральные, так и неморальные элементы, хотя *могут быть* также и чисто моральными, и чисто неморальными (иногда даже аморальными) учениями.

Подобные учения, почти (или вовсе) лишенные морального содержания, встречались уже в античной этике. Классический образец «этики без морали» – это гедонизм, представляющий собой, несомненно, этическое, но отнюдь не моральное учение, ибо проповедь удовольствия как высшего блага и «технологические» рекомендации относительно наиболее эффективных способов получения удовольствий непосредственно не сопряжены с «моралью» в ее позднее сложившемся более узком понимании. Правда, философы-гедонисты, чувствуя возможность дедуцирования нежелательных (т.е. по сути аморальных) выводов из своего учения, обычно встраивали в него некоторые элементы действительной морали, – доказывая, например, что путь к наивысшим ступеням удовольствия лежит через построение жизни в духе добродетели (в специфически моральном смысле этого слова). Такова структура большинства нормативно-этических учений, включающих в свой состав некоторую главенствующую, внешне вполне независимую от морали, ценностную идею вместе с основанной на ней жизненной программой, дополненной, однако, более или менее существенными моральными вкраплениями. Эта собственно моральная составляющая этического учения остается обычно несознаваемой, скрытой от взора самого учителя жизни и его последователей. По существу, все «практические философы» на *непосредственно-интуитивном* уровне (т.е. без специальной теоретической рефлексии по поводу того, *что такое мораль*) достаточно ясно различали ценности специфически моральные и неморальные. Сторонники разных «этик» фактически исповедуют одну и ту же – общечеловеческую – мораль и используют общезначимый моральный лексикон; невозможно представить, чтобы предполагаемые носители особой гедонистической или эгоистической «морали» клеймили морально-осудительными словами тех, кто «подло» пренебрегает стремлением к личному

удовольствию и «без зазрения совести» жертвует собственными интересами и даже жизнью ради блага (или спасения) других.

Одна из разновидностей этического – и одновременно морального – плюрализма базируется на идее свободного (произвольного) нормотворчества, продуцирования моральных ценностей «учителями жизни», т.е. создателями и проповедниками этических учений, или вообще любой «свободной личностью». В отечественной этической литературе в этой связи часто приводится следующее высказывание Н.А. Бердяева: «Свобода есть... моя творческая сила, не выбор между поставленными передо мною добром и злом, а мое созидание добра и зла»¹⁰. Но если мораль есть продукт ничем не ограниченного «творческого созидания», если нормы морали могут в принципе обрести *любое* содержание, то это уже означает даже не «плюралистичность» морали, а полное отсутствие каких-либо специфических содержательных признаков моральных ценностей (норм, императивов) и, значит, ее исчезновение как феномена, о котором вообще можно было бы сказать что-то определенное и осмысленное.

Своеобразный вариант *морального плюрализма*, сочетаемого с *этическим монизмом*, представлен в упоминавшейся выше книге Н. Гартмана. Моралей – много, этика – одна, утверждает он. «Единство этики есть основное требование, категорически возвышающееся над множественностью моралей, требование, стоящее выше всякого спора мнений, безусловно очевидное *a priori* и не допускающее никаких сомнений. Ее абсолютное единственное число уже на самом пороге исследования сознательно вступает в противоречие с множественным числом, данным в феномене». И далее: «Исторически существует мораль храбрости, мораль послушания, мораль гордости, равно как и смирения, мораль силы, мораль красоты, мораль сильной воли, супружеской верности, мораль сострадания. Но от всякой позитивной морали необходимо отличать этику как таковую с ее всеобщим, идеальным требованием блага, как то уже подразумевается и предполагается в каждой частной разновидности морали. Ее дело – показать, что является “благим” вообще. Этика ищет критерий блага, который отсутствует в упомянутых видах позитивной морали»¹¹.

Нетрудно видеть, что «моральный плюрализм» Гартмана есть прямое следствие уже рассмотренного выше чрезмерно широкого понимания морали, охватывающего по сути все ценностные

¹⁰ Бердяев Н.А. Самопознание. – Л., 1991. С. 61

¹¹ Гартман Н. Указ. соч. С. 115, 116.

позиции и нормативные установки, которые руководят человеческим поведением в разных сообществах и разных ситуациях. Что касается «этического монизма», то, если даже принять чрезмерно зауженное понимание «этики», которая, по Гартману, ищет всеобщее, идеальное, объективное – и тем самым «единственное» – благо, все же нельзя согласиться с тем, будто существует только одна этика, единственное этическое учение, адекватно схватившее суть этого гипотетического «высшего блага». Учений с подобными претензиями множество, их ценностный спектр всегда был (и остается поныне) гораздо более богатым и разнообразным, нежели действительные расхождения философов в их моральных позициях (особенно если иметь в виду расхождения не в конкретных моральных оценках и нормах, а в трактовке общих принципов морали).

Таким образом, в утверждении «этических учений много, мораль же – одна» нет противоречия. Все эти учения явно или скрыто апеллируют к общечеловеческой морали: либо напрямую провозглашают и защищают ее принципы и нормы; либо модифицируют и конкретизируют их применительно к разным картинам мира, к разным обычаям и традициям, к разным типовым ситуациям; либо придают разный «вес» одним и тем же по содержанию моральным нормам; либо, наконец, оправдывают провозглашаемые ими по сути неморальные ценности перед лицом этой единой морали. В результате создается иллюзия сосуществования и противостояния множества разных «моралей».

Единственность морали как «единство в многообразии»

Доказывать единство и единственность морали непросто даже в том случае, если исключить из рассмотрения псевдоморальные (т.е. фактически неморальные) ценности и нормы, создающие лишь иллюзию необъятного многообразия моральных кодексов. Дело в том, что и после этой ограничительной операции сфера морали отнюдь не предстает однородной и единообразной: содержательное многообразие специфически моральных конкретных норм и кодексов хотя и становится более обозримым, но не устраняется полностью.

Трансценденталистская этика, работая уже на этом относительно расчищенном поле, находит решение проблемы единственности морали в абсолютизации нравственного закона (или кодекса), встраивании его в объективный миропорядок, вслед-

ствие чего этот закон приобретает самодовлеющий характер и совершенно не зависит от того, примут ли его люди (или иные «разумные существа») в качестве реального руководства к действию или установят для себя другие законы. Т.е. мораль мыслится единственной в том отношении, что она – одна для *всех* (в силу ее «надчеловеческой» объективности); но вместе с тем у *каждого* «эмпирического субъекта» (индивида или социума) – своя особая, неподлинная мораль, сложившаяся вследствие неадекватного знания об объективном универсальном законе, а также в результате искажающего воздействия множества «случайно-эмпирических» факторов.

Философы-«натуралисты», признающие факт действительного (эмпирически данного) многообразия моральных норм, оценок, мотивов, отрицающие трансцендентное бытие «чистой морали» и, несмотря на это, все же отстаивающие идею единственности морали, трактуют эту единственность не как обособленное, самостоятельное существование отдельно взятого морального феномена, а как наличие единого комплекса специфически моральных признаков, общих для множества партикулярных ценностно-нормативных феноменов.

В любом случае мораль – в ее натуралистически-монистической трактовке – представляет собой «единство многообразного». Правда, «единство» в этом словосочетании может пониматься в двух значениях: либо как связь, соединенность разных элементов, совсем не обязательно «близкородственных» (толкуемое таким образом выражение «Единство многообразного» служит, например, девизом Европейского сообщества и фигурирует на его официальных сайтах), либо как одинаковость, «единородность» элементов, объединяемых общими для них сущностными признаками при одновременном различии их по другим признакам, не столь существенным. Именно второе из указанных значений согласуется с концепцией морального монизма в его натуралистском варианте.

Говоря о *единственности морали*, необходимо различать две сферы, охватываемые понятием «мораль»: (1) сферу общих, явно сформулированных, идеализированных, принятых общественным сознанием принципов и норм морали, и (2) сферу конкретных моральных мотивов (и соответствующих поступков) в конкретных ситуациях. – Конечно, имеет смысл говорить о «единственности морали» только применительно к (1)-й сфере; при этом надо специально, аргументированно отстраниться от (2)-й сферы, пояснив, что очевидное разнообразие (по критерию

моральности) мотивов и поступков объясняется действием множества приводящих факторов.

И трансцендентальный, и натуралистический монизм исходят из того, что феноменологическое разнообразие морали не подрывает концепцию ее единственности. Естественный язык сопротивляется употреблению слова «мораль» во множественном числе¹², поскольку оно несет в себе абстрактно-собирательный смысл, т.е. обозначает определенный единый феномен, пусть даже и представленный в разных облициях. Можно говорить о разных моральных нормах и кодексах, но не о разных «моральных», – подобно тому как мы говорим о разных человеческих сообществах и индивидах, но не о разных «человечествах». И если отнесение человеческих индивидов и групп к единому и единственному человечеству зиждется на наличии у них общих сущностных признаков человеческого рода как такового, то и отнесение различных моральных кодексов и отдельных норм к единому феномену морали возможно потому, что они содержат в себе общие родовые признаки этого феномена. Можно, правда, привести пример, свидетельствующий об обратном: «религия» – это тоже собирательное понятие, обозначающее некий единый феномен, имеющий разные «виды» и «формы», и тем не менее язык не противится употреблению этого слова во множественном числе. Почему же мы легко допускаем множественность религий, но испытываем некоторое неудобство при допущении множества «моралей»? Дело, видимо, в том, что в обыденном нерелефлирующем сознании мораль ассоциируется с вполне определенным, стабильным набором хотя и разных, но совместимых, не противоречащих друг другу ценностей, тогда как религия видится разделенной на конкурирующие, нередко враждующие конфессии.

Поэтому тот несомненный и для обыденного, и для теоретического сознания факт, что мораль многообразна в своих конкретных воплощениях, сам по себе не является источником идеи о существовании многих «моралей»; такое представление возникает лишь в тех случаях, когда обнаруживается не просто различие, но и явная несовместимость («антитетичность») содержания моральных норм, принятых в разных сообществах, т.е.

¹² В английском языке, впрочем, узаконено множественное число от существительного *moral*, т.е. *morals*, но фактически это слово либо несет в себе смысл «единичности» и переводится (вместе с другим словом-синонимом – *ethics*) как «этика», либо же, сохраняя значение множественности, соответствует русскому слову «нравы» (но не «морали»).

когда в одном социуме определенный тип поведения морально одобряется или оправдывается, а в другом, напротив, морально осуждается. Поскольку такие коллизии нередки, защитникам натуралистического монизма приходится решать трудную задачу – интерпретировать моральные противоречия таким образом, чтобы показать, что *на самом деле* за ними стоит общая, единая моральная позиция, в силу некоторых обстоятельств (которые нуждаются в специальном исследовании) транслируемая по-разному на одни и те же ситуации. Трудно выявить именно содержательное единство многоликой морали; что же касается ее интенциональных составляющих (т.е. особого рода переживаний долга, одобрения, осуждения, угрызений совести и пр.), то их не знающая пространственных и временных границ общность, инвариантность достаточно очевидна, о чем говорит собственный жизненный опыт каждого социализированного индивида, памятники литературы, результаты этнографических, культурологических, социально-психологических исследований. Если поставить под сомнение единство еще и этого конститутивного признака морального феномена, то само понятие морали утратит вообще какую бы то ни было определенность и информативность.

Н.О. Лосский, чья теория морали сочетает платонистско-теологический объективизм с признанием исторического многообразия моральных норм, в своей книге «Условия абсолютного добра» (1949) высказал убеждение, что «все основные нравственные идеи, заключающиеся в десяти заповедях, суть общее *достояние* всего человечества... Исследование множества кодексов морали самых разнообразных народов всех времен дает достаточный материал для индуктивного обоснования истины единства нравственного сознания...»¹³. Но почему это единство, в отличие от многообразия, не проявляется непосредственно, почему оно нуждается в специальном исследовании и обосновании?

Лосский отмечает ряд причин, обусловивших становление и существование в обществе разных (в том числе взаимоисключающих), но в основе своей единых норм и кодексов нравственности. Прежде всего, он обращает внимание на то, что в разных сообществах исторически сложились «частичные» кодексы морали, «недостаток которых состоит только в их неполноте,

¹³ Лосский Н.О. Условия абсолютного добра: Основы этики. – М., 1991. С. 95. Приведенную мысль Лосский подкрепил ссылкой на фундаментальный трехтомный труд католического исследователя В. Катрейна «Единство нравственного сознания человечества» (1914).

в односторонности»¹⁴, но не в противостоянии друг другу. Различие образа жизни – преобладающих видов деятельности, уровня экономического и культурного развития, географических условий, обычаев и традиций и проч. – приводит к тому, что в каждом обществе складываются особые моральные кодексы, регулирующие важные именно для данного общества виды человеческих отношений в типовых (опять-таки для данного общества) ситуациях. Такие кодексы различны, так сказать, по «ассортименту» входящих в них норм, но все они суть конкретизации одних и тех же нравственных принципов.

Труднее поддаются подобному истолкованию «искаженные» кодексы морали, – те кодексы, «несовершенство которых состоит не только в их неполноте, но и в противоречии идеалу абсолютного совершенства. Однако и они при внимательном рассмотрении оказываются только извилистыми путями, на которых отклонения в сторону обусловлены особыми временными обстоятельствами»¹⁵. В качестве примера Лосский берет нравственное сознание общества, в котором институт рабовладения считается легитимным (причем не только юридически, но и морально), и анализирует рассуждения Аристотеля, в целом оправдывающего рабство, но делающего при этом ряд оговорок, по сути дискредитирующих его исходный оправдательный тезис. Сквозь эту Аристотелеву аргументацию, констатирует Лосский, «проглядывает у него такое же нравственное сознание, как и наше; при виде рабства совесть у него зазрит, но ум не может найти точной формулы, определяющей отношение к этому учреждению»¹⁶. Обобщая это наблюдение, можно утверждать, что изменение моральной оценки рабства, как и многих других институтов, обычаев, традиций, отторгаемых и осуждаемых обществом по мере его гуманизации, связано фактически не с изменением сложившихся еще в древности основополагающих норм морали, а с исторически обусловленным постепенным расширением сферы их *приложения*, т.е. ослаблением и устранением племенной, национальной, сословной, гендерной и иных форм дискриминации людей *как объектов морали* – вплоть до признания «естественного права» *каждого* индивида (в силу самой уже принадлежности его к человеческому роду) быть объектом моральных обязательств со стороны других индиви-

¹⁴ Там же. С. 86.

¹⁵ Там же. С. 90.

¹⁶ Лосский Н.О. Указ. соч. С. 91.

дов и общества в целом. Разумеется, реально существующие социумы в разной степени приближены к этому идеалу, различия в формах и степени реализации указанных обязательств (со стороны определенных *субъектов* морали по отношению к определенным *объектам* морали) имеются в любом сообществе, и это обстоятельство также вносит свой вклад в ошибочное представление о том, будто разным культурам свойственны разные «морали».

Еще одна (пожалуй, самая распространенная) причина разногласий моральных субъектов в их оценках и императивах, произведенных в одной и той же ситуации и на основании одних и тех же (по содержанию) моральных принципов и норм, состоит в том, что эта единая ситуация получает разное «фактологическое» истолкование, т.е. перед моральными субъектами она предстает в разных когнитивных образах и именно поэтому оценивается по-разному. Источником когнитивных (а вслед за этим – и моральных) расхождений может быть недостаточная (или неодинаковая) информированность о предмете спора, добросовестные заблуждения или заведомое искажение истинного положения дел одной или обеими конфликтующими сторонами, несовпадение общекультурных, мировоззренческих¹⁷ и идеологических посылок, на основании которых представители разных социальных групп трактуют одну и ту же ситуацию.

Подлинное единство (универсальность, общезначимость) моральных принципов маскируется также тем, что разные социумы имеют свои особые, культурно-исторически (или ситуативно) обусловленные *иерархии* моральных ценностей; соответственно, моральное осуждение или одобрение одних и тех же деяний может различаться по степени («силе»): например, многое из того, что в традиционно-консервативной системе моральных ценностей расценивается как «смертный грех», в другой (либеральной) системе хотя и не одобряется, но вместе с тем не получает столь жесткой осудительной оценки, т.е. рассматривается тоже как «грех», но – «простительный».

¹⁷Важным источником различия кодексов морали, пишет Лосский, является то, что «мировоззрение у разных народов, представления и учения о строении мира, о средствах для достижения цели, о последствиях поступков и т.п. крайне различны. Отсюда становится понятным, что нередко поступок, в котором мы видим только проявление эгоизма и жестокости, в уме примитивного человека есть суровая мера, предпринимаемая ко благу страдающего от нее, – нечто вроде безболезненной операции, восстанавливающей здоровье» (Лосский Н.О. Там же. С. 94).

Таким образом, содержательное единство моральных норм и кодексов, скрытое в видимом их разнообразии, обнаруживается в результате ряда аналитических операций, в числе которых:

1) сужение (уточнение) понятия морали, исключение внеморальных элементов (норм, обычаев, нейтральных в моральном отношении), ошибочно причисляемых к морали и создающих иллюзию ее многообразия; различение морали и нравов, выявление места и роли собственно моральных (относительно стабильных) ценностей и мотивов в составе изменчивых нравов;

2) выявление в моральных кодексах хотя и неодинаковых, но не альтернативных, не противоречащих друг другу, т.е. совместимых норм, восходящих к одним и тем же моральным принципам;

3) доказательство того, что даже несовместимые, взаимоисключающие партикулярные моральные кодексы также имеют в качестве единого для них источника более общие принципы и нормы морали; главной же причиной их несовместимости является то, что эти общие нормы проецируются на ситуации, по-разному интерпретируемые представителями разных социальных групп, народов, культур.

* * *

Сторонники как метафизического (трансценденталистского, философско-теологического), так и натуралистического морального монизма в своем доказательстве единственности морали проходят все указанные ступени анализа. Однако этический трансцендентализм рассматривает результаты, полученные на этом пути, лишь как косвенное, частичное свидетельство правоты монистической концепции. Лосский, посвятивший немало страниц своей книги «Условия абсолютного добра» рассмотренным выше аргументам в пользу идеи единственности морали, счел необходимым сделать существенную оговорку: «Доказательство единства нравственности, опирающееся на сопоставление частных фактов... имеет индуктивный характер. В борьбе с этическим релятивизмом сторонников позитивизма, материализма и т.п. оно имеет большую цену, так как побивает противника его же оружием. Однако на пути такого доказательства, идущего снизу вверх от фактов, чересчур сложных для того, чтобы можно было считать наше знание их полным, вывод не может быть абсолютно достоверным; он имеет только более или менее вероятный характер. Доказательство, вполне убедительное, может быть получено только путем умозрения, направляющегося сверху вниз –

от всеобщих принципов строения мира и человека к частным фактам поведения»¹⁸.

Лосский, безусловно, прав в том, что индуктивное обобщение фактов, подтверждающих монистическую теорию, не может служить достоверным доказательством единства морали; более того, даже полная индукция имеющихся фактов, будь она возможна, не даст необходимой истины, ибо можно предположить, что появятся новые факты, противоречащие сделанному прежде индуктивному выводу. Да и вообще никакие факты не в состоянии подтвердить с необходимостью правильность заранее принятой умозрительной идеи о сакральном источнике единственности и абсолютности морали. Умозрительность этой позиции как раз и является ее слабым местом, поскольку утверждение о том, будто, отправляясь от спекулятивных «всеобщих принципов строения мира и человека», можно *доказать* единство и единственность морали, остается голословным, ни на чем не основанным предположением. Конечно, для того чтобы искать подтверждения единства морали в эмпирически данном многообразии человеческих отношений, надо уже иметь этот идеальный образ морали: ведь именно с ним сопоставляются конкретные «факты». Исследователь, какой бы философской ориентации он ни придерживался, знает, *что такое* мораль, но это знание получено им не из сверхъестественного (трансцендентного) источника через посредство «откровения» или «чистого разума», а путем рефлексии (интроспекции), наблюдения, анализа и обобщения реальных («эмпирических») человеческих отношений, мыслей, чувств. Эти «образы» морали могут не совпадать у разных исследователей, возможны расхождения и споры; критерием адекватности, правильности теоретической модели является схватывание ею той специфичности, которая выделяет, отличает мораль от прочих духовных феноменов.

Именно эмпирическое исследование реальных исторически сложившихся и меняющихся нравов, обычаев, норм, мотивов, дополненное теоретическим анализом (с использованием абстрагирования, идеализации и других рационально-познавательных процедур), позволяет получить знание о «моральных идеалах», о единственной, инвариантной, «чистой» морали, – подобно тому как научно-теоретическое (отнюдь не трансцендентально-дедуктивное) познание, опирающееся на эмпирические данные, позволяет естественным наукам получать знание о «чистых» законах природы.

¹⁸ Лосский Н.О. Указ. соч. С. 97.

Список литературы

- Апресян Р.Г. Феномен универсальности в этике: формы концептуализации // Вопросы философии. 2016. № 8. С. 79–88.
- Бердяев Н.А. Самопознание. – Л.: Лениздат, 1991. 398 с.
- Гартман Н. Этика. – СПб.: Владимир Даль, 2002. 708 с.
- Гусейнов А.А. Добродетель // Новая философская энциклопедия: В 4 т. Т. I. – М.: Мысль, 2000. С. 677–679.
- Кант И. Метафизика нравов // Кант И. Соч. в 6 т. Т. 4. Ч. 2. – М.: Мысль, 1965. С. 107–438.
- Лосский Н.О. Условия абсолютного добра: Основы этики. – М.: Политиздат, 1991. 368 с.
- Оссовская М. Рыцарь и буржуа: Исследования по истории морали. – М.: Прогресс, 1987. 528 с.
- Топор П. Принцесса Ангина. – М.: Самокат, 2007. 192 с.
- Mason, E. Value Pluralism // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2018 Edition) / Ed. E.N. Zalta, URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/value-pluralism>.

The Universality of Morality as Its Uniqueness

Leonid Maximov – Higher Doctorate (Habilitation) in Philosophy, Professor, Chief Research Fellow. Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences; e-mail: lemax14@list.ru

Abstract

The article shows that the idea of the universality of morality is actually based on the viewpoint of its uniqueness as a set of specific norms and rules persistently retaining their identity in different cultures and in different epochs. This is the position of ethical monism in its opposition to pluralism, which recognizes the empirically obvious multiplicity of incompatible, contradictory moral prescriptions and motives. The monistic conception in the philosophy of morality is represented by two fundamentally different methodological-worldview approaches: metaphysical and naturalistic. Both of them agree that the phenomenological diversity of morality does not undermine the concept of its uniqueness. At the same time, metaphysical monism, neglecting empirical data, sees the uniqueness of morality in the transcendental objectivity of the moral law, comprehended by reason or intuition, whereas the naturalist approach is characterized by a critical analysis of the moral experience that allows to identify specific features which combine this heterogeneous material into a single whole. The article argues for the legitimacy and productivity of this approach.

Keywords: morality, ethos, ethics, uniqueness vs. multiplicity, objectivity, universalism vs. particularism, monism vs. pluralism, metaphysics vs. naturalism.

Моральный статус специальных обязанностей¹

Прокофьев Андрей Вячеславович – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора этики Института философии РАН; эл. почта: avprok2006@mail.ru

Аннотация

В статье проанализированы проблемы, возникающие перед философами в связи с их попытками вписать так называемые «специальные обязанности» в целостный теоретический образ морали. В отличие от общих обязанностей, требующих одинакового содействия благому каждого, специальные обязанности требуют от морального деятеля оказывать предпочтение интересам и потребностям тех людей, которые в силу уникальной истории его жизни оказались близкими и своими – родственникам, любимым, друзьям, соотечественникам и т.д. Предпочтение, отдаваемое этим людям, выглядит как проявление недопустимой пристрастности и порождает подозрение, что специальные обязанности не просто выпадают из системы моральных обязанностей, но и прямо противоречат требованиям морали. Это подозрение может оформляться с помощью двух альтернативных тезисов: а) нормы, порождающие специальные обязанности, не являются универсальными, б) такие нормы не обладают достаточной степенью общности. Основные традиции нормативной этики обладают значительным потенциалом для критики специальных обязанностей. Он в большей или меньшей степени реализовался в их истории. Утилитаристская традиция постулирует равную значимость благосостояния каждого человека в рамках суммированного благосостояния всех тех, кто затронут определенным поступком. Это ставит под вопрос оправданность предпочтений родственникам, друзьям, любимым и соотечественникам. Развитие этой скептической аргументации можно проследить от Уильяма Годвина до Питера Сингера. Кантианская деонтология исходит из идеи равного достоинства личностей, обосновывающего равные права каждого человека. Родство или близость людей между собой, а также их совместная принадлежность к локальным сообществам не могут в кантианской перспективе быть существенными нормативными факторами. Эту идею ярко выражает

¹ Исследование проведено в рамках проекта «Феномен универсальности в морали», осуществляемого при финансовой поддержке Российского научного фонда, грант № 18-18-00068. The research was supported by the grant of the Russian Science Foundation, project no. 18-18-00068 “The Phenomenon of Moral Universality”.

современная космополитическая социальная этика. Наконец, сомнение в моральном статусе специальных обязанностей присутствует в рамках агапической христианской этики. Евангельская любовь к ближнему реализуется на основе преодоления партикулярных связей и привязанностей. Серен Кьеркегор акцентировал это обстоятельство, а Джин Оутка попытался теоретически осмыслить. Вместе с тем, анализ живого морального опыта, в том числе его исследование методами эмпирической психологии, показывает, что специальные обязанности выступают в нем в качестве важнейшей составляющей морального долга. Для того, чтобы привести в равновесие это интуитивное убеждение и ценностно-нормативные обобщения этической теории, философы морали предпринимают попытки показать, что предпочтения родственникам, любимым, друзьям, соотечественникам а) не являются нечестными в отношении к остальным людям, б) не только допустимы, но и обязательны.

Ключевые слова: мораль, этика, специальные обязанности, универсальность, общность, утилитаризм, кантианская деонтология, агапическая этика, моральный опыт.

Специальные обязанности и универсальность морали

Одной из важнейших характеристик нравственных ценностей и требований принято считать их всеобщность, или универсальность. Пытаясь отразить ее основные смыслы, Р.Г. Апресян указывает на то, что универсальность моральных ценностей, находящихся свое выражение в требованиях, проявляется в их общеадресованности, которая, в свою очередь, обнаруживается в двух формах морального равенства: равенстве всех перед нравственным законом и равенстве всех в изначальном индивидуальном достоинстве. На уровне конкретных суждений и решений уважение к достоинству каждого человека предполагает, что руководствующийся моральными принципами деятель должен проявлять беспристрастность по отношению ко всем тем, кто затронут последствиями его действия². Можно принимать или оспаривать предложенную Р.Г. Апресяном субординацию общеадресованности и беспристрастности, но невозможно не согласиться с тем, что эти две тесно связанные между собой характеристики должны присутствовать в любой претендующей на точность теоретической модели морали. Моральное требова-

² *Апресян Р.Г.* Феномен универсальности в этике: формы концептуализации // Вопросы философии. 2016. № 8. С. 88.

ние обращено к каждому человеку, находящемуся в какой-либо типичной нравственно значимой ситуации, и оно предписывает одинаковое, неизбирательное отношение к тем людям, которые оказываются целью морально мотивированного действия.

Конечно, в ходе фактического исполнения долга моральному субъекту приходится отдавать предпочтение одним реципиентам помощи и заботы перед другими. Это определяется невозможностью оказывать помощь сразу всем нуждающимся в ней людям, невозможностью пожертвовать временем или имуществом, а тем более жизнью, сразу в пользу всех, чьи потери были бы смягчены посредством такой жертвы. Однако для сохранения беспристрастной позиции критерием выбора конкретного реципиента должны считаться только характеристики той ситуации, в которой реализуется моральная обязанность. Такими характеристиками могут быть различная степень неотложности получения помощи, различная ее эффективность в условиях, когда ресурсы и возможности ограничены и т.д. Но, в любом случае, при этом сохраняется общая нормативная посылка, в соответствии с которой помощь и заботу мог бы получить *каждый*, кого данная ситуация сделала приоритетным реципиентом.

Таким образом, из утверждения о том, что моральные требования носят универсальный характер (то есть общеадресованы и исполняются беспристрастно) можно вывести следующее правило: нельзя выбирать реципиента помощи и заботы, равно как и определять градации в объеме и содержании последних, на основе тех привязанностей и предпочтений, в которые каждый из нас погружен в силу индивидуального характера существования и включенности в систему межличностных и межгрупповых отношений. Речь идет о семейных, дружеских, гражданских, коммунальных, культурных узах, связывающих людей между собой. Для требований, которые являются запретами, это правило приобретает иной вид: нельзя никого исключать из числа существ, защищенных от причинения вреда, ссылаясь на то, что в их отношении отсутствуют упомянутые выше привязанности и предпочтения. Подобное представление о специфике моральных требований довольно часто воспроизводилось и воспроизводится в этической мысли. Особенно характерно оно для так называемых теорий «моральной точки зрения», возникших в середине XX века.

С точки зрения теоретика, выразившего этот подход в классической форме – К. Байера, моральная точка зрения тождественна

точке зрения «независимого, непредвзятого, объективного, бесстрастного и незаинтересованного наблюдателя»³. Моральные правила, которые формулирует такой наблюдатель, «предназначены регулировать поведение людей, воспринимающих друг друга как равноценные “центры” импульсов, желаний, потребностей, намерений и устремлений, как тех, кто имеет право на реализацию своих целей, по крайней мере, в порядке презумпции»⁴. Отсюда следует, что мораль противостоит двум проявлениям человеческой природы – индивидуалистическому эгоизму и пристрастным привязанностям к каким-то индивидам или группам людей. При определенном взгляде на человеческую природу второй объект преодоления является даже более важным, чем первый, и входит непосредственно в определение морали. К примеру, Дж. Уорнок попытался определить мораль посредством указания на ее «основную цель» и пришел к выводу, что мораль «нацелена на уравнивание или преодоление тенденции к причинению вреда и разрушению, укорененной в *ограниченности проявлений сочувствия*, свойственных человеку в его естественном состоянии»⁵. Мораль призвана «вселить в существо, по природе склонное заботиться лишь о себе и очень ограниченном круге других, некую безличную озабоченность состоянием сообщества в целом – не только всечеловеческого сообщества, но и всего того, что нас окружает. Именно на этом фронте... дают результаты моральное образование, моральная аргументация и способность к принятию моральных решений»⁶.

Если понимать мораль как систему ценностей, требующих от человека усилий по преодолению ограниченных форм озабоченности положением других людей, то под серьезным вопросом оказывается та часть обязанностей, которую в этической мысли принято называть специальными, а именно – обязанности, требующие предпочтительного отношения к родственникам, друзьям, соотечественникам и т.д. Являются ли такие обязанности моральными? И обосновано ли их исполнение с точки зрения морали, предъявляющей деятелям универсальные требования? Сомнение

³ Baier K. The Moral Point of View. – N. Y.: Cornell University Press, 1958. P. 201. Подробнее о концепции «моральной точки зрения» см.: Nielsen K. Moral Point of View Theories // Critica. 1999. Vol. XXXI. No. 93. P. 105–116.

⁴ Baier K. The Point of View of Morality // The Australasian Journal of Philosophy. 1954. Vol. XXXII. P. 123.

⁵ Warnock G. The Object of Morality // Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics. 1993. № 3. P. 256.

⁶ Ibid.

в моральном характере таких обязанностей и стремление провести в этой связи ревизию нормативного содержания морали могут отталкиваться от теоретического фундамента самых разных традиций моральной философии. Я хотел бы обратиться к анализу подобного потенциала трех из них – утилитаристской этики, кантианской деонтологии и христианской агапической этики. Однако предварительно считаю важным сделать небольшое пояснение, касающееся использования в дискуссии о специальных обязанностях понятия «универсальность». Смысл этого пояснения состоит в том, что проблему специальных обязанностей не стоит сводить к вопросу о противостоянии универсальных и партикулярных требований, несмотря на устойчивую традицию именно такой ее интерпретации.

Так как критика специальных обязанностей ставит под вопрос их совместимость с моральной беспристрастностью, а беспристрастность считается ключевым выражением универсальности моральных требований, то предпочтительное отношение к родственникам, друзьям или соотечественникам может восприниматься как противоречащее именно универсальности ценностей, требований или оценочных суждений⁷. Чтобы проверить этот тезис необходимо обратиться не только к двум ведущим проявлениям универсальности, которые обсуждались в начале статьи – общеадресованности и беспристрастности, но и к самому этому феномену, к его определению, что позволит уточнить смысл как общеадресованности, так и беспристрастности. Самое удачное определение универсальности, на мой взгляд, содержится в работах Р. Хэара. По его мнению, требование является универсальным, если оно ориентировано на универсальные свойства ситуации, в которой может быть совершено действие. Универсальным свойством ситуации, в свою очередь, следует считать то, в описании которого не упоминаются задействованные в ней индивиды⁸. И тот, кто совершает поступок (деятель), и тот, чьи интересы затронуты этим поступком (реципиент действия), в рамках универсального требования выступают в качестве своего рода переменных величин. Отсюда следует, что универсальное требование общеадресованно. Но общеадресованность следует понимать лишь в том смысле, что требование адресовано всем

⁷ Именно такой вариант понимания проблемы специальных обязанностей присутствовал в ряде моих предыдущих работ, начиная с пилотной статьи 2002 г.: Прокофьев А.В. Универсальное и партикулярное содержание морали, или Как возможны специальные нравственные обязанности? // Этическая мысль: Ежегодник. Вып. 3. – М.: ИФ РАН, 2002. С. 75–98.

⁸ Hare R.M. Sorting out Ethics. – Oxford: Clarendon Press, 1997. P. 23

тем, кто попадает под описание обязанного совершить действие лица. Другое следствие универсальности требования состоит в том, что исполняющий требование человек должен вести себя беспристрастно. Но под беспристрастностью на фоне строгого хэаровского определения универсальности понимается лишь то, что деятель не вводит никаких различий между людьми, которые попадают под описание реципиента требуемого действия.

Это означает, что требования, порождающие специальные обязанности, вполне могут быть универсальными. Возьмем для примера формулировку: «Каждый человек должен в первую очередь помогать своим родственникам и лишь затем – чужим людям». Что касается характеристики деятеля, то в этом случае мы имеем описание «каждый человек», которое не содержит указания на индивидов. Что касается характеристики реципиентов, то слово «родственник» также является описанием, которое не упоминает ни одного индивида. Значит, перед нами два хэаровских универсальных свойства, требование универсально, а опирающиеся на него оценки унивесализуемы. Отсюда следует, что проблематизация специальных обязанностей не может опираться на саму по себе универсальность. Она формируется на основе другого, связанного с универсальностью свойства моральных требований – общности. Тот же Р. Хэар использовал это понятие для того, чтобы отразить в этической теории больший или меньший охват принципами деятелей и реципиентов (для примера, «не убивай» – более общий принцип, «не убивай, если только ты не участвуешь в справедливой войне» – менее общий, или «не убивай» – более общий принцип, «не убивай невиновных» – менее общий)⁹. В морали действует своего рода «презумпция в пользу требований высокой степени общности». Такие требования вызывают у обладателей морального сознания больше доверия. В то же время снижение общности принципа, появление дополнительных частных правил, исключаящих кого-то из числа адресатов принципа или из числа защищаемых принципом реципиентов, вызывают подозрение и требуют специального убедительного обоснования. Одна из основных причин существования такой презумпции состоит в том, что моральное сознание пытается создать фильтры по отношению к нормативным формулировкам, которые являются «псевдоуниверсальными», т.е. к попыткам замаскировать с помощью описаний имплицитные указания на индивидов и их частные интересы.

⁹ *Hare R.M. Essays in Ethical Theory.* – Oxford: Clarendon Press, 1989. P. 54.

При таком понимании соотношения универсальности и общности морали, специальные обязанности оказываются примером обязанностей, которые опираются на универсальные требования, но это такие универсальные требования, которые имеют меньшую общность, чем заповеди «не убивай» или «не кради», и снижение их общности не имеет убедительного обоснования с точки зрения незаинтересованного наблюдателя. Приоритет интересов «своих», «близких» людей глубоко укоренен в самых разных нравственных традициях. Он воспринимается как нечто интуитивно очевидное, элементарное и само собой разумеющееся. Обладатели общераспространенных моральных убеждений считают, что отдавать приоритет интересам «своих», «близких» не просто допустимо, а обязательно. Однако ответ на вопрос «почему?» в перспективе идеи равного достоинства всех людей не возникает автоматически. И даже, наоборот, универсальная форма, в которой предъявляются специальные обязанности, может оказаться прикрытием, маскировкой, средством поверхностной моральной легитимизации воплощения индивидуальных предпочтений конкретного деятеля. Вспомним требование: «Каждый человек должен в первую очередь помогать своим родственникам и лишь затем – чужим людям». Казалось бы, перед нами предписание, обращенное ко всем деятелям, или хотя бы ко всем, кто имеет родственников. Казалось бы, «родственник» – это универсальное описание. Но и использование характеристики «каждый человек» по отношению к деятелям, и универсальность описания реципиента в этом случае могут выражать всего лишь формальное признание деятелем права других людей свободно выражать их частные предпочтения с целью обосновать свободное выражение своих частных предпочтений. Тогда требование оказывается псевдоуниверсальным, а действия по его реализации псевдобеспристрастными. Мне представляется в этой связи, что возникающие вокруг морального статуса специальных обязанностей проблемы лучше оформлять как сомнение в достаточной степени общности этих обязанностей или как сомнение в обоснованности снижения их общности.

Утилитаристская критика специальных обязанностей

Утилитаристская этическая теория обладает наиболее существенным потенциалом для проблематизации морального статуса специальных обязанностей. Специальные обязанности попадают в ней под вопрос в связи с пересечением двух ключевых положений

ний утилитаризма: принципа полезности и принципа равенства. Принцип полезности в его классическом выражении, предложенном Дж. Бентамом, есть «тот принцип, который полагает величайшее счастье всех тех, о чьем интересе идет дело, истинной и должной целью человеческого действия, целью, единственно истинной и должной и во всех отношениях желательной, и далее целью человеческого действия во всех положениях»¹⁰. Нормативно заданное стремление к «наибольшему счастью наибольшего количества лиц» совмещается в утилитаризме с утверждением равенства всех людей в качестве обладателей способности получать удовольствие или претерпевать страдание. Хотя утилитаристская этика не утверждает *равное право* каждого человека на счастье, она отчетливо фиксирует *равную значимость* негативных и позитивных переживаний каждого человека при суммировании счастья, произведенного тем или иным действием, правилом или институтом¹¹. Дж.С. Милль в трактате «Утилитаризм» приводит общую нормативную формулу, отражающую эту особенность утилитаристской теории: «[Принцип наибольшего счастья] был бы просто набором слов, не имеющим никакого рационального содержания, если бы счастье каждого человека (при соответствующем учете качества различных видов счастья) не ценилось совершенно так же, как и любого другого. Поэтому предложенное Бентамом правило «каждый должен считаться за одного, и никто не может претендовать на большее» можно приводить в качестве комментария к основной формулировке принципа пользы»¹².

Необходимо иметь в виду, что исследователи творчества Дж. Бентама утверждают, что в его сочинениях не содержится подобного правила. Однако существует множество фрагментов, которые могли послужить Дж.С. Миллю материалом для создания общеизвестной, чеканной формулы (к примеру: «если на основании совершенного преступления и во имя наказания вполне оправданно сделать любого человека несчастным, то это не значит, что его счастье имеет меньшую претензию на внимание, чем счастье другого» или «счастье худшего представителя человечества составляет столь же значительную часть счастья

¹⁰ Бентам И. Введение в основания нравственности и законодательства. – М.: РОССПЭН, 1998. С. 9.

¹¹ Werner L. A Note about Bentham on Equality and about the Greatest Happiness Principle // Jeremy Bentham: Critical Assessment / Ed. by B.Parekh. Vol. 2. – N. Y.: Routledge, 1993. P. 569.

¹² Милль Дж.С. Утилитаризм. – Ростов-на-Дону: Донской издательский дом, 2013. С. 230.

всего человеческого рода, как и счастье самого лучшего» и т.д.)¹³ В дальнейшей истории утилитаристской мысли вариации на эту тему встречаются очень часто. Например, Г. Сиджвик в «Методах этики» по-своему воспроизводит бентамово изречение: «благо одного индивида имеет не больше значения с точки зрения... Вселенной, чем благо другого»¹⁴. Это свидетельствует о ключевой роли данного тезиса среди прочих оснований утилитаризма.

В ходе итогового расчета, определяющего этическую правильность тех или иных действий, утилитаристскому нравственному субъекту приходится постоянно выбирать между счастьем одних и счастьем других людей. В момент принесения в жертву одной «порции» счастья ради другой правило Дж. Бентама как будто бы нарушается: люди выступают как неравные между собой. Однако для сторонников утилитаристской этики такое нарушение представляется мнимым, поскольку обстоятельства, заставляющие приписывать разные количественные индексы счастью одного и другого человека, носят строго объективный и деперсонализированный характер. С их учетом вполне мог бы согласиться абсолютно беспристрастный наблюдатель, для которого нет различий между близким и далеким, своим и чужим.

Некоторые из дифференцирующих обстоятельств характеризуют сами переживания, входящие в общий баланс страдания и наслаждения (Дж. Бентам ведет речь об их «интенсивности», «продолжительности», «несомненности или сомнительности», «близости и отдаленности», «плодовитости» и «чистоте»)¹⁵. Другие – связаны с последствиями решения для суммарного счастья человечества («все люди имеют право на то, чтобы с ними одинаково обращались, кроме случаев, когда общественная польза вполне очевидно требует противоположного» (Дж.С. Милль))¹⁶. Однако и тот, и другой класс обстоятельств не включает в себя индивидуализированных связей и привязанностей субъекта, принимающего решения. Именно это и формирует теоретический

¹³ *Bentham J.* Codification Proposal // *The Works of Jeremy Bentham*. Vol. 4. – Edinburgh: William Tait, 1838–1843. P. 540; *Bentham J.* Deontology // *Bentham J.* Deontology: Together with A Table of the Springs of Action and Article on Utilitarianism. – Oxford: Clarendon Press, 1983. P. 278.

¹⁴ *Sidgwick H.* The Methods of Ethics. – Chicago: The University of Chicago Press, 1962. P. 382.

¹⁵ *Бентам И.* Введение в основания нравственности и законодательства. С. 42–43.

¹⁶ *Милль Дж.С.* Утилитаризм. С. 235.

потенциал утилитаризма в области критики специальных нравственных обязанностей.

Данный потенциал раскрылся в разной степени в конкретных классических и современных утилитаристских концепциях. Они в различной мере противоречат морали традиции и «здорового смысла». Если искать примеры наиболее полного раскрытия, то следует обратиться к творческому наследию английского писателя и мыслителя рубежа XVIII–XIX вв. У. Годвина. В своем «Исследовании о политической справедливости» (первое издание – 1793 г.) он обсуждает ситуацию, в которой у стороннего наблюдателя есть выбор между спасением из горящего дворца архиепископа Камбре, Франсуа Фенелона, в голове которого в тот момент зарождается план бессмертной поэмы о Телемахе, и спасением служанки, которая является женой, матерью или благодетелем наблюдателя. Вывод У. Годвина склоняется в пользу спасения Фенелона, поскольку каждый должен, прежде всего, содействовать выгоде тех тысяч людей, которых прочтение поэмы уберезет от ошибок, пороков и следующего за ними несчастья. Высокая объективная ценность жизни Фенелона определяет абсолютную правильность именно его спасения как в случае, когда последнее может быть достигнуто ценой самопожертвования служанки, так и в случае, когда какое-то третье лицо выбирает между архиепископом и собственной матерью. Спасти свою мать (или отца из позднейших изданий «Исследования о политической справедливости») вместо Фенелона означало бы пренебречь очевидным рациональным различием между ними. «Какая магия, – спрашивает риторически У. Годвин, – содержится в местоимении “мой”, чтобы отменять решения вечной истины? Моя жена или мать могут оказаться дурами, проститутками, злоумышленниками, лгунями или бесчестными людьми. И если они таковы, какие последствия должно иметь то обстоятельство, что они мои?»¹⁷

Среди вспомогательных замечаний У. Годвина, сопровождающих этот знаменитый пример, для анализа проблемы специальных обязанностей существенны два тезиса. Во-первых, он отбрасывает всякое самостоятельное значение индивидуальной благодарности при принятии нравственно значимых решений. Благодеяние, совершенное в отношении определенного человека, конечно, увеличивает объективную ценность жизни благодетеля, однако, это благодеяние нельзя рассматривать как правомерную

¹⁷ *Godwin W. An Enquiry Concerning Political Justice and its Influence on General Virtue and Happiness.* – N. Y.: A.A. Knopf, 1926. P. 41–42.

основу для возникновения отношений взаимности. Это увело бы нас в сторону «от справедливости и добродетели»¹⁸. Во-вторых, некоторые предпочтения «своим» нравственно допустимы для У. Годвина, но лишь в обыкновенных, неэкстремальных ситуациях. В случаях же крайней необходимости и высокой цены решения нравственное правило, требующее оказывать предпочтение родственникам, теряет свою силу¹⁹.

В современной этической мысли годвиновская бескомпромиссность также встречается. Например, ее сторонником является один из самых известных ныне живущих этиков-утилитаристов – П. Сингер. Начиная со статьи 1972 г. «Голод, изобилие и мораль», П. Сингер пытается продемонстрировать неоправданность дифференциации нравственных обязанностей по принципу пространственной близости или удаленности получателей помощи. Он указывает на очевидное противоречие нашего интуитивного отклика на ситуацию, в которой существует возможность спасти тонущего ребенка в ближайшем пруду ценой испорченной одежды и потерянного времени, и ситуацию помощи голодающим в другом полушарии Земли. В первом случае мы без колебаний руководствуемся следующим правилом: «если в нашей власти предотвратить что-то дурное, не жертвуя при этом чем-то сравнимым по своей моральной значимости, у нас есть нравственный долг сделать это». Во втором случае, мы с легкостью готовы отклонить это правило без каких-то очевидных оснований²⁰. Однако, ни сама по себе пространственная дистанция, ни наличие других, более близких к находящемуся в нужде человеку потенциальных источников помощи, по мнению П. Сингера, не могут внести изменений в приведенный выше практический принцип. И даже если нам не удастся воплотить его в нашем поведении и

¹⁸ Ibid. P. 43. Д. Монро предположил, что У. Годвин заимствовал пример со спасением у Ф. Хатчесона. Однако, очевидно, что последний был убежден в совершенно ином соотношении долга благодарности и долга благодеяния (*Monro D.H. Godwin's Moral Philosophy: An Interpretation of William Godwin.* – L.: Oxford University Press, 1953. P. 9).

¹⁹ *Godwin W. An Enquiry Concerning Political Justice.* P. 45. Комплексный анализ представлений У. Годвина о беспристрастности см.: *Kuhse H., Cannold L., Singer P. William Godwin and the Defense of Impartialist Ethics // Unsantifying Human Life: Essays on Ethics / Ed. by H. Kuhse, P. Singer.* – Oxford: Willey-Blackwell, 2002. P. 157–178; *Lamb R. The Foundations of Godwinian Impartiality // Utilitas.* 2006. Vol. 18. P. 134–153.

²⁰ *Singer P. Famine, Affluence, and Morality // Singer P. Writings on an Ethical Life.* – N. Y.: Ecco, 2001. P. 105–118.

общественных институтах, мы не должны пытаться оправдывать свое пристрастное поведение: «мы должны хотя бы *знать*, что нам не удастся жить нравственно достойной жизнью»²¹.

Вполне очевидно, что П. Сингер обесуждает при этом не только саму по себе пространственную близость или удаленность получателей помощи. В мире глобальных транспортных и экономических связей они превращаются в фикцию. В действительности речь идет о нравственном значении принадлежности к тем или иным группам, порождающей определенные преференции их членам. Под вопросом вновь находится институт семьи, а также политические и локально-территориальные сообщества. Смысл примеров П. Сингера тот же, что и у знаменитой зарисовки У. Годвина.

Критика специальных обязанностей в деонтологической этике кантианского типа

Кантианская деонтология также может выступать в качестве основы критики специальных нравственных обязанностей. Хотя сразу следует заметить, что утилитаристская мысль создает для последней гораздо более основательный плацдарм. Существуют две линии рассуждения, связанные с идеей категорического императива, которые обладают значительным потенциалом в деле разрушения магии местоимения «мой».

Во-первых, в качестве точки отсчета может выступать первая формулировка императива: «Поступай только по такой максиме, относительно которой ты в то же время можешь желать, чтобы она стала всеобщим законом»²². Р.Г. Апресян оценивает эту формулировку следующим образом: «В данном принципе находит отражение надситуативный и имперсональный, а, значит *универсальный* характер нравственного веления: поступая определенным образом в отношении определенного лица, человек предполагает, что он поступил бы таким же образом в отношении любого другого лица, и в отношении него любое лицо поступило бы также»²³.

²¹ *Singer P.* The Singer Solution to World Poverty // *Singer P. Writings on an Ethical Life.* – N. Y., 2001. P. 124.

²² *Кант И.* Основоположение к метафизике нравов // Кант И. Соч. в 4 т., на нем. и рус. яз. Т. 3. – М.: Московский философский фонд, 1997. С. 143.

²³ *Апресян Р.Г.* Европа: Новое время // История этических учений: Учебник / Под ред. А.А. Гусейнова. – М.: Гардарики, 2003. С. 656.

Однако некоторые исследователи полагают, что кантовская формулировка сама по себе не выражает полно и корректно свойственное морали сочетание универсальности и общности требований. К примеру, Д. Парфит убежден, что на основе кантовского принципа вполне допустимы социальное исключение, расовое неравенство, эксплуатация или же nepoтизм. Правила расовой дискриминации (или nepoтисткого покровительства) в каком-то определенном обществе *уже* могут являться всеобщим законом. Следующему этим правилам представителю доминирующей группы или группы, в рамках которой культивируются преференциальные отношения, мысленный эксперимент Канта не демонстрирует ничего логически противоречивого. Ведь кантовская формулировка прямо не требует представлять себя на месте каждого, например, на месте человека, принадлежащего к дискриминируемому меньшинству или не имеющего покровительства влиятельных родственников²⁴. Впрочем, кантовская формулировка вполне может быть модифицирована для преодоления подобных недостатков. Так, Т. Скэнлон полагает, что нравственно рациональный поступок должен быть таким, что не «я», а «каждый» мог бы пожелать его превращения в закон природы²⁵. В этом случае снижение общности моральных требований обосновать гораздо сложнее. Дж. Ролз, в свою очередь, считает правильной следующую интерпретацию кантовского принципа: этот принцип вводит принудительные ограничения на использование информации о своем месте в мире (а значит, о своих партикулярных связях и привязанностях) в ходе принятия нравственно значимых решений²⁶. Именно на фоне этих модификаций специальные обязанности начинают вызывать подозрение в их пристрастном характере. В этом смысле показательно замечание Дж. Ролза из «Теории справедливости» о том, что принципы справедливости могут реализоваться лишь неполностью, «пока существует некоторая форма семьи»²⁷.

²⁴ Parfit D. On What Matters. Vol. 1. – Oxford: Oxford University Press, 2011. P. 334–338.

²⁵ Scanlon T. What We Owe to Each Other. – Cambridge: Harvard University Press, 1998. P. 170–171.

²⁶ В общетическом контексте: Rawls J. Lectures on the History of Moral Philosophy. – Cambridge: Harvard University Press, 2000. P. 175–176, в пределах теории справедливости: Ролз Дж. Теория справедливости. – Новосибирск, 1995. С. 127–131.

²⁷ Ролз Дж. Теория справедливости. С. 75.

Во-вторых, в качестве основы для критики специальных обязанностей может выступать вторая формулировка категорического императива: «Поступай так, чтобы ты никогда не относился к человечеству, как в твоём лице, так и в лице всякого другого, только как к средству, но всегда в то же время и как к цели»²⁸. В этой формулировке отражается идея достоинства человека, порождающего то практическое отношение к нему, которое задано нравственным долгом. Если воспользоваться формулировками современного кантианца Т. Хилла, то любой представитель человеческого рода обладает безусловной ценностью, поскольку он сам является «оценщиком», то есть существом, имеющим не просто желания, но определённый «базовый жизненный проект», позволяющий эти желания оценивать и иерархизировать. Именно это свойство делает его субъектом самозаконотворчества. Нравственный долг по отношению к каждому потенциальному нравственному законодателю состоит в том, чтобы сохранять его существование, поддерживать его способность к вынесению самостоятельных оценок и, наконец, способствовать успеху в достижении целей базового проекта²⁹. В этом выражается уважение к его человеческому качеству. Такое уважение не может быть аннулировано никакими обстоятельствами и не подлежит «квантификации» (термин Т. Хилла). То есть нельзя отказать в уважении одному человеку, чтобы реализовать уважение в отношении другого или даже множества других людей.

Если достоинством (или, применяя ещё одну кантовскую характеристику, «незаменимостью») обладает каждый, а уважение к человеческому достоинству включает как воздержание от причинения страданий», так и помощь в достижении счастья, то вне каких-то дополнительных комментариев и разъяснений исполнение специальных обязанностей попадает в рубрику пренебрежения достоинством тех, кто не состоит с нами в специальных отношениях. Вполне возможно, что, уделяя приоритетное внимание тем людям, которые нам близки по тому или иному основанию, мы начинаем использовать как средство всех тех, кто также мог бы получить нашу помощь или заботу, но является для нас «дальним», или относиться к ним не как к личностям, а как к вещам³⁰.

²⁸ Кант И. Основоположение к метафизике нравов. С. 169.

²⁹ Hill T.E. Respect, Pluralism, and Justice: Kantian Perspectives. – Oxford: Oxford University Press, 2000. P. 78–79.

³⁰ Д. Парфит, анализируя вторую формулировку категорического императива, пытается разграничить между собой отношение к человеку как к средству

Л. Блум в полемических целях попытался показать, как именно этот кантианский аргумент мог бы быть развернут в отношении такого явления как дружба. Дружба, в описании Блума совмещает в себе два элемента: альтруистический и персональный. Благо друга является ценностью, которая не зависит от личных интересов деятеля и взаимной выгоды, получаемой друзьями. Таков альтруистический элемент дружбы. Однако превращение этого блага в непрагматическую ценность происходит исключительно в связи личным, сугубо субъективным выбором партнера для дружеских отношений: «Мы действуем во благо другу не потому, что он является представителем человеческого рода, а потому что он наш друг». Таков элемент персональный³¹. Кантианская этика поддерживает первую составляющую дружбы, но трудно совместима со второй. Центральным тезисом нормативной программы кантианства является то, что «каждый человек просто потому, что он является человеком, достоин равного отношения, а его благо достойно того, чтобы получить ту же степень содействия, которую получает благо других»³². Эта безличная перспектива с неизбежностью превращает в ключевое понятие кантианской этики понятие честности: «было бы нечестно распределять между людьми тяготы и блага в соответствии со своими предпочтениями или интересами». А то, что противоречит честности и не может быть обосновано в безличной перспективе, противоречит морали. Таким образом, кантианская этика требует одинакового осуждения эгоистических действий и действий, совершающихся ради блага друзей, если у тех и других нет какого-то дополнительного беспристрастного обоснования. Если предположить, что содействие благу друга, основанное исключительно на том, что он является другом, представляет собой неотъемлемую часть феномена дружбы, то и дружба как таковая должна казаться правоверному кантианцу морально предосудительной³³.

В перспективе реконструкции, предложенной Л. Блумом, легко себе представить такого кантианского Годвина, который предлагает аннулировать моральное значение любых индивидуализированных отношений: как построенных на основе

и как к вещи. Случаи простого неокказания помощи попадают у него во вторую категорию (*Parfit D. On What Matters. Vol. 1. P. 226–228*).

³¹ *Blum L.A. Friendship, Altruism, and Morality.* – Boston: Routledge & Kegan Paul, 1980. P. 31.

³² *Ibid.* P. 32.

³³ *Ibid.*

субъективного выбора (дружба, романтическая любовь), так и порожденных случайностями личной истории какого-то конкретного человека (родственные связи, совместная принадлежность к этносу, нации, культурной традиции). Годвин-кантианец так же, как и Годвин-утилитарист, мог бы поставить под вопрос магию местоимения «мой» и проанализировать гипотетический случай спасения на пожаре. Он мог бы усомниться в необходимости спасать свою мать или своего отца, а не епископа Фенелона. Правда, для него спасение отца было бы тождественно не пренебрежению счастьем тысяч потенциальных жертв порока и заблуждений, а забвению человеческого статуса самого епископа Фенелона, отношением к нему как к средству, а не цели или как к вещи, а не личности. Существенно, что в этом случае кантианская честность и беспристрастность оказываются гораздо более беспомощными в практическом отношении, чем утилитаристская калькуляция пользы. Они лишают деятеля последнего аргумента, позволяющего предпочесть кого-то из находящихся в опасности. Нуждающиеся в помощи люди являются одинаково управомоченными получить ее вне зависимости от расчетов суммированного блага. Возможно, что беспристрастность потребует от правоверного кантианца положиться в этом случае на жребий³⁴.

Следует иметь в виду, что для самого И. Канта и для значительного числа представителей наследующей ему этической традиции ни скепсис по поводу специальных обязанностей, ни сопровождающий его практический тупик не являются предрешенными. Часть подобных проблем снимается за счет того, что «обязанности благотворения» (или помощи), в отличие от обязанностей, связанных с недопущением насилия и обмана, имеют у И. Канта принципиально неопределенную степень требовательности. Другая часть проблем разрешается за счет того, что, по И. Канту, моральный субъект может сам избирать конкретные формы реализации «обязанности благотворения» в зависимости от наличных склонностей. Любовь к родителям (или другим представителям ближнего круга) на этом фоне выступает как один из правомерных предметов выбора³⁵.

³⁴ Именно жребий превращается для некоторых кантиански ориентированных нормативных этиков в средство выявления морально оправданного решения в ситуациях выбора между спасаемыми людьми (*Taurek J. Should the Numbers Count? // Philosophy and Public Affairs. 1977. Vol. 6. P. 303–310*).

³⁵ *Кант И. Метафизика нравов // Кант И. Соч.: В 8 т. Т. 6. – М.: Чоро, 1994. С. 431, 498–501 (комментарий см: Hill T.E. Human Welfare and Moral Worth: Kantian Perspectives. – Oxford: Clarendon Press, 2002. P. 221).*

Однако обрисованный выше антипартикуляристский вывод из кантианских посылок также встречается в этической теории. Кантовские фигуры мысли активно используются для проблематизации той или иной специальной обязанности. В наибольшей степени распространено их применение для постановки под вопрос моральной оправданности предпочтительного отношения к согражданам и вытекающих из этого отношения практик и институтов. Под огонь подобной критики попадают отсутствие глобальных механизмов перераспределения мирового богатства, отсутствие институтов, гарантирующих соблюдение прав человека в планетарном масштабе, практика ограничения права въезда на территорию государств и т.д. Например, М. Нассбаум в своей, ставшей знаменитой из-за широкого общественного резонанса статье «Патриотизм и космополитизм», после призыва «принять всерьез кантианскую мораль» и идею «царства целей», задает серию вопросов, которые даже по своей лексике напоминают риторiku У. Годвина: «Почему те ценности, которые учат нас соединять руки через границы этничностей, классов, полов и рас, теряют свой напор, достигая границ нации... Почему мы должны думать о жителях Китая как о равных нам по значению с той минуты, когда они поселятся в определенном месте, а именно в США, но не когда они живут в другом месте, а именно в Китае? Что такого в национальных границах, что *магическим* образом обращает людей, к которым наше образование нелюбопытно и безразлично, в людей, по отношению к которым мы имеем обязанности взаимного уважения (курсив мой. – А.П.)?»³⁶

³⁶ Nussbaum M.C. Patriotism and Cosmopolitanism // For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism / Ed. by J. Cohen. – Boston: Beacon Press, 1996. P. 10. В российском этическом контексте также встречаются образцы кантианской критики специальных обязанностей, отождествляющей их исполнение с групповым эгоизмом: «Открытые границы – это выражение ориентации на утверждение ценности и уникальности любого человека вне зависимости от места рождения. Это признание ценности принадлежности к человечеству в целом... Аргументы против открытых границ возникают в рамках взглядов и мировоззрений, в которых устанавливается область «мы», где со всей полнотой действует ответственность друг за друга, и область «они», на которую «наша» ответственность либо не распространяется, либо распространяется, но в ограниченном порядке. Так, некоторые ученые при рассмотрении миграционных вопросов используют... перспективу национального государства и его интересов, разрабатывая различные версии «национального эгоизма». В отличие от индивидуального эгоизма, ограничивающего «я» (эго) от других и признающего ценностный приоритет «я», в «национальном эгоизме», который по аналогии можно было бы назвать «носиз-

Критика специальных обязанностей в агапической этике

Христианская (агапическая и теонимная) этика также обладает высоким потенциалом в области нравственной критики преференций, опирающихся на специальные отношения. Христианская любовь, обращенная на другого человека, в отличие от кантовской «обязанности благотворения», представляет собой обязанность строгую и совершенную. Она коренится в отношениях, необходимо возникающих между верующим и Богом. Во-первых, такая любовь вытекает из стремления христианина уподобиться Создателю («если так возлюбил нас Бог, то и мы должны любить друг друга» (1 Ин., 4:11)). Во-вторых, любовь к другому человеку является единственным деятельным выражением любви к Богу и, следовательно, первая есть способ проверки подлинности второй («кто говорит: “я люблю Бога”, а брата своего ненавидит, тот лжец; ибо не любящий брата своего, которого видит, как может любить Бога, Которого не видит? (1 Ин., 4:20)). Наконец, любовь к другому человеку является способом соединения с Богом («пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем» (1 Ин., 4:20)).

Субъектом христианской любви является каждый представитель человеческого рода, независимо от тех границ, которые проводят между собой люди на основе истории собственных взаимоотношений. Об этом свидетельствует христианское переосмысление понятий «брат» и «ближний». Так, употребляющееся в цитированных выше фрагментах из «Первого Послания Иоанна» слово «брат» в перспективе всеобщего сыновства характеризует как минимум всех носителей истинной веры (ср. «Послание к Галатам»: «Все вы сыны Божии по вере во Христа Иисуса... Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужеского пола, ни женского... (Гал., 3:26–27)»). Понятие «ближний», которое в ветхозаветном контексте означает «товарищ», «друг» или «близкий человек», также лишается в Христианстве своего избирательного и разделяющего смысла. Ответом на вопрос за-

мом», происходит выделение некоего «мы», которое по признаку гражданства или национальности противопоставляется «они»... Разделение на «мы» (свои, сограждане, местные) и «они» (чужие, неграждане, приезжие) находится в основании, пожалуй, любой попытки найти и вывести моральное обоснование миграционного контроля. В то же время такое разделение вызывает очень серьезные вопросы относительно его моральной оправданности» (*Троицкий К.Е.* В поисках этики миграции. Дискуссия о государственных границах: основные теоретические позиции и аргументы // *Этическая мысль.* 2018. Vol. 18. № 1. С. 142–144).

конника: «А кто мой ближний?» становится Христова притча о добром самаритянине, 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)³⁷ Р.Г. Апресян предлагает следующее определение евангельского «ближнего» – это «чужой, которого надо принять как близкого [человека]». Если дополнить перспективу отношений «Я–Другой», выраженную в предписании возлюбить ближнего как самого себя, перспективой отношений «Я–Другие», то христианская заповедь любви приобретает следующее выражение: «я отношусь к данному человеку так же, как я бы относился к любому другому ближнему»³⁸.

Для современной моральной теологии важным прецедентом осмысления этих особенностей агапической любви стала та интерпретация любви к ближнему, которую предложил в своей работе «Дела любви» С. Кьеркегор. Христианская любовь, по мнению Кьеркегора, характеризуется тем, что она снимает все различия между людьми, выступающими друг для друга в качестве ближних. Именно этом качестве она является наиболее совершенным видом любви – ее квинтэссенцией. «Так как ближний – это каждый человек, безусловно каждый, то все различия в действительности устранены из объекта, и, следовательно... [христианскую] любовь можно опознать именно в связи с тем обстоятельством, что ее объект лишен любых иных более определенных черт различия, что означает, что такая любовь опознается только на основе того, что она является любовью, [а не по объекту любви]»³⁹. С. Кьеркегор определяет ближнего через его равенство со всеми другими людьми и указывает на вечный, непреходящий характер такого равенства. Соответственно, главной противоположностью христианской любви является установление неравенства между объектами любовного отношения – предпочтение какой-то одной их части и исключение какой-то другой: «Если в связи с христианской любовью кто-то допускает исключение хотя бы для одного человека, которого он не хочет

³⁷ Этический анализ этого евангельского текста в свете проблемы универсализма и партикуляризма см.: *Waldron J. Who Is My Neighbor? Humanity and Proximity // Monist. 2003. Vol. 86. № 3. P. 333–354.*

³⁸ *Апресян Р.Г. Идея морали и базовые нормативно-этические программы.* – М.: ИФ РАН, 1995. С. 336.

³⁹ *Kierkegaard S. Works of Love (Kierkegaard's Writings, 16).* – Princeton: Princeton University Press, 1995. P. 66.

любить, то такая любовь не “тоже христианская”, а безусловно нехристианская»⁴⁰.

Предпочтительное отношение к каким-то людям, по С. Кьеркегору, лишь внешним образом и лишь для глубоко заблуждающегося человека отличается от чистого и прямолинейного эгоизма. Не видеть этого может только язычник: «[Язычество] подразделяло любовь следующим образом: эгоизм отвратителен, поскольку это любовь к себе, но эротическая любовь и дружба как формы страстной, оказывающей предпочтение любви, являются подлинной любовью. Но Христианство... подразделяет явления иначе: эгоизм и оказывающая предпочтение любовь – это одно и то же, а любовь к ближнему является подлинной любовью»⁴¹. Именно в этом контексте С. Кьеркегор вспоминает знаменитое изречение Августина о том, что языческие добродетели это блестящие пороки, и рассматривает поэтизацию эротической любви и дружбы как идолопоклонство. Примечательно также утверждение С. Кьеркегора, что только христианская любовь (а не какая-то из форм любви, предпочитающей одних людей другим) имеет отношение к морали – может порождать моральную обязанность. В этой связи, по мнению С. Кьеркегора, очень важно не совершать ошибок, опирающихся на привычное отождествление любви, а значит и морали, с преференциальными отношениями: «Если ты спасешь жизнь человека в темноте, думая, что это твой друг, а на самом деле, это твой ближний, это не ошибка. Но уж точно будет ошибкой, если ты хочешь спасать только друзей. И если твой друг будет жаловаться, что, по его мнению, ты ошибочно сделал для ближнего то, что... должен сделать только для него, будь уверен, он ошибается!»⁴²

Позиция С. Кьеркегора в вопросе о любви и преференциальных отношениях в целом соответствует такому современному пониманию агапической любви, которое принято называть «любовь как равное уважение (love as equal regard)». Самый известный его выразитель Дж. Оутка не случайно превратил цитату из «Дел любви» про устранение из объекта любви всех различий в эпиграф первой главы своей книги «Агапе: этический анализ» (несмотря на критику некоторых других аспектов учения С. Кьеркегора о любви). Дж. Оутка понимает любовь не столько как переживание или устойчивую эмоциональную установку

⁴⁰ Ibid. P. 49–50.

⁴¹ Ibid. P. 53

⁴² Ibid. P. 52

в отношении другого, сколько как нравственное требование, связанное с равной значимостью, которую христианин придает каждому человеку. Равную значимость или ценность всех людей можно уважать только в том случае, если абстрагироваться от всех их особых характеристик и от специфики индивидуального поведения, которые позволяют отличать одну личность от другой⁴³. Отсюда следует, что христианскую любовь вполне уместно характеризовать через понятие «беспристрастная». Таково словопотребление Оутки, к нему же склоняется Р.Г. Апресян⁴⁴.

Следует заметить, что сочетание слов «беспристрастная любовь» вызывает у многих моральных теологов нарекания. Одни указывают на неуместность этой формулы в контексте человеческой практики. Когда в евангельском тексте используется прямой синоним понятия «беспристрастность» – «нелицеприятность», она приписывается лишь Богу и лишь в его судящей ипостаси (Рим., 2:11). Но это не то, в чем человек призван уподобляться Создателю. Ведь, в отличие от Бога, человек не уполномочен судить: «Не судите, да не судимы будете!» (Мф., 7:1). Другие теологи рассматривают само соединение слов «любовь» и «беспристрастный» как очевидный оксюморон. Беспристрастность предполагает эмоциональную дистанцированность, сознательную отрешенность от индивидуализированной привязанности к тому человеку, который является получателем помощи или заботы. Любовь же, напротив, является интенсифицированным эмоциональным и деятельным выражением такой привязанности. Э. Вацек, критикуя Дж. Оутку и его последователей, утверждает, что «беспристрастная установка, характеризующая, по мнению некоторых теологов-агапистов, фиксирует и уважает базовое человеческое достоинство объекта любви, но она отказывается проникнуть в уникальность последнего. А любящий всегда имеет виду именно уникальную ценность того, кого он любит. Любовь включает нечто большее, чем “абстрактное признание субъективности другого”»⁴⁵. В противном случае, она превращается «в холодное безразличие социального работника, выписывающего клиентам чеки на материальную помощь и делающего это честно и в соответствии с их общей принадлежно-

⁴³ *Outka G.* Agape: An Ethical Analysis. – New Haven: Yale University Press, 1972. P. 7–9.

⁴⁴ *Апресян Р.Г.* Идея морали и базовые нормативно-этические программы. С. 336.

⁴⁵ *Vacek E.C.* Love, Human and Divine: The Heart of Christian Ethics. – Washington: Georgetown University Press, 1994. P. 49.

стью к человеческому роду»⁴⁶. Даже в отношении божественной любви, самой «универсальной» из всех возможных, подчеркивает Э. Вацек, в Евангелии используется слово «предпочтение» («любить»=«предпочитать»)⁴⁷. Таким образом, то, что требуется от христианина – это, скорее, не беспристрастность, а *равно бесконечная любовная пристрастность* к каждому человеку как к члену универсального сообщества.

Для Э. Вацек эта общая интерпретация христианской любви является преамбулой к утверждению, что различные виды пристрастных отношений и порождаемые ими обязанности легко могут быть гармонизированы с заповедью: «Возлюби ближнего твоего, как самого себя» (Мф., 22:39). Однако в действительности критика идеи «беспристрастной любви» и введение парадоксального концепта «равная пристрастность» не снимают проблематичность специальных обязанностей. Равная пристрастность противостоит им не меньше беспристрастности. Христианская метафорика нового, предельно расширенного семейства или нового, необозримого дома («дома Божия» (1 Пет., 4:17)) естественным образом ставит под вопрос нравственную значимость традиционных семейно-родовых, общинных и национальных связей и привязанностей. Если вести речь о семье, то в новозаветных текстах есть несколько наиболее ярких фрагментов, выражающих эту тенденцию. Прежде всего, знаменитое изречение из «Евангелия от Луки»: «Если кто приходит ко Мне, и не возненавидит отца своего и матери, и жены и детей, и братьев и сестер..., тот не может быть Моим учеником» (Лк., 14:26). Кроме того, присутствуют три повествования об отношении Иисуса к собственной семье, в которых тот отрицает приоритетное право матери и братьев на его внимание в сравнении с учениками и последователями. «Кто будет исполнять волю Отца моего небесного, тот Мне брат и сестра и мать» (Мф., 12:50, а также Лк., 8:19-21; Мк., 3:31-35). Если вести речь об этнокультурных или национальных сообществах, то как отрицание их нравственной значимости часто интерпретируется первая часть процитированного выше высказывания из послания Павла к Галатам: «Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужского пола, ни женского». Такая интерпретация имеет свои исторические основания, поскольку это знаменитое высказывание тесно связано с античной космополитической традицией и содержит не только религиозные, но

⁴⁶ Ibid. P. 161.

⁴⁷ Ibid. P. 175.

и этнические коннотации⁴⁸. Она вполне логична и в свете общих интенций христианской этики.

Конечно, отрицание специальных отношений и преференций является в Христианстве не итогом, а необходимым этапом самосовершенствования. Достижение этого этапа представляет собой одно из условий целостного обращения души верующего к Богу, которое так трансформирует ее, что оказывается возможным уподобление Небесному Отцу в его бесконечной любви ко всем своим детям. Однако даже на фоне этого пояснения любая схема специальных обязанностей вызывает сомнения в перспективе христианского нравственного идеала. И даже более, того возникает возможность ее полного ниспровержения. На горизонте появляется призрак христианского Годвина и христианской критики «магии местоимения мой». Реализацию этой возможности в раннехристианской нравственной традиции исследовала Э. Кларк. Среди ярких примеров, приводимых ей – восторженный отзыв Григория Назианзина о собственной матери, которая «с радостью продала бы себя и своих детей в рабство... чтобы полученные деньги израсходовать на бедных»⁴⁹.

Таким образом, любая интерпретация христианской любви вынуждена решать те вопросы, которые Э. Васек считает имманентными лишь для концепции Дж. Оутки (понимания любви как «равного уважения»). Если вести речь непосредственно о Дж. Оутке, то в работе «Агапэ» он пишет о том, что «агапист... всегда испытывает характерное неудобство в отношении ограничительного характера специальных отношений» и «всегда предпочитает начинать с другого конца, с запретов и позитивных предписаний, применимых в любых человеческих отношениях»⁵⁰. В «Универсальной любви и беспристрастности» Дж. Оутка указывает на «противоречия» и «напряженность», постоянно сохраняющиеся между агапэ и «партикулярными ролями и практиками»⁵¹. Хотя

⁴⁸ См.: *Stanley C.D.* 'Neither Jew nor Greek': Ethnic Conflict in Graeco-Roman Society // *Journal for the Study of the New Testament*. Vol. 64. P. 101–124; *Long A.A.* The Concept of the Cosmopolitan in Greek & Roman Thought // *Daedalus*. 2008. Vol. 137. № 3. P. 57; *Neutel K.B.* A Cosmopolitan Ideal: Paul's Declaration 'Neither Jew Nor Greek, Neither Slave Nor Free, Nor Male and Female' in the Context of First-Century Thought. – L.: Bloomsbury Publishing, 2015. P. 128–132.

⁴⁹ *Clark E.A.* Antifamilial Tendencies in Ancient Christianity // *Journal of the History of Sexuality*. 1995. Vol. 5. № 3. P. 366.

⁵⁰ *Outka G.* Agape: An Ethical Analysis. P. 272–273.

⁵¹ *Outka G.* Universal Love and Impartiality // *The Love Commandments: Essays in Christian Ethics and Moral Philosophy* / Ed. by E.N. Santurri and W. Werpehowski. –

главный вопрос христианской этики связан, по мнению Дж. Оутки, с противостоянием любви и эгоизма, а также с поиском путей соединения любви к ближнему и любви к себе, второе по значимости этическое вопрошание христианина относится именно к соединению универсального и партикулярного: «Как параллельно воздать справедливость настойчивому повторению [формулы]... “каждый человек является моим ближним”, и тем значительным позитивным местом, которое многие писатели христианской традиции, отводили... партикулярным проявлениям преданности и партикулярным обязанностям... Должны ли мы принять неразрешимость противоречий между любовью, которая универсальна по своей области приложения, и специальными связями между друзьями, любовниками, супругами, родителями и детьми, единоверцами, представителями классов, партий, племен и обществ»?⁵²

Обсуждение этих вопросов в работах Дж. Оутки демонстрирует как всю их остроту для христианской моральной теологии, так и всю неопределенность ответов на них. Прежде всего, Дж. Оутка считает важным осознать их «неразрешимость», то есть перманентный характер противостояния между агапэ и специальными связями и обязанностями. Он предостерегает от того, чтобы рассматривать эти явления в качестве гармоничного целого и в качестве вытекающих друг из друга. Ведь агапэ может рассматриваться теоретиком как предельно общая нормативная основа специальных обязанностей, которая проходит через последовательные ограничения в связи с несовершенством внешних условий человеческой деятельности и несовершенством самой человеческой природы. Или же исполнение специальных обязанностей может пониматься как путь к обретению полноты христианской любви. Именно таковы были позиции некоторых ранних и поздних критиков концепции Дж. Оутки⁵³. Однако Дж. Оутка видит в

Washington: Georgetown University Press 1992. P. 89.

⁵² Ibid.

⁵³ *Pope S.J.* The Moral Centrality of Natural Priorities: A Thomistic Alternative to ‘Equal Regard’ // *The Annual of the Society of Christian Ethics*. 1990. Vol. 10. P. 109–129; *Post S.G.* A Theory of Agape: On the Meaning of Christian Love. – Lewisburg: Bucknell University Press, 1990; *Pope S.J.* ‘Equal Regard’ versus ‘Special Relations’? Reaffirming the Inclusiveness of Agape // *The Journal of Religion*. 1997. Vol. 77. № 3. P. 353–379; *Judish J.E.* Balancing Special Obligations with the Ideal of Agape // *The Journal of Religious Ethics*. 1998. Vol. 26. № 1. P. 17–46; *Sullivan-Dunbar S.* Human Dependency and Christian Ethics. – Cambridge: Cambridge University Press, 2017. P. 114–147.

таких интерпретациях искажение сути обоих соотносимых между собой феноменов. Агапе и специальные обязанности, по его мнению, имеют разные истоки императивности и ограничивают друг друга как внешние силы. Моральный субъект (подлинный христианин) призван тщательно следить за их взаимодействием в своей жизни, контекстуально уравнивая их мотивационную «тягу». «Универсальная любовь делает нас чувствительными к потребностям, правам и предпочтениям, которые не отражены в специальных договорах и требованиях, привязанных к ролям и социальным статусам. Она делает нас склонными к критическому отношению к ролям, которые предлагаются нам извне... Она подталкивает нас к тому, чтобы противиться трайбализму и иерархии. Партикулярные роли и практики делают нас чувствительными к важности коммунальных и связанных с ролями требований, способствующих в значительной мере эффективному распределению морального внимания и энергии»⁵⁴. Но как именно обеспечивать «постоянную бдительность на двух фронтах», из рассуждений Дж. Оутки не становится ясным. Ведь, с одной стороны, он утверждает, что не существует требования «способствовать благу каждого в каждом предоставляющемся случае», а с другой – что агапэ имеет очевидный приоритет над любыми формами филии⁵⁵.

Специальные обязанности в живом моральном опыте

Итак, мы увидели, что ключевые нормативно-этические традиции обладают существенным потенциалом для проблематизации и маргинализации специальных обязанностей. А в преобладающем на настоящий момент живом моральном опыте они, напротив, играют центральную роль. Их исполнение понимается как исполнение именно нравственного долга, как непосредственное воплощение моральных добродетелей, требующее контроля над собой, значительных усилий и определенных жертв. Степень одобрения и похвалы в данном случае оказывается не столь значительной, как в ситуациях проявления универсального альтруизма, однако, если специальные обязанности, в особенности семейные или дружеские, не исполняются, то это оказывается основанием для гораздо более жесткого осуждения, в сравнении

⁵⁴ *Outka G. Universal Love and Impartiality. P. 90–91.*

⁵⁵ *Outka G. Agapestic Ethics // A Companion to the Philosophy of Religion / Ed. by P. Quinn and C. Taliaferro. – Oxford: Blackwell, 1997. P. 487–488.*

с нарушением долга перед любым представителем человеческого рода. При этом объем специальных обязанностей воспринимается как заведомо превосходящий объем обязанностей общих, и они имеют отчетливо выраженный приоритет в том, что касается очередности их исполнения⁵⁶.

Структура понимания морального долга, отражающаяся в повседневной практике нравственного вменения и оценки, заставляет вспомнить популярную в античности и средневековье метафору концентрических кругов, в центре которых находится определенный человек. Ближайший круг – родные, далее – соседи, за ними – сограждане и, наконец, все остальные люди. В рамках этого наглядного представления нравственные обязанности дифференцированы по объему и приоритетности исполнения в соответствии с большей или меньшей близостью каждого из кругов к центру. А. Макинтайр анализирует подобное понимание долга, опираясь на тексты Цицерона. А. Макинтайр замечает, что в античности «жизнь в соответствии с долгом» определяется «как жизнь иерархически упорядоченных взаимностей, в которой каждый обязан [чем-то другим людям] и они обязаны ему в рамках системы фиксированных и согласованных ожиданий. Семья, город и Вселенная – примеры таких иерархически упорядоченных систем взаимности»⁵⁷. Основная иллюстрация – цicerонова концентрически распределяемая «благотворительность» (*caritas*), которая в отношении чужака сводится к совершенному минимуму.

Однако это рассуждение А. Макинтайра вызывает определенные нарекания. Действительно, в обсуждении так называемых «обязанностей благотворительности» Цицерон систематически использовал концентрическую схему обязанностей. «Человеческое общество и союз между людьми будут сохранены лучше всего в том случае, – утверждал он, – если мы будем относиться к каждому с тем большим расположением, чем теснее он с нами связан... В человеческом обществе есть множество ступеней. И действительно, если оставить в стороне... беспредельное общество, то существует более близкое нам, основанное на общности племени, народа, языка и теснейше объединяющее людей. Еще более тесные узы – принадлежность к одной и той же

⁵⁶ Как замечает Д. Парфит, «обыденная и повседневная мораль состоит по большей части из этих [специальных] обязанностей. Выполнение этих обязанностей имеет приоритет над помощью чужим людям» (*Parfit D. Reasons and Persons*. – Oxford: Oxford University Press, 1984. P. 95).

⁵⁷ *MacIntyre A. Whose Justice? Which Rationality?* – Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988. P. 148

гражданской общине... Кроме того, общение и дружеские связи, а у многих и деловые отношения, установившиеся со многими людьми. Более тесны отношения между родными»⁵⁸.

Однако параллельно Цицерон предполагает наличие и таких нравственных обязанностей, для которых все упомянутые круги в строгом соответствии со стоической концепцией «присвоения» («ойкеозиса») безусловно стягиваются к центру⁵⁹. Таковы «обязанности справедливости», состоящие, прежде всего, в том, «чтобы не наносить никому вреда, если только тебя на это не вызвали противозаконием». Здесь любая дифференциация потенциальных объектов воздействия совершенно недопустима. «Кое-кто говорит: у отца или у брата он... не отнимет ничего, но его отношение к другим гражданам иное. Такие люди решают, что у них... никакого союза с согражданами нет, каковое мнение полностью нарушает союз в виде гражданской общины. Те, кто утверждает, что надо считаться с согражданами, но не с чужеземцами, разрывают всеобщий союз человеческого рода»⁶⁰. Цицерон подчеркивает строгую необходимость выполнения обязанностей справедливости по отношению к врагам, чужеземцам и даже рабам.

Это означает, что там, где А. Макинтайр ведет речь о колебании Цицерона между двумя полюсами: универсальностью нравственного закона и концентрической иерархичностью конкретных обязанностей, на деле присутствует довольно прозрачное разграничение. Негативные обязанности имеют строго универсальную природу, в то время как позитивные подлежат дифференциации по степени близости потенциального получателя помощи и заботы. Подобное разграничение отражает глубоко укоренную тенденцию морального сознания. В несколько модифицированном виде типология Цицерона сохраняется в качестве преобладающей посылки современной нравственной практики, даже несмотря на отчетливые декларации строгого этического универсализма в идейно-ценностном основании культуры Запада – христианстве. Об этом свидетельствуют попытки современной этической мысли обобщить ныне существующую систему нрав-

⁵⁸ Цицерон. Об обязанностях // Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях. – М.: Наука, 1993. С. 71–72.

⁵⁹ Подробнее о понятии «присвоение» и его роли в стоической концепции нравственных обязанностей см.: Annas J. The Good Life and the Good Lives of Others // Social Philosophy and Policy. 1992. Vol. 9. № 2. The Good Life and the Human Good. P. 142–146.

⁶⁰ Цицерон. Об обязанностях. С. 130–131.

ственных обязанностей. Они приводят исследователей к более или менее похожим результатам⁶¹. Так, Р. Гудин предполагает, что классификация обязанностей должна быть четырехчастной, учитывающей различие между долгом непричинения вреда и долгом оказания помощи, а также различие между общим и специальным долгом. Она включает в себя: 1) негативные общие обязанности, 2) позитивные общие обязанности, 3) негативные специальные обязанности, 4) позитивные специальные обязанности. Общераспространенный подход к их соотношению, по мнению Р. Гудина, предполагает, что высшим приоритетом обладают обязанности общие и негативные (1). Вторую ступень совместно занимают негативные и позитивные специальные обязанности (3–4). Между ними нет отношения систематической приоритетности, которое отчетливо прослеживается между их общими соответствиями (1–2). Наконец *все* виды обязанностей приоритетны в отношении обязанностей общих и позитивных (2)⁶².

Естественно, что схема Р. Гудина является существенным упрощением. Установленные в ней приоритеты действуют лишь при прочих равных условиях, то есть тогда, когда масштабы вреда от нарушения негативных обязанностей и потерь от нарушения позитивных являются сопоставимыми. Типы обязанностей вряд ли имеют в живом моральном опыте то соотношение, которое Дж. Ролз назвал «лексическим приоритетом»: более слабое требование начинает выполняться тогда и только тогда, когда более сильное уже выполнено⁶³. Обязанность, которая в рамках формальной и абстрактной гудиновской схемы выступает как более слабая, в реальности может получить приоритет, поскольку ее относительная значимость увеличивается в связи с важностью потребностей задействованных в ситуации людей или же в связи количеством последних. Так общие негативные обязанности (обязанности не причинять вред) в некоторых случаях могут уступать по силе общим позитивным обязанностям (обязанностям помощи), если потери от неоказания помощи являются очень большими. Классическим примером такой ситуации является так назы-

⁶¹ Характерно, что критика цицероновской схемы в современной этической мысли выступает одновременно как критика глубоко укорененных убеждений большинства – «нашего примитивного мышления» (*Nussbaum M.C. Symposium on Cosmopolitanism. Duties of Justice, Duties of Material Aid: Cicero's Problematic Legacy // The J. of Political Philosophy. 2000. Vol. 8. № 2. P. 176–206.*)

⁶² *Goodin R. Protecting the Vulnerable. – Chicago: Chicago University Press, 1985. P. 16–23.*

⁶³ *Ролз Дж. Теория справедливости. С. 50.*

ваемая «задача с трамваем», или «задача о вагонетке», в которой спасение пятерых человек от угрозы быть раздавленными может быть обеспечено лишь перенаправлением трамвая на стрелке в сторону одного человека⁶⁴. Для большинства людей, которым в ходе психологического эксперимента была предложена «задача с трамваем», позитивная обязанность помощи или спасения перевешивает негативную обязанность не создавать смертельно опасной угрозы другому человеку⁶⁵. Таким образом, можно сказать, что в живом опыте моральной оценки фактор наличия специальных связей и привязанностей между деятелем и реципиентом действия накладывается на довольно сложное соотношение иных утилитаристских и деонтологических факторов и является при этом одним из факторов деонтологического типа.

Современная эмпирическая психология морали пытается прояснить различные аспекты данного взаимодействия. Психологи стремятся установить, как наличие или отсутствие пристрастных связей и привязанностей отражается на суждениях о допустимости действий либо на интенсивности морального осуждения и одобрения поступков. Интенсивность морального осуждения коррелирует с силой моральной обязанности, которая нарушается осуждаемым действием, поэтому исследования такого рода позволяют реконструировать иерархию обязанностей, преобладающую в живом моральном опыте (то есть решить ту

⁶⁴ Англоязычная литература, связанная с этой задачей необозрима. На русском языке см. обзорную работу Эдмондс Д. Убили бы вы толстяка? Задача о вагонетке: что такое хорошо и что такое плохо? – М.: Изд-во Института Гайдара, 2016.

⁶⁵ В одном из самых ранних исследований этой проблемы, количество людей, которые считали действия спасителя в такой ситуации допустимыми составляло 85% респондентов (Hauser M., Cushman F., Young L., Kang-Xing R., Mikhail J. A Dissociation Between Moral Judgments and Justifications // *Mind and Language*. Vol. 22. №. 1. 2007. P. 6) Позднейшие эксперименты в целом подтверждают преобладание людей, готовых применять в стандартной задаче с трамваем утилитаристскую логику. Однако необходимо учитывать, что вывод о допустимости спасения большинства за счет нарушения негативной обязанности не лишать человека жизни в общераспространенном моральном опыте обусловлен целым рядом дополнительных обстоятельств, не связанных с количеством спасенных и количеством погибших людей. На готовность применять утилитаристскую логику влияют такие факторы, как «создание угрозы или перенаправление уже существующей», «причинение смерти в качестве прямого или в качестве побочного следствия действия» и т.д. Однако для дальнейшего анализа специальных обязанностей эти подробности не имеют существенного значения.

задачу, которую без экспериментальной основы пытался решить Р. Гудин). При этом необходимо иметь в виду, что в психологии морали принято отдельно исследовать осуждение самого по себе морального нарушения (предосудительного действия) и осуждение деятеля, то есть того морального характера, который предположительно стоит за действием и его предопределяет. То же самое касается исследования морального одобрения. Это несколько усложняет решение упомянутой выше задачи по реконструкции системы обязанностей, поскольку в этой системе находят отражение как оценки характеров, так и оценки действий и они порой не совпадают между собою. Если оценка характера и оценка действия существенно расходятся по отношению к какой-то типичной ситуации, то это создает противоречие, которое подрывает устойчивость морального сознания, лишает морального субъекта возможности быть последовательным. Некоторые исследователи обнаруживают такой разрыв в оценках поведения действующего лица в «задаче с трамваем». Действие спасителя большинства, отражающее приоритет утилитаристской логики над деонтологической, рассматривается респондентами как правильное, но его моральный характер – как менее совершенный в сравнении с человеком, который, поставив во главу угла деонтологические соображения, отказывается перенаправить угрозу⁶⁶.

Итак, в ряде экспериментальных исследований последних десятилетий психологами были предприняты попытки проанализировать роль фактора пристрастности в процессе вынесения моральных оценок. Исследователи соотносили между собой реакцию респондентов на те действия героев воображаемых сценариев, которые ориентированы на пристрастные связи и привязанности, и те, которые мотивированы исключительно беспристрастным отношением к любому человеку как существу, обладающему равной моральной значимостью с другими людьми. При этом психологи пытались учитывать такой фактор, как прогнозируемая тяжесть последствий выбранного действия для «своих» и «чужих». Напомню, что У. Годвин полагал, что, с точки зрения морального разума, предпочтения, связанные с местоимением «мой», вполне допустимы в обыденной жизни, но не в экстремальных ситуациях, когда ставки крайне высоки. Авторы одного из первых психологических исследований соотношения пристрастности и беспристрастности в моральном опыте по-

⁶⁶ *Uhlmann E. L., Zhu L. L., Tannenbaum D. When It Takes a Bad Person to Do the Right Thing // Cognition. 2013. Vol. 126. P. 326–334.*

пытались сравнить выводы годвиновского морального разума и оценки реальных людей. Во второй половине 1990-х гг. Х. Кюссе, М. Рикард, Л. Кэннолд, Дж. Ван Дайк и уже известный нам принципиальный критик специальных обязанностей – П. Сингер проанализировали вопрос об относительном весе пристрастных и беспристрастных элементов в нравственных убеждениях медицинских работников, принадлежащих к разным гендерным группам. Трем сотням врачей и медицинских сестер был предложен опросник, касающийся гипотетических ситуаций-дилемм, в которых деятелю необходимо принять решение. Содержание опросника было связано с годвиновским сюжетом выбора между помощью близкому человеку и лицу, которое имеет значительную ценность с беспристрастной точки зрения (судье, практикующему врачу, праведной монахине, гениальной спортсменке). Ситуации касались оказания помощи в ответ на явно выраженную потребность в ней и в условиях прямого контакта с потенциальным получателем. Таким образом, результаты эксперимента позволяют проверить тезис У. Годвина о том, где проходит граница, разделяющая сферы пристрастного и беспристрастного в морали, а также предположение Р. Гудина о приоритете позитивных и негативных специальных обязанностей над обязанностями позитивными и общими. Однако они ничего не могут сказать о возможном приоритете негативных общих обязанностей над всеми остальными, поскольку в годвиновском примере сталкиваются две позитивных обязанности.

Проведенное исследование показало, что принадлежность к гендерным группам никак не коррелирует с демонстрируемым уровнем беспристрастности. Основными дифференцирующими факторами оказались профессиональный или непрофессиональный характер ситуации, а также уровень потерь близкого и чужого человека. В ситуациях, где под вопросом оказывалась сама жизнь, пристрастный выбор был зафиксирован в подавляющем большинстве случаев. Профессиональный или непрофессиональный характер ситуации влиял на распределение ответов незначительно (в первом случае – 80% респондентов, во втором – 89%). В тех случаях, когда под вопросом стояло простое удобство или неудобство близкого человека, профессиональный контекст приобретал основное значение. 85% опрошенных в качестве профессионалов демонстрировали беспристрастность, однако, когда они выступали в качестве частных лиц, количество

беспристрастных решений и оценок снижалось до 58%⁶⁷. Таким образом, выводы этого давнего исследования показывают, что а) позитивные специальные обязанности довольно часто (но все же не всегда) рассматриваются как имеющие приоритет над позитивными общими, б) живой моральный опыт не просто не соответствует, а прямо противоречит тезису У. Годвина: значимость позитивных и общих обязанностей в сравнении с позитивными специальными в живом моральном опыте убывает в зависимости от величины прогнозируемых потерь в случае неоказания помощи.

В последние несколько лет был проведен ряд новых исследований соотношения пристрастности и беспристрастности в моральном опыте. Они по целому ряду параметров отличались от эксперимента второй половины 1990-х гг. Во-первых, они учитывали различие моральных оценок действия и личности деятеля. Во-вторых, в них была предпринята попытка выявить не количество респондентов, которые действовали бы в предложенных им ситуациях пристрастно или беспристрастно, а относительную количественную оценку респондентами пристрастных и беспристрастных решений в предложенных исследователем ситуациях-дилеммах. Так Дж. Хьюз использовала несколько отличающихся по своему моральному содержанию сценариев для того, чтобы выяснить, как люди реагируют на тот и другой вариант поведения. Задача респондентов состояла не в том, чтобы определить какой-то один, правильный с их точки зрения поступок, а в том, чтобы соотнести между собой альтернативные варианты поведения, оценив их по семибалльной шкале. Центральными показателями, которые пыталась установить Дж. Хьюз, были: моральное качество действия и степень нравственного совершенства совершающего действие человека (моральность его характера).

В первой дилемме деятель имел возможность выбрать между тем, чтобы провести день в обществе своей пожилой матери, чувствующей себя одиноко, или потратить этот день на волонтерскую работу в организации, занимающейся проектированием жилых домов для бедных семей. В результате, оценка респондентами выбора в пользу пристрастной привязанности и специальной обязанности была существенно выше: 6,07 против 5,03 в отношении морального качества личности, 5,65 против 4,67 – в

⁶⁷ См.: *Kuhse H., Singer P., Rickard M., Cammold L., van Dyk J.* Partial and Impartial Ethical Reasoning in Health Care Professionals // *Journal of Medical Ethics*. 1997. Vol. 23, № 4. P. 226–232, а также: *Kuhse H., Singer P., Rickard M.* Reconciling Impartial Morality and a Feminist Ethic of Care // *Journal of Value Inquiry*. 1998. Vol. 32. P. 451–463.

отношении морального качества действия⁶⁸. Во второй дилемме воспроизводилась годвиновская ситуация, в которой деятель (пожарный) имеет возможность спасти эффективного международного переговорщика-миротворца, собственную мать или своего друга. В отношении морального характера оценки распределялись следующим образом: спасение друга – 5,73, спасение матери – 5,58, спасение миротворца – 4,84. В отношении действия: спасение матери – 5,42, спасение друга – 5,13, спасение миротворца – 4,67⁶⁹. Третья дилемма была построена на основе задачи с трамваем, только в качестве пятерых человек, находящихся на пути бесконтрольно перемещающегося трамвая (здесь – железнодорожного вагона), выступали либо незнакомцы, либо родственники того, кто стоит у стрелки, а в качестве одного человека, в сторону которого можно перенаправить угрозу – либо незнакомец, либо супруга потенциального спасителя большинства. Соответственно, стоящий у стрелки человек может рассуждать деонтологически и исходить из запрета на убийство или же придерживаться утилитаристской нормативной логики и исходить из необходимости спасать большинство. В каких-то случаях это будет утилитаристский или деонтологический беспристрастный выбор: спасение пятерых незнакомцев за счет гибели супруги, отказ от спасения пятерых родственников за счет гибели одного незнакомца. В других случаях выбор будет носить утилитаристский или деонтологический, но при этом пристрастный характер: спасение пятерых родственников за счет гибели одного незнакомца, отказ от спасения пятерых незнакомцев за счет гибели супруги. Моральный характер деятеля получил наиболее высо-

⁶⁸ Hughes J.S. In a Moral Dilemma, Choose the One You Love: Impartial Actors Are Seen as Less Moral Than Partial Ones // *British Journal of Social Psychology*. 2017. Vol. 56. № 3. P. 565. В предварительном исследовании Дж. Хьюз респонденты решительно высказывались в пользу того, что именно поведение в отношении родных и близких выступает в качестве главного критерия при оценке морального характера человека (Hughes J. S., Creech J. L., Strosser G. Attributions about Morally Unreliable Characters: Relationship Closeness Affects Moral Judgment // *Basic and Applied Social Psychology*. 2016. Vol. 38. P. 173–184).

⁶⁹ Hughes J.S. In a Moral Dilemma, Choose the One You Love: Impartial Actors Are Seen as Less Moral Than Partial Ones. P. 567. В схожих парных альтернативах, включающих опции спасения миротворца, матери и незнакомого человека, выбор в пользу спасения матери, а не миротворца, оценивался респондентами так же, как и выбор в пользу спасения миротворца вместо незнакомца (моральность характера – 5,74, моральность действия – 5,48(9)). А вот выбор в пользу спасения миротворца, а не матери рассматривался как заметно менее ценный по обоим позициям (соответственно, 5,04 и 4,53) (Ibid. P. 569).

кую оценку в случае деонтологического и пристрастного выбора (5,06), утилитаристский пристрастный и беспристрастный выбор оказались оценены практически одинаково (4,84 (6)), и, наконец, деонтологический и беспристрастный выбор был оценен ниже всех альтернатив (4,38). Оценки моральной правильности действия выстроились в другую последовательность. Выше всего был оценен утилитаристский и пристрастный выбор (4,96). Близким к нему, но немного уступающим оказался деонтологический и пристрастный выбор (4,93). Третье место занял выбор утилитаристский и беспристрастный (4,57). И, наконец, наихудшим в плане моральной правильности вновь стал выбор беспристрастный и деонтологический (4,03)⁷⁰.

Результаты исследования Дж. Хьюз, как и результаты эксперимента второй половины 1990-х гг., подтверждают центральную роль специальных обязанностей в моральном опыте и опровергают тезис У. Годвина. О его необоснованности свидетельствует оценка респондентами тех ситуаций, в которых столкновение пристрастных и беспристрастных обязанностей связано с максимальными потерями, то есть второй и третьей дилеммы. В случае со второй дилеммой, где присутствует конфликт позитивных обязанностей, пристрастный выбор в пользу спасения жизни матери или друга оценивается заметно выше беспристрастного выбора в пользу спасения миротворца. В случае с третьей дилеммой, где сталкиваются позитивные и негативные обязанности, мы видим ту же тенденцию. Хотя потери участников ситуаций максимальны – на кону стоит сохранение их жизни, фактор пристрастности радикально изменяет оценку и поступка, и характера. Как уже было сказано, вне действия этого фактора спасение пятерых человек за счет перенаправления угрозы в сторону одного выступает как лучший (правильный) вариант действия для подавляющего большинства респондентов. А когда в роли невольной жертвы выступает жена деятеля, отказ от спасения пяти жизней ценой ее смерти превращается в такой вариант поведения, кото-

⁷⁰Ibid. P. 572. В исследовании Дж. Хьюз приведенные мной данные не являются итоговой целью. Они носят промежуточный характер и сопровождаются за мерами других параметров, связанных со степенью эмпатии, эгоистичности, прагматичности и т.д. людей, принимающих решение в предложенных сценариях. Ключевая задача Дж. Хьюз – показать, что высокая оценка выполнения специальных обязанностей связана с тем, что оно предположительно сопровождается высокой интенсивностью эмпатических переживаний деятеля в отношении реципиентов его действий. Для нашего рассуждения эта сверхзадача исследовательницы не является ключевой.

рое участники психологического эксперимента считают самым лучшим в отношении морального характера и уступающим лишь спасению пяти родственников ценой смерти незнакомца в отношении морального качества самого действия. Примечательно, что в свете исследования Дж. Хьюз специальные обязанности занимают более существенное место в общей системе морального долга, чем в свете данных Х. Кюссе, М. Рикарда, Л. Кэннолда, Дж. Ван Дайка и П. Сингера. Дело в том, Дж. Хьюз не фиксирует существенного разрыва между оценкой пристрастных решений в случаях максимальных и небольших потерь потенциальных реципиентов помощи. Более ранний эксперимент демонстрировал, что во внепрофессиональном контексте и на фоне умеренных потерь задействованных в ситуации лиц количество решений, соответствующих требованию беспристрастности, немного превышает количество пристрастных решений. Оценки же респондентов Дж. Хьюз оказываются приблизительно одинаковыми как в случае с первой дилеммой, где потери относительно невелики, так и в случае со второй, где они максимальны. При этом пристрастные решения оцениваются существенно выше беспристрастных.

Одновременно выводы исследования Дж. Хьюз противоречат той иерархической схеме обязанностей, которая существует в живом моральном опыте, по мнению Р. Гудина, или, по крайней мере, заставляют корректировать ее. Как показывает отклик респондентов на третью дилемму, они считают, что причинение ущерба незнакомцу для спасения нескольких родственников (то есть нарушение негативной общей обязанности ради исполнения позитивной и специальной) является лучшим выбором как в отношении самого действия, так и в отношении характера, совершающего его человека. Впрочем, для прямой проверки однозначности приоритета негативных общих обязанностей над позитивными и специальными потребовалось бы провести анализ откликов на несколько иные ситуации (не включающие такого фактора как разное количество несущих потери лиц).

Этическая мысль в поисках выхода

Столкновение значительной части нормативно-этического теоретизирования с общераспространенными моральными представлениями и нравственной практикой в вопросе о статусе специальных обязанностей невозможно воспринимать всего лишь как занятный парадокс, касающийся судьбы философских идей.

Этическая теория претендует на выражение нормативной квинтэссенции такого явления как мораль, она выступает в качестве пространства рационального самоосмысления морального сознания, поэтому рассогласованность живого морального опыта и этической теории всегда является сигналом тревоги и предметом серьезной озабоченности. Главный вопрос, который возникает в этой связи: что и в какой мере необходимо изменить для достижения большей когерентности морального сознания? В рамках первого из вариантов ответа на него предметом ревизии оказывается сама этическая теория, претендующая на постижение предельно общего нормативного содержания морали и на право критиковать наличные стандарты оценки и вменения. Скептически относящийся к ее претензиям философ может попросту признать специальные обязанности самостоятельной частью морали, которая не требует иных обоснований, кроме присутствия в живом нравственном опыте. В таком случае специальные обязанности необходимо считать правомерным ограничением требований беспристрастной справедливости или не терпящей избирательности агапической любви просто потому, что их моральный статус является следствием глубокой и устойчивой конвенции. Р. Гудин обозначил такой подход как «традиционалистски-интуитивистский» и уличил в приверженности ему некоторых современных теоретиков морали⁷¹.

Однако возможен и другой подход. Он опирается на вывод об ущербности и искаженном характере живого морального опыта. Как замечает П. Сингер в специальной работе о статусе интуиции в морали и этике, «нормативная моральная теория является попыткой ответить на вопрос: “что я должен делать?” Значит, на этот вопрос вполне возможно ответить следующим образом: “Не придавай значения всей совокупности наших повседневных моральных суждений и делай то, что ведет к наилучшим последствиям”. Конечно, при этом следует предоставить какой-то аргумент в пользу такого ответа»⁷². Повседневная мораль служит продуктом множества эволюционных и историко-культурных факторов, а потому ее принципы и предписания не должны рассматриваться как а priori достойные включения в рационально

⁷¹ Goodin R. Protecting the Vulnerable. P. 12.

⁷² Singer P. Ethics and Intuitions // Journal of Ethics. 2005. Vol. 9. № 3–4. P. 346. Подробнее о значении интуитивных моральных суждений для этической мысли см.: Прокофьев А.В. «Не упускай из виду интуиций...» (теоретические проблематизации интуитивных моральных суждений в современной этике) // Философский журнал. 2016. № 1(9). С. 146–163.

проясненную нормативную систему морали. Самым ярким примером такого рода П. Сингер считает значимое для обыденной морали разграничение между прямым лишением жизни и неоказанием помощи, приводящим к смерти (*killing and letting die*). Однако и учет внутри иерархии нравственных обязанностей различного рода дистанций между людьми, с его точки зрения, может служить хорошей иллюстрацией той же самой тенденции – тенденции придавать моральное значение случайным для нормативного содержания морали факторам.

В этом случае преобразовать необходимо именно повседневную нравственную практику. У подобной ревизии есть два пути. Один из них реализуется в рамках индивидуально-перфекционистской нравственности. Если предположить, что моралью нам заповедан подвиг полного отречения от всего частного и служения человечеству в лице всех его представителей, оказавшихся в поле досягаемости нашей деятельности, то все партикуляристские предпочтения должны быть отброшены. Или хотя бы переоформлены лексически уже не в категориях морального долга, а в категориях естественной склонности, порожденной непреодолимой слабостью человеческого рода. Иной путь осуществляется в рамках общественной морали, которая имеет отчетливо выраженные дисциплинарные цели и прямую связь с понуждающими социальными структурами⁷³. Практическая реализация идеала моральной беспристрастности в социальной сфере потребовала бы вытеснения партикуляристских нравственных традиций на периферию общественной жизни, а также глобальной реконструкции некоторых из ныне существующих общественных институтов при помощи принуждения или культурного тренинга. В этом процессе оказывается неизбежной утрата семьи, сплоченных локальных сообществ и территориального государства, по крайней мере, в том виде, в котором мы привыкли их себе представлять.

Оба описанных выше подхода являются, на мой взгляд, довольно опасными крайностями. Обращение к интуитивистской модели, как справедливо замечает П. Сингер, резко увеличивает

⁷³ О разграничении общественной и индивидуально-перфекционистской морали см.: *Апресян Р.Г.* Понятие общественной морали (опыт концептуализации) // Вопросы философии. 2006. № 5. С. 3–17; *Прокофьев А.В.* Мораль индивидуального совершенствования и общественная мораль: исследование неоднородности нравственных феноменов. – Великий Новгород: Изд-во НовГУ им. Ярослава Мудрого, 2006; *Общественная мораль: философские, нормативно-этические и прикладные проблемы* / Под ред. проф. Р.Г. Апресяна. – М.: Альфа-М, 2009.

риск ничем не оправданной произвольности при определении содержания наших обязанностей и их взаимного приоритета в ситуациях конфликта. Теоретическая рефлексия по поводу содержания моральных норм исторически возникает и продолжает существовать именно как результат постоянно воспроизводящегося недоверия к моральной интуиции или к моральной традиции. Без такого недоверия этика попросту невозможна. Однако, даже не доверяясь им всецело, самоопределяющийся моральный субъект и моральный философ могут отталкиваться в своих рассуждениях и практических проектах только от интуитивных или традиционных посылок, разграничить которые между собой не всегда представляется возможным. Вопреки мнению Маркса, философия (в том числе, моральная) не может являться орудием глобального изменения мира культуры, хотя она и не представляет собой простого отражения господствующих убеждений и практик.

Эти обстоятельства учтены в рамках некой серединной позиции, в общих чертах соответствующей методу поиска «рефлексивного равновесия», который был предложен Дж. Ролзом и продолжает развиваться в современной этической мысли. Выстраивание оптимальной системы моральных требований и обязанностей осуществляется в этом случае на основе согласования множества отдельных нормативных суждений разной степени общности. Предельно общие формулировки, способные претендовать на статус моральных аксиом, не имеют изначального приоритета. Они являются такими же предметами для согласования, как и отдельные нормативные суждения по поводу типичных ситуаций, при условии, что эти суждения глубоко укоренены в живом опыте моральной оценки (представляются людям интуитивно очевидными). Равновесие между обобщенными принципами и частными интуициями складывается в результате длительного челночного движения между ними⁷⁴. Применение этого метода к проблеме специальных обязанностей ведет к тому, что наличный нормативный опыт подвергается не коренному пересмотру, а такому теоретическому осмыслению, которое, оставляя место для его критики, не требует полного перерождения общества и человека. Ведь вполне возможно, что к крайне абстрактному первоначальному рассуждению о предельной общности моральных

⁷⁴ См.: Ролз Дж. Теория справедливости. С. 54–55; Daniels N. Justice and Justification: Reflective Equilibrium in Theory and Practice. – Cambridge, 1997. Следует иметь в виду, что для критиков, подобных П.Сингеру, эта методология не более, чем версия интуитивизма.

принципов и абсолютном равенстве всех реципиентов морально-го действия можно добавить такие аргументы, которые способны смягчить категорическое неприятие проявлений индивидуальной и коллективной пристрастности.

Для перехода к поиску рефлексивного равновесия в вопросе о специальных обязанностях необходимо иметь в виду, что его обсуждение должно быть одновременно сосредоточено на двух вопросах. Первый был предметом нашего внимания в ходе всего предшествующего рассуждения. Отстаивая оправданность специальных обязанностей, необходимо показать, что, выполняя свой долг перед теми людьми, которые связаны с нами личными отношениями семейного и дружеского характера или разделяют с нами принадлежность к единому политическому либо локальному сообществу, мы не распределяем свою заботу и помощь нечестным образом. Ведь, как заметил С. Шеффлер, при поверхностном взгляде на структуру и содержание специальных обязанностей создается впечатление, что люди, остающиеся за кругом наших специальных отношений, оказываются обделены нами дважды: во-первых, они лишены блага самих этих отношений (дружбы, родственной привязанности, гражданской солидарности), во-вторых, – заботы и помощи, которые следуют за ними⁷⁵. В терминологии С. Шеффлера этот аргумент именуется «дистрибутивным возражением».

Однако существует и второй вопрос, связанный с обоснованием специальных обязанностей. Последние необходимо обосновывать именно в качестве обязанностей, а не просто в качестве сферы морально допустимых действий. Ведь живой моральный опыт исходит из их безусловной вмененности моральному субъекту. Эмансипированный от традиционных взглядов и установок человек вполне мог бы спросить, а являются ли обязанности, связанные с личными отношениями или принадлежностью к группе, чем-то обязательным к исполнению? Можно ли считать, что этот груз, превосходящий моральный долг перед каждым человеческим существом, возложен вполне обоснованно? Если в первом случае под сомнение ставилась честность специальных обязанностей и связанных с ними предпочтений по отношению к потенциальным реципиентам помощи и заботы, то теперь ставится под сомнение их честность по отношению к тому человеку, на которого специальные обязанности возлагаются господствующими

⁷⁵ Scheffler S. *Boundaries and Allegiances: Problems of Justice and Responsibility in Liberal Thought*. – Oxford: Oxford University Press, 2001. P. 99.

нравственными представлениями. В терминологии С. Шеффлера этот аргумент именуется «волюнтаристским возражением»⁷⁶.

Номенклатура ответов на оба возражения в современной этической теории выглядит следующим образом.

1. Уподобление специальных обязанностей договорным обязательствам. Оно позволяет снять волюнтаристское возражение, поскольку в таком случае не нравственная традиция, а свободное решение самого человека порождает необходимость исполнения специального долга. Правда, такая интерпретация специального долга не может преодолеть дистрибутивное возражение. Поэтому уподобление специальных обязанностей договорным обязательствам обычно дополняется попытками обосновать снижение планки общего нравственного долга за счет доказательства его тождества или приоритетной связи с негативными обязанностями. В этом случае действия, отражающие специальные связи и привязанности какого-то человека, совершаются на фоне исчерпывающего исполнения общих моральных обязанностей и не противоречат им.

2. Прямой вывод специальных обязанностей из общего морального долга. Эта позицию удачно отражает формулировка: «в специальных обязанностях нет ничего специального». Последние понимаются либо в качестве ответа на особую уязвимость для наших действий тех людей, которые находятся с нами в специальных отношениях (утилитаристское обоснование), либо в качестве соблюдения особых прав каждого человека (деонтологическое обоснование). Утверждением о конечном тождестве общих и специальных обязанностей снимается как дистрибутивное возражение (поскольку нечестность специальных предпочтений фиксируется именно исходя из общего морального долга), так и волюнтаристское (поскольку всеобщее согласие с общим моральным долгом предполагается самой сутью морали).

3. Косвенный вывод специальных обязанностей из общего морального долга. Данная позиция исходит из того, что функционирование некоторых жизненно важных социальных институтов и практик не может продолжаться без сохранения пристрастного отношения морального субъекта к определенным людям или группам людей. Оба основных возражения против специальных обязанностей снимаются отсылкой к общему благу, инструментом достижения которого служат семья, локальные сообщества и территориальные государства.

⁷⁶ Ibid.

4. Обоснование специальных обязанностей, опирающееся на аппарат «этики, ориентированной на субъекта» (в англоязычной этической литературе – agent-centered, agent-relative, иногда self-oriented). В рамках последней исполнение специальных обязанностей воспринимается либо как часть полной человеческой жизни, либо как часть «базового жизненного проекта» конкретных людей. С этой точки зрения, если общий моральный долг не будет уравниваться партикулярной «моралью пристрастности», то жизнь нравственно совершенствующегося человека может оказаться опустошенной, лишенной крайне существенного своего содержания. Рассуждения о «базовом проекте» по преимуществу блокируют дистрибутивное возражение, а ссылка на полноту человеческой жизни является ответом на возражение волюнтаристское.

Такова предельно обобщенная характеристика, сложившегося на настоящий момент дискуссионного пространства, связанного с вопросом о моральном статусе специальных обязанностей. Представленные выше позиции противостоят друг другу и их противостояние ставит на повестку дня следующую исследовательскую задачу – тщательно проанализировать существующие подходы, выбрать наиболее обоснованные из них и установить возможности их синтеза.

Список литературы

Апресян Р.Г. Европа: Новое время // История этических учений: Учебник / Под ред. А.А. Гусейнова. – М.: Гардарики, 2003. С. 552– 662.

Апресян Р.Г. Идея морали и базовые нормативно-этические программы. – М.: ИФ РАН, 1995. 348 с.

Апресян Р.Г. Понятие общественной морали (опыт концептуализации) // Вопросы философии. 2006. № 5. С. 3–17.

Апресян Р.Г. Феномен универсальности в этике: формы концептуализации // Вопросы философии. 2016. № 8. С. 79–88.

Бентам И. Введение в основания нравственности и законодательства. – М.: РОССПЭН, 1998. 416 с.

Кант И. Метафизика нравов // Кант И. Соч.: В 8 т. Т. 6. – М.: Чоро, 1994. С. 225–543.

Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Кант И. Соч. в 4 т., на нем. и рус. яз. Т. 3. – М.: Московский философский фонд, 1997. С. 39–275.

Милль Дж.С. Утилитаризм. – Ростов-на-Дону: Донской издательский дом, 2013. 240 с.

Общественная мораль: философские, нормативно-этические и прикладные проблемы / Под ред. проф. Р.Г. Апресяна. – М.: Альфа-М, 2009. 494 с.

Прокофьев А.В. «Не упускай из виду интуиций...» (теоретические проблематизации интуитивных моральных суждений в современной этике) // *Философский журнал*. 2016. № 1(9). С. 146–163.

Прокофьев А.В. Мораль индивидуального совершенствования и общественная мораль: исследование неоднородности нравственных феноменов. – Великий Новгород: Изд-во НовГУ им. Ярослава Мудрого, 2006. 286 с.

Прокофьев А.В. Универсальное и партикулярное содержание морали, или Как возможны специальные нравственные обязанности? // *Этическая мысль: Ежегодник*. Вып. 3. – М.: ИФ РАН, 2002. С. 75–98.

Ролз Дж. Теория справедливости. – Новосибирск, 1995. 536 с.

Троицкий К.Е. В поисках этики миграции. Дискуссия о государственных границах: основные теоретические позиции и аргументы // *Этическая мысль*. 2018. Vol. 18. № 1. С. 130–146.

Цицерон. Об обязанностях // *Цицерон*. О старости. О дружбе. Об обязанностях. – М.: Наука, 1993. С. 58–158.

Эдмондс Д. Убили бы вы толстяка? Задача о вагонетке: что такое хорошо и что такое плохо? – М.: Изд-во Института Гайдара, 2016. 256 с.

Annas J. The Good Life and the Good Lives of Others // *Social Philosophy and Policy*. 1992. Vol. 9. № 2. The Good Life and the Human Good. P. 142–146.

Baier K. The Moral Point of View. – N. Y.: Cornell University Press, 1958. 326 p.

Baier K. The Point of View of Morality // *The Australasian Journal of Philosophy*. 1954. Vol. XXXII. P. 104–135.

Bentham J. Codification Proposal // *The Works of Jeremy Bentham*. Vol. 4. – Edinburgh: William Tait, 1838–1843. P. 535–594.

Bentham J. Deontology: Together with A Table of the Springs of Action and Article on Utilitarianism. – Oxford: Clarendon Press, 1983. 400 p.

Blum L.A. Friendship, Altruism, and Morality. – Boston: Routledge & Kegan Paul, 1980. 248 p.

Clark E.A. Antifamilial Tendencies in Ancient Christianity // *Journal of the History of Sexuality*. 1995. Vol. 5. № 3. P. 356–380.

Daniels N. Justice and Justification: Reflective Equilibrium in Theory and Practice. – Cambridge: Cambridge University Press, 1997. 384 p.

Godwin W. An Enquiry Concerning Political Justice and its Influence on General Virtue and Happiness. Vol. 2. – L.: G.G.J. Robins and J.R. Robins, 1793. 378 p.

Goodin R. Protecting the Vulnerable. – Chicago: Chicago University Press, 1985. 243 p.

Hare R.M. Essays in Ethical Theory. – Oxford: Clarendon Press, 1989. 272 p.

Hare R.M. Sorting out Ethics. – Oxford: Clarendon Press, 1997. 191 p.

Hauser M., Cushman F., Young L., Kang-Xing R., Mikhail J. A Dissociation Between Moral Judgments and Justifications // *Mind and Language*. Vol. 22. № 1. 2007. P. 1–26.

Hill T.E. Human Welfare and Moral Worth: Kantian Perspectives. – Oxford: Clarendon Press, 2002. 415 p.

Hill T.E. Respect, Pluralism, and Justice: Kantian Perspectives. – Oxford: Oxford University Press, 2000. 296 p.

Hughes J. S. In a Moral Dilemma, Choose the One You Love: Impartial Actors Are Seen as Less Moral Than Partial Ones // *British Journal of Social Psychology*. 2017. Vol. 56. № 3. P. 561–577.

Hughes J. S., Creech J. L., Strosser G. Attributions about Morally Unreliable Characters: Relationship Closeness Affects Moral Judgment // *Basic and Applied Social Psychology*. 2016. Vol. 38. P. 173–184.

Judish J.E. Balancing Special Obligations with the Ideal of Agape // *The Journal of Religious Ethics*. 1998. Vol. 26. № 1. P. 17–46.

Kierkegaard S. Works of Love (Kierkegaard's Writings, 16). – Princeton: Princeton University Press, 1995. 576 p.

Kuhse H., Cannold L., Singer P. William Godwin and the Defense of Impartialist Ethics // *Unsanctifying Human Life: Essays on Ethics* / Ed. by H. Kuhse, P. Singer. – Oxford: Willey-Blackwell, 2002. P. 157–178.

Kuhse H., Singer P., Rickard M. Reconciling Impartial Morality and a Feminist Ethic of Care // *Journal of Value Inquiry*. 1998. Vol. 32. P. 451–463.

Kuhse H., Singer P., Rickard M., Cannold L., van Dyk J. Partial and Impartial Ethical Reasoning in Health Care Professionals // *Journal of Medical Ethics*. 1997. Vol. 23, № 4. P. 226–232.

Lamb R. The Foundations of Godwinian Impartiality // *Utilitas*. 2006. Vol. 18. P. 134–153.

Long A.A. The Concept of the Cosmopolitan in Greek & Roman Thought // *Daedalus*. 2008. Vol. 137. № 3. P. 50–58.

MacIntyre A. Whose Justice? Which Rationality? – Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988. 432 p.

Monro D.H. Godwin's Moral Philosophy: An Interpretation of William Godwin. – L.: Oxford University Press, 1953. 205 p.

Neutel K.B. A Cosmopolitan Ideal: Paul's Declaration 'Neither Jew Nor Greek, Neither Slave Nor Free, Nor Male and Female' in the Context of First-Century Thought. – L.: Bloomsbury Publishing, 2015. 288 p.

Nielsen K. Moral Point of View Theories // *Critica*. 1999. Vol. XXXI. No. 93. P. 105–116.

Nussbaum M.C. Patriotism and Cosmopolitanism // *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism* / Ed. by J. Cohen. – Boston: Beacon Press, 1996. P. 3–20.

Nussbaum M.C. Symposium on Cosmopolitanism. Duties of Justice, Duties of Material Aid: Cicero's Problematic Legacy // *The Journal of Political Philosophy*. 2000. Vol. 8. № 2. P. 176–206.

Outka G. Agape: An Ethical Analysis. – New Haven: Yale University Press, 1972. 321 p.

Outka G. Agapeistic Ethics // *A Companion to the Philosophy of Religion* / Ed. by P. Quinn and C. Taliaferro. – Oxford: Blackwell, 1997. P. 481–488.

Outka G. Universal Love and Impartiality // *The Love Commandments: Essays in Christian Ethics and Moral Philosophy* / Ed. by E.N. Santurri and W. Werpehowski. – Washington: Georgetown University Press 1992. P. 1–103.

Parfit D. On What Matters. Vol. 1. – Oxford: Oxford University Press, 2011. 592 p.

Parfit D. Reasons and Persons. – Oxford: Oxford University Press, 1984. 560 p.

Pope S.J. 'Equal Regard' versus 'Special Relations'? Reaffirming the Inclusiveness of Agape // *The Journal of Religion*. 1997. Vol. 77. № 3. P. 353–379.

Pope S.J. The Moral Centrality of Natural Priorities: A Thomistic Alternative to 'Equal Regard' // *The Annual of the Society of Christian Ethics*. 1990. Vol. 10. P. 109–129.

Post S.G. A Theory of Agape: On the Meaning of Christian Love. – Lewisburg: Bucknell University Press, 1990. 128 p.

Ralws J. Lectures on the History of Moral Philosophy. – Cambridge: Harvard University Press, 2000. 416 p.

Scanlon T. What We Owe to Each Other. – Cambridge: Harvard University Press, 1998. 420 p.

Scheffler S. Boundaries and Allegiances: Problems of Justice and Responsibility in Liberal Thought. – Oxford: Oxford University Press, 2001. 232 p.

Sidgwick H. The Methods of Ethics. – Chicago: The University of Chicago Press, 1962. 528 p.

Singer P. Ethics and Intuitions // *Journal of Ethics*. 2005. Vol. 9. № 3–4. P. 331–352.

Singer P. Writings on an Ethical Life. – N. Y.: Ecco, 2001. 361 p.

Stanley C.D. 'Neither Jew nor Greek': Ethnic Conflict in Graeco-Roman Society // *Journal for the Study of the New Testament*. 1996. Vol. 64. P. 101–124.

Sullivan-Dunbar S. Human Dependency and Christian Ethics. – Cambridge: Cambridge University Press, 2017. 248 p.

Taurek J. Should the Numbers Count? // *Philosophy and Public Affairs*. 1977. Vol. 6. P. 303–310.

Uhlmann E. L., Zhu L. L., Tannenbaum D. When It Takes a Bad Person to Do the Right Thing // *Cognition*. 2013. Vol. 126. P. 326–334.

Vacek E.C. Love, Human and Divine: The Heart of Christian Ethics. – Washington: Georgetown University Press, 1994. 336 p.

Warnock G. The Object of Morality // *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*. 1993. № 3. P. 255–258.

Werner L. A Note about Bentham on Equality and about the Greatest Happiness Principle // *Jeremy Bentham: Critical Assessment* / Ed. by B.Parekh. Vol. 2. – N. Y.: Routledge, 1993. P. 565–583.

Waldron J. Who Is My Neighbor? Humanity and Proximity // *Monist*. 2003. Vol. 86. № 3. P. 333–354.

The Moral Status of Special Obligations

Andrey Prokofyev – Higher Doctorate (Habilitation) in Philosophy, Leading Research Fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences; e-mail: avprok2006@mail.ru

Abstract

The paper deals with some problems which moral philosophy faces when trying to incorporate the so called special obligations into the whole theoretical picture of morality. While general duties require treating everyone with equal concern, special obligations presuppose a preferential treatment of those who became “nearest and dearest” due to the unique life story of an agent (his relatives, friends, lovers, compatriots etc.) Preferences to “nearest and dearest”, at least at first sight, look like an impermissible partiality. They arouse a suspicion that special obligations are not the organic part of the system of moral duties and their fulfillment contradicts fundamental moral requirements. The suspicion can manifest itself in the form of two theses: a) norms generating special obligations are not universal, b) norms generating special obligations are not sufficiently general. The main traditions in the normative ethics provide a basis for a critique of this type of obligations. Utilitarianism postulates that the welfare of every person is to count equally in the calculations of aggregate welfare. Kinship, friendship, citizenship can not make somebody's welfare more valuable. This argumentation was pro-

posed by William Godwin and further developed by Peter Singer. Kantian deontology rests upon the idea of equal human dignity generating, on the practical level, the system of equal human rights. In this perspective, special relationships between individuals and their belonging to communities can not have a critical normative significance. Contemporary cosmopolitan social ethics fully expresses this idea. The agapeistic Christian ethics also voices a doubt in the moral status of special obligations. The love of neighbor is realized through overcoming of particularistic attachments and commitments as Søren Kierkegaard and Gene Outka demonstrated. Though, the analysis of folk-moral judgments reveals that special obligations are generally considered as an important part of moral duty. To achieve an equilibrium between generalizations of normative ethics and commonly held moral beliefs, moral philosophers try to find ways to show that preferential treatment of relatives, friends, lovers, compatriots is not unfair to other people and not only permissible but obligatory.

Keywords: morality, ethics, special obligations, universality, generality, utilitarianism, Kantian deontology, agapeistic ethics, moral experience.

Толерантность и универсализм¹

В.Л. Васюков

Васюков Владимир Леонидович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой истории и философии науки Института философии РАН; эл. почта: vasyukov4@gmail.com.

Аннотация

В статье проводится теоретический анализ понятия толерантности, основанный на краткой типологии этого феномена, предложенной американским философом и политологом Майклом Уолцером. Показано, что подобно тому, как противоположностью плюрализма обычно выступает монизм, противоположностью толерантности выступает универсализм – универсальное мировоззрение, религия или философия. Хотя универсализм представляется теоретически тривиальным и непродуктивным, существует практическая возможность его реализации. На помощь здесь приходит идея толерантности, подразумевающая плюрализм мнений. Как последняя цель природы человек представляет собой не принцип, не метапринцип, но скорее мета-метапринцип, для реализации которого требуются гораздо более конкретные принципы, выбор же подобного мета-метапринципа, который предстоит исповедовать человеку, представляет собой чисто волевой акт, исключающий рациональное решение. Но поскольку конечный универсальный принцип обязателен для всех, то задача заключается не просто в выборе, но в совместной деятельности по реализации универсального принципа, осознаем мы это или нет, согласны мы с этим или нет, а единственной парадоксальной возможностью совместного действия остается толерантность по отношению к выбору других. Именно терпимость обеспечивает существование «нетерпимого» (универсализма). В статье на примере выдающегося русского поэта и мыслителя Максимилиана Александровича Волошина рассматривается как происходит на практике реализация универсальной позиции.

Ключевые слова: толерантность, универсализм, плюрализм, монизм, универсальная позиция.

Понятие толерантности в последнее время становится все более популярным не только среди политологов, но и среди философов, не говоря уже о возрастающем использовании его в публицистике и журналистике (в том числе телевизионной). Политологи подчеркивают морально-этический характер толе-

¹ Статья первоначально опубликована в: Философский журнал. 2008. № 1. С. 148–160.

рантности, апеллируя к терпимости во взаимоотношениях различных социальных и этнических групп. Философы, рассуждая о плюрализме в философии, подчеркивают мысль о необходимости толерантности во взаимоотношении различных философских течений и теорий. Религиозные мыслители говорят об экуменическом движении, подразумевая терпимость различных религий и выработку ими некоторых общих положений и позиций по вопросам веры. Однако настолько ли просто и однозначно понятие «толерантности», что оно не требует никакого теоретического анализа? Об одном и том же ли говорят те, кто употребляют это слово? Попробуем внести ясность в этот вопрос.

Американский философ и политолог Майкл Уолцер пишет: «принятая как некоторая установка или умонастроение, толерантность включает в себя ряд возможностей. Первая из них – уходящая своими корнями в практику религиозная терпимость XVI–XVII веков – есть не что иное как отстраненно-смирненное отношение к различиям во имя сохранения мира. Так, на протяжении веков люди продолжают убивать друг друга, а затем наступает спасительная стадия изнеможения: ее-то мы и называем терпимостью. Вместе с тем имеется и ряд более существенных способов принятия различий. Второй возможной установкой является позиция пассивности, расслабленности, милостивого безразличия к различиям: «Пусть расцветают все цветы». Третий вытекает из своеобразного морального стоицизма – принципиального признания того, что и «другие» обладают правами, даже если их способ пользования этими правами вызывает неприязнь. Четвертый выражает открытость в отношении других, любопытство, возможно, даже уважение, желание прислушаться и учиться. И последнее в данном ряду – восторженное одобрение различий, одобрение эстетическое, при котором различия воспринимаются как культурная ипостась огромности и многообразности творений Божьих либо природы; или же это – одобрение функциональное, при котором различия рассматриваются (например, либеральными сторонниками мультикультуризма) как неотъемлемое условие расцвета человечества, предоставляющее любому мужчине и любой женщине всю полноту свободы выбора, ибо именно свобода выбора составляет смысл их автономии»².

Уолцер замечает, что многие философы склонны ограничивать смысл понятия терпимости исключительно первой ее разновидностью. Этот тип отстраненно-смирненного отношения отражает

² Уолцер М. О терпимости. – М., 2000. С. 24–25.

определенное подспудное сопротивление, приписываемое общественным мнением практическим реализациям терпимости. Но эта же интерпретация терпимости совершенно игнорирует энтузиазм, свойственный многим ранним сторонникам идеи терпимости.

Следует отметить, что различие между толерантностью и терпимостью явно вытекает из того, что четвертая (открытость в отношении других) и пятая (восторженное одобрение различий) разновидности толерантности не подходит под определение терпимости (уважительная и восторженная терпимость?), и эту тонкость, по-видимому, следует учитывать при синонимическом употреблении слова «толерантность» в смысле терпимости, и наоборот.

Последний в ряду классификации терпимости способ терпимости «является из ряда вон выходящим, ибо как можно говорить о терпимости в отношении того, что мною одобряется? Если я хочу, чтобы другие находились здесь, в этом обществе, вместе с нами, то, значит, я не просто терпимо отношусь к различиям, но и поддерживаю факт их существования. Это, однако, не означает, что я непременно поддерживаю ту или иную конкретную разновидность различий. Вполне возможно, что я предпочитаю какую-то другую разновидность, более близкую мне в культурном либо религиозном плане (либо, возможно, более отдаленную экзотичную и поэтому не представляющую угрозы в плане конкуренции)³.

В любом плюралистическом обществе всегда найдутся люди, которые, одобряя само существование различий, способны не более чем терпеть те или иные конкретные отличия. «Но даже и тех людей, — отмечает Уолцер, — кто не испытывает названной трудности, правильно будет назвать терпимыми, они готовы предоставить место под солнцем для тех мужчин и женщин, чьих верований они не разделяют и образ поведения которых копировать не желают; они сосуществуют с «инаковостью», которая — при всем их одобрительном отношении ко всему, что отличается от того, что известно им, — есть все же нечто чуждое и странное»⁴. Таким образом, по мнению Уолцера, о каждом человеке, способном на такое поведение — безотносительно к тому, испытывает ли он при этом чувство отстраненности, безразличия, стоического приятия, любопытства или восторженности, — можно сказать, что он обладает добродетелью терпимости.

³ Там же. С. 26–27.

⁴ Там же.

Можно заметить, что так же, как редко встречаются чистые темпераменты, а обычно имеет место их смешение в одном человеке, так же редко можно встретить чистую разновидность проявления терпимости. И второе замечание: должна ли толерантность быть взаимной? Например, в математике, служащей для нас образцом строгости, отношением толерантности обычно называют рефлексивным и симметричным отношением⁵. Таким образом, если следовать математической строгости в определении терминологии, то толерантность, несомненно, должна быть взаимна: так, если вы толерантны по отношению к кому-то (или к чему-то), то и этот кто-то (или что-то) толерантен (толерантно) по отношению к вам. Но «если вы терпимы к кому-то или к чему-то, то и он (оно) терпим (терпимо) по отношению к вам», то подобная формулировка, будучи правильно сформулированной, невольно вызывает у вас внутреннее сопротивление: как часты в жизни случаи, когда заповедь «не судите, да не судимы будете», призывающая терпимо относиться к недостаткам и пристрастиям других, сплошь и рядом не выполняется вашими близкими и собеседниками, особенно в пылу полемики. Возникает вопрос: до какой степени простирается терпимость или как терпеть «нетерпимое»?

Отсутствие терпимости, как известно, в крайнем случае способно привести к гибели. Подходя к этому вопросу философски, необходимо ответить, что означает слово «нетерпимость» и каков его теоретический смысл, прояснить некоторые терминологические неясности. Прежде всего, следует рассмотреть соотношение толерантности и плюрализма – понятий, кажущихся на первый взгляд близкими. Под словом плюрализм, мы чаще всего имеем в виду методологический плюрализм, т.е. стремление объяснить исследуемый объект взаимодействием множества независимых и не связанных между собой начал. В социально-политическом контексте под плюрализмом подразумевают разнообразие политических, религиозных, экономических и т.п. взглядов в качестве обязательных условий нормального развития общества.

Предполагает ли толерантность плюрализм? Ответ, несомненно, положительный, поскольку толерантность возможна лишь тогда, когда существуют различные стороны и мнения, и есть что-то такое, к чему можно быть толерантным. Но предполагает ли плюрализм толерантность? Само по себе понятие ме-

⁵ См., напр., Шрейдер Ю.А. Равенство, сходство, порядок. – М.: Наука, 1971. С. 80.

тодологического плюрализма является всего лишь констатацией наличия нескольких различных начал и ничего не говорит об их поведении по отношению друг к другу. Оно может быть разным: безразличным в случае дуализма, противоборческим в случае диалектики и т.д. Социально-политический плюрализм точно так же не фиксирует определенного взаимоотношения политических и других взглядов и говорит лишь об их наличии в обществе.

Противоположностью плюрализма обычно выступает монизм. Монизм в методологическом смысле выражается в стремлении свести все многообразие мира к некоей первооснове. Но так понимаемый монизм представляет собой просто констатацию положения дел, в частности, отсутствие плюрализма или равноправных начал, ведущих между собой борьбу. Из этой сухой констатации нельзя без дополнительных спекуляций вывести какие-либо характерные положения, утверждение же о том, что в основе лежит нечто «единое», ничего о самом «едином» не говорит. Что же тогда представляет собой противоположность толерантности (в теоретическом плане), предполагающая монизм, подобно тому как толерантность предполагает плюрализм? На мой взгляд противоположностью толерантности является *универсализм* – универсальное мировоззрение, религия или философия. Такой универсализм означает, с одной стороны, стремление к установлению монистической, единой, синтетической мировоззренческой установки, а с другой стороны, он предполагает и некий теоретический универсальный «кодекс» поведения сторон в условиях «мультикультуризма». Современное движение универсализма, по мнению его участников, призвано «привести к выявлению и расширению такой общей платформы, которая позволяет выйти за рамки диалога и приблизиться к осуществлению устойчивых постоянных связей, к признанию совместной реализации общих ценностей»⁶.

Три основных разновидности понимания универсализма можно свести к следующим понятиям:

- универсализм как социально-интеллектуальный метауровень;
- универсализм как *медиатизация* (опосредующая общая позиция, например, христианства и марксизма, чей диалог начался еще в 50-е годы XX века с публикации на страницах польского

⁶ Васюков В.Л. Границы универсализма (попытка метаанализа) // Аксиология и историческое познание. – Коломна, 1996. С. 160.

журнала «Попросту» ряда статей, нацеленных на выявление положительных элементов христианства);

- *универсальная цивилизация*.

В первом случае речь идет, чаще всего, о так называемом *экуменическом синтезе*, который в наиболее общем виде можно определить как далеко идущую теоцентрическую идеологию, в которой в перспективе в качестве общей идеи остается лишь идея Бога. Во втором случае обычно предлагается заменить диалектику власти и подчинения на диалектику медиатизации общих и внутренне дифференцируемых сфер (выработку общей совместной позиции). Что касается универсальной цивилизации, то здесь подразумевается, что глобализм, мегацивилизационные, интегрирующие тенденции приводят к тому, что такая цивилизация должна быть приемлемой для все более широких кругов человеческого сообщества и, в свою очередь, способствовать дальнейшему развитию всех сил человека.

По поводу экуменического синтеза следует отметить, что его зачатки можно обнаружить уже И. Канта, который писал: «Есть только одна (истинная) религия, но могут быть различные виды веры. – К этому можно прибавить, что для многих церквей, отделившихся друг от друга ввиду особенностей их веры, все-таки может существовать одна и та же истинная религия»⁷. Однако В.А. Жучков, комментируя эти строки Канта, отмечает, что хотя Кант вводит в этом месте терминологическое различие между религией и верой, но в дальнейшем нигде строго его не придерживается⁸.

С другой стороны, многие исследователи, также отмечая тенденцию к утверждению некоей абстрактной религии, причину этого видит, как ни странно, всего лишь в усилении той или иной старой традиции. Так, известный исследователь еврейского мистицизма Г. Шолем пишет: «Существует не мистика вообще, а лишь определенная форма мистики – христианская, мусульманская, еврейская мистика и т.д. Было бы бессмысленно отрицать то, что между ними имеется нечто общее, и это как раз и есть тот элемент, который выявляется при сравнительном анализе отдельных видов мистического опыта»⁹. При этом, по его мнению, причина широко распространенного мнения о существовании абстрактной мистической религии кроется «в усилении пантеисти-

⁷ Кант И. Трактаты и письма. – М.: Наука, 1980. С. 177.

⁸ Там же С. 649.

⁹ Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. – М.: Мосты культуры, 2004. С. 40.

ческой тенденции, оказавшей за последние сто лет гораздо большее влияние на религиозную мысль, чем когда-либо до того. Это влияние обнаруживается в разнообразнейших попытках перейти от застывших форм догматической, официальной религии к своему рода универсальной религии»¹⁰.

Однако, возможен ли универсализм вообще? Далеко не доказано существование таких ценностей, которые понятны всем и принимаются всеми в качестве общих. Если, например, экуменический метасинтез оставляет в качестве общей идеи лишь идею бога, то как быть, например, с буддизмом (тоже способным быть партнером христианства в экуменическом диалоге), для которого подобная идея не является ни главной, ни общей? Кроме того, невзирая на все добрые намерения и интегрирующие тенденции, практика экуменизма, философско-религиозных диспутов, опыт контактов марксизма и христианства, как правило, приводит к выводу, что проблема большей частью оказывается в том, что, скрывается за языковой оболочкой, что стоит по ту сторону добрых намерений. Одни и те же слова, описывающие, казалось бы, общие для всех понятия, наполняются сторонами диспута и диалога совершенно различным содержанием, зачастую подрывающим в корне и уничтожающим саму возможность диалога. Противоречие кажется неустранимым даже сегодня, несмотря на усилия аналитической философии, стремящейся избавить нас от ряда псевдопроблем, навешанных неверным употреблением языка.

Часто случается, что диалог и дискуссия бывают невозможны из-за существующей социальной дифференциации, а затем и в силу абсолютизирующих тенденций, невольно переносящих эту дифференциацию в сферу философских и мировоззренческих систем и синтезов. В подобной ситуации человек должен уметь выделять и выбирать универсальные ценности, способные послужить в качестве фундамента общей позиции дискутирующих сторон, делающей диалог возможным, а для этого он должен иметь свободу выбора. Но здесь мы попадаем в круг проблем, рассмотренных еще И. Кантом в его «Критике практического разума», где речь идет о свободе и выборе. Неслучайно поэтому Р. Хэар называет свою интерпретацию кантовского императива «принципом универсализуемости». Он пишет, что возможность универсализации «моей» позиции, в качестве повсеместно практикуемой, является единственным ограничением «моего» выбора в морали, что приводит к различным решениям, если только я

¹⁰ Там же.

готов признаться за всеми другими право поступать точно так же, как поступаю я сам¹¹.

О.Г. Дробницкий, анализируя этическое учение Канта, замечает, что «как сознательная личность, человек способен... на осмысление проблематического, альтернативно-противоречивого характера общественных условий его бытия, на переосмысление своего личного предшествующего опыта... с точки зрения тех проблем, задач, запросов и требований, которые предъявляет к нему открывшаяся перед ним социально-историческая ситуация. Такая внутренняя перестройка и свободно-субъективное отношение к своему “внутреннему” опыту возможны, по-видимому, лишь на основе овладения опытом более широким, нежели личный и частный, на основе общественно-исторического самосознания личности»¹².

Однако выбор общего принципа, который предстоит исповедовать человеку, все равно представляет собой чисто волевой акт, исключающий рациональное решение. Будучи существом конечным, человек не способен предусмотреть все неизмеримое богатство реальных возможностей и в этом случае принятие этики универсализма может представлять собой просто своеобразный акт капитуляции, коль скоро разумные аргументы тут бесполезны. Тем не менее, осуществление устойчивых постоянных связей, признание и совместная реализация общих ценностей, за которые ратует универсализм, возможны и на другом пути. Обратимся вновь к Канту. Признавая неустранимую «пропасть», которая лежит между природой и свободой, Кант считал, что принцип целесообразности природы и есть тот «мост», по которому мы способны ее перейти. Кантовская телеология интересна для нас с точки зрения дефиниции, данной им в «Критике способности суждения»: «способность суждения вообще есть способность мыслить особенное как подчиненное общему. Если дано общее (правило, принцип, закон), то способность суждения, которая подводит под него особенное... есть определяющая способность. Но если дано только особенное, для которого надо найти общее, то способность суждения есть чисто рефлектирующая способность»¹³. Поэтому, невзирая на разницу в идеологических

¹¹ См.: *Hare R.M.* Freedom and Reason. – Oxford: Clarendon Press, 1967. P. 91–224.

¹² Дробницкий О.Г. Теоретические основы этики Канта // *Философия Канта и современность*. – М.: Наука, 1974. С. 124.

¹³ *Кант И.* Критика способности суждения // *Кант И.* Соч.: В 6 т. / Под общ. ред. В.Ф. Асмуса, А.В. Гулыги, Т.И. Ойзермана. Т. 5. – М.: Мысль, 1966. С. 177–178.

и прочих воззрениях, люди способны действовать в одном направлении, ибо они обладают способностью суждения, позволяющей им видеть общее, а не только особенное.

С позиции универсализма ответ Канта на вопрос о том, что является конечной, самой общей целью, несомненно приемлем: «мы имеем достаточное основание рассматривать человека не только как цель природы подобно всем организмам, но здесь на Земле также как последнюю цель природы по отношению к которой все остальные цели в природе составляют систему целей»¹⁴. Но нужен ли тогда универсализм как некое нетривиальное учение, говоря другими словами, возможен ли он теоретически?

Методологически можно было бы попытаться взглянуть на универсализм как на шаг на пути преодоления недостаточности диалога вообще, предполагающего лишь абстрактный гуманизм и добрую волю. Здесь уместно вспомнить о мифе концептуального каркаса, лаконично сформулированного К. Поппером одной фразой: «Рациональная дискуссия невозможна, если ее участники не имеют общего концептуального каркаса основных предпосылок или по крайней мере не достигли соглашения по поводу такого каркаса с целью проведения данной дискуссии»¹⁵. С точки зрения Поппера, мнение о невозможности плодотворной дискуссии вне рамок общего концептуального каркаса, будучи неоправданно преувеличенным, все же указывает на серьезные затруднения, когда концептуальные каркасы, подобно языкам, могут выступать как барьеры.

С другой стороны, когда философия стоит перед выбором, к которому ее нередко вынуждает участие в политической жизни, то мы, как пишет М. Уолцер, «делаем наш выбор внутри определенных рамок... истинный момент философского разногласия – не тот, существуют или нет такие рамки (в отсутствие их всерьез никто не верит), а тот, насколько они широки. Лучший способ нащупать данные рамки – это очертить круг имеющихся возможностей и оценить правдоподобие и ограничения каждой из них в подобающем ей историческом контексте»¹⁶.

Рассуждая подобным образом, можно было бы уолцеровское «нащупывание» подобных рамок оценивать как выяснение карнаповского концептуального каркаса, достижение соглашения по данному вопросу. С позиции же универсализма все это означало

¹⁴ Там же. С. 462.

¹⁵ Поттер К. Логика и рост научного знания. – М., 1983. С. 549–550.

¹⁶ Уолцер М. О терпимости. С. 20.

бы восхождение на социально-интеллектуальный метауровень. Однако, не повторима ли теоретически эта процедура, не грозит ли подобное восхождение серийностью, «дурной бесконечностью» в погоне за выяснением и очерчиванием мета-мета-мета-... каркасов?

Чтобы прояснить этот вопрос, попробуем поступить несколько иначе. Выделим в наших концептуальных каркасах некоторые системы, подкаркасы, между которыми можно попытаться осуществить «перевод», т.е. зафиксировать некоторое относительное тождество, соответствие понятий в достаточно узких рамках (конечно, наличие таких рамок означает рассмотрение метауровня, на котором систематически и определяют эти ограничения. Но сужение поля зрения вполне может сделать подобную процедуру эффективной). Например, мы можем не пытаться на первом этапе исследования находить соответствия между религиозными и философскими понятиями, а попробовать параллельно строить переводы между концепциями различных философий и концепциями различных религий. Действуя таким образом, мы, по сути дела, выделяем некоторые общие и внутренне дифференцированные сферы и только затем осуществляем, говоря языком универсализма, их медиатизацию.

Опыт абстрагирования и классифицирования подсказывает нам, что многообразие внутренних межконцептуальных переводов может оказаться довольно большим. В случае философских систем мы скорее всего добьемся успеха во взаимном переводе понятий систем объективного идеализма, солипсизма, материализма, дуализма, агностицизма и т.д. – вспомним структуру систематического каталога научных библиотек. Подобный «успех» ждет нас, по-видимому, и в области классификации и систематизации религий и прочих подобных классификаций и систематизаций. Здесь карточки нашего «каталога», очерчивающие рамки или концептуальные каркасы, также будут подразумевать достаточно развитую систему взаимных переводов, поддерживающих концептуальный каркас. Без существования, хотя бы и потенциального, подобной системы переводов проект будет заведомо обречен на неудачу.

Гораздо сложнее выглядит следующий этап – медиатизация подобных «каталогов». Здесь совершенно неясны принципы «междисциплинарных» соответствий. Конечно, формально мы можем просто попытаться взобраться по лестнице абстракций и заняться составлением систематического каталога, исходя из разделов

«религия», «философия», «политика» и т.д. Отличие от предыдущего уровня исследования состоит в том, что нас интересуют не только ярлыки, но и то, что за ними стоит, что их определяет: единые универсальные метапринципы философии и религии, политики и экономики и т.д. Если потребовать, в частности, чтобы эти принципы были систематизированными, а также провести детальный анализ природы этих принципов, то в этом случае не обойтись без некоторой медиатизации данного уровня (точнее говоря, метатеории составления каталога данного уровня). И здесь уже трудно представить, как будет выглядеть результат подобной медиатизации. Тем не менее, если этот проект будет осуществлен на данном уровне, то проблема медиатизации далее не возникает. Да нам и не придет в голову искать перевод между полученными концептуальными каркасами: например, результатом поиска классифицирующей карточки в полученном «мета-метакаталоге» будет не карточка «цивилизация», а скорее всего карточка «нечто». Так плодотворен ли универсализм теоретически?

И все же, несмотря на то, что универсализм представляется теоретически тривиальным и неплототворным, практическая возможность его реализации существует. На помощь приходит идея толерантности. Человек, как конечная цель, слишком далек от повседневной практики человеческой жизни, выбор общего принципа получается полностью детерминированным, вопрос заключается лишь в выборе пути. Как последняя цель природы человек представляет собой скорее не метапринцип, но метаметапринцип. Для его реализации требуются гораздо более конкретные принципы, выбор же подобного принципа, который предстоит исповедовать человеку, все равно представляет собой чисто волевой акт, исключающий рациональное решение. Как пишет тот же Уолцер, «какой бы выбор мы ни сделали, он неизменно будет носить приблизительный и пробный характер, и всегда будет подвержен пересмотру и даже отмене»¹⁷. Но поскольку конечный универсальный принцип обязателен для всех, то задача заключается не просто в выборе, но в совместной деятельности по реализации универсального принципа, осознаем мы это или нет, согласны мы с этим или нет. Коль скоро выбор способа (метапринципа) реализации происходит путем иррационального выбора, то единственной парадоксальной возможностью совместного действия остается толерантность по отношению к выбору других.

¹⁷ Там же. С. 39.

Толерантность как мы знаем, означает в нашем случае, по крайней мере, следующее: пусть нам не по вкусу выбор другого, но его следует принимать как данный и учитывать этот выбор; следует придерживаться собственных принципов, призывая к этому и других; исходить всегда следует из признания многообразия выбора, иначе совместная деятельность превращается в простую повинность; надо прислушиваться к другим и учиться выполнять свои принципы так, как это делают другие; различия должны рассматриваться как неотъемлемое условие существования конечного универсального принципа, надо всегда стремиться предоставить всю полноту свободы выбора для всех.

Возникающий здесь мнимый парадокс состоит в том, что реализация универсальной позиции, претендующей на уникальность, оказывается возможной лишь с помощью идеи толерантности, подразумевающей плюрализм мнений. Таким образом, именно терпимость обеспечивает существование «нетерпимого» (универсализма). Все дело в том, что терпимость этого рода должна быть до некоторой степени серийной и основываться на некоторых универсальных метапринципах, метатолерантности и универсальном мета-метапринципе. В противном случае возникает ситуация, когда неясность с мета- и мета-мета-понятиями способна оказаться фатальной.

Например, в отношении того, что универсальная цивилизация должна быть приемлемой для все более широких кругов человеческого сообщества, возникает проблема универсальной ценности идей, которые должны разделять все страны и без которых интегрирующие процессы невозможны. Одной из таких идей, по-видимому, является идея демократии, столь популярная и в современном западном мире, и в России. Но, как писал еще в 1987 г. Ю. Бохеньский, «демократию вообще невозможно определить – настолько здесь все запутанно. Само убеждение в благе демократического устройства нельзя считать заблуждением. Последним является слепая вера в демократию как единственную возможную форму общественного устройства; при этом не учитываются разные значения этого слова, а их минимум шесть: демократия как общественное устройство, определенный тип этого устройства, свободное устройство, правовой строй, социальная демократия и, наконец, диктатура партии»¹⁸. Но кроме того, наряду с путаницей в вопросе о демократии и утверждения-

¹⁸ Бохеньский Ю. Сто суеверий. Краткий философский словарь предрасудков / Пер. с польск. М.М. Гуренко. – М.: Прогресс-«ВИА», 1993. С. 43–44.

ми о существовании некоей единственно «истинной» демократии «...имеется еще одно очень распространенное заблуждение. Некоторые люди убеждены, что демократия или одна из форм демократического строя, оправдавшая себя в данной стране или в данном регионе, должна быть введена во всем мире – и в Китае, и в Эфиопии, и в Бразилии. Однако из 160 государств, существующих в мире, лишь 21 государство имеет демократической устройством. Это суеверие – одно из постыднейших признаков косности»¹⁹.

Если следовать Бохеньскому, *демократия вообще и единственно «истинная» демократия* – определение которой не удастся получить ввиду запутанности вопроса – противостоят демократии, оправдавшей себя в данной стране или регионе, и навязываемой в качестве единственно верного образца всем странам и регионам. Но противостоит ли? Собственно говоря, мы и не знаем никакой *универсальной демократии*, поскольку у нас нет определения таковой. Всякая реальная демократия носит конкретный характер, она «суверенна» (выражаясь современным политическим языком). Абстрактная демократия явно представляет собой метапонятие – некий универсальный абстрактный принцип. В этом, по-видимому, и кроется причина трудностей с определением понятия демократии вообще.

Как мы уже знаем теперь, любая универсальная тенденция, универсальная позиция способна существовать только благодаря толерантности ее приверженцев, пытающихся воплотить ее в жизнь. Это единственно верная стратегия по реализации этой идеи, поэтому навязывание одной из конкретных форм в качестве образца ни к чему хорошему не приводит, будучи прямым проявлением нетолерантности, нетерпимости, и в случае с демократией – «одним из постыднейших признаков косности». Следовательно, утверждение демократии в мире возможно только при наличии толерантности к конкретным формам демократического государственного устройства. Но в этом случае вера в демократию, как единственную возможную форму общественного устройства, должна быть лишь не более чем верой в демократию, как *единственно возможную метаформу* общественного устройства (конечно вопрос о единственности здесь требует специального исследования).

Как же, однако, происходит на практике реализация универсальной позиции? Рассмотрим это на примере Максимилиана

¹⁹ Там же. С. 46. Напомним, что это было написано Бохеньским в 1987 г., поэтому цифры передают лишь тогдашнее положение дел.

Александровича Волошина, выдающегося русского поэта и мыслителя. «Творчество М.А. Волошина – пишет Э. Соловьев, – принадлежит не только истории русской живописи и поэзии, эссеистики и художественной критики. Я глубоко убежден, что это одна из интереснейших (к сожалению, по сей день профессионально не прочитанных) страниц в отечественной философии». И продолжает: «Было бы очевидным преувеличением квалифицировать Максимилиана Волошина как крупного философа первой трети XX века, подтягивая его к калибру Бергсона или Джемса, Лосского или Франка. Вместе с тем я отваживаюсь утверждать, что это фигура философски уникальная и что в ее уникальности содержится зерно долгосрочной влияния»²⁰.

Если обратиться к времени, в которое пришлось жить Волошину, то следует сказать, что оно было бурным, насыщенным событиями, жестоким и хаотическим. Характеризуя судьбу поэта в это время, сам Волошин в 1920 г. пишет: «Те строптивые индивидуалисты, которые отказываются разрабатывать прекрасные темы красной гидры Коммунизма и белого змия Контрреволюции, конечно, рискуют многим. Белые совершенно естественно, видя на их картинах и зеленые, и черные цвета, принимают их за красных, а красные, благодаря их многоцветности, — за белых. Но все же и они могут существовать, благодаря тому, что гонение со стороны белых является хорошей рекомендацией для красных и наоборот. А так как белый и красный режимы в отдельных областях бывшей Российской империи сменяются периодически и довольно быстро, то и независимым художникам, этим, скажем откровенно, дезертирам гражданской войны, удастся с грехом пополам дотянуть до конца режима со свидетельством о гонениях при предыдущем, а перед самым концом его им надо не упустить случай заручиться рекомендациями для идущего на смену.

Таким образом русские поэты, художники и писатели могут не только существовать, но иногда, в свободное от гражданских и человеческих отправлений время, даже предаваться свободному творчеству, конечно втихомолку и никому не показывая. А это уже больше того, что независимый художник может потребовать от режима гражданской войны»²¹.

²⁰ Соловьев Э.Ю. «Благослови свой синий окоём». Космоперсонализм и историческая ирония Максимилиана Волошина // М.А. Волошин: pro et contra, антология. – СПб.: ЦСО, 2017. С. 425.

²¹ Волошин М.А. Гражданская война // Волошин М.А. Собр. соч. Т. 6. Кн. 2. Проза 1900–1927: Очерки, статьи, рецензии, наброски, планы / Под

Но даже на таком беспокойном житейском фоне поведение Волошина казалось его современникам странным, порой из ряда вон выходящим. Евгений Збышко-Боровский в статье о Волошине рассказывал следующий любопытный эпизод из жизни поэта (случай с бывшим генералом Н.А. Марксом, обвиненным в связях с большевиками): «Он приехал (в Екатеринодар, в центр белогвардейщины), спасая какого-то генерала, который при большевиках, подчиняясь просьбам и уговорам населения, знавшего его издавна, согласился служить по городскому управлению где-то в Крыму, и при приходе туда добровольцев был арестован их контрразведкой. Узнавший об этом Волошин положил себе обязанностью выручить генерала и для этого повсюду следовал за ним, стараясь не дать свершиться “правосудию” где-нибудь в глуши, но довести его до центра управления армией.

Однажды ему пришлось целую ночь напролет, сидя на походной кровати, читать стихи какому-то коменданту, чтобы этим воздействовать на него и вырвать у него разрешение следовать с превосходительным преступником дальше»²².

Однако точно такие же истории о поведении Волошина связаны с совершенно противоположным стремлением: спасти жизнь красных комиссаров в периоды белой оккупации Крыма. Как понимать эту непоследовательность, эти метания, как понимать подобную позицию поэта? Отец Александр Мень охарактеризовал ее так: «Молюсь за тех и за других»²³. Для отца Александра это было не приспособленчество и равнодушное стояние над схваткой. Тут было глубинное понимание всечеловеческих процессов, роковых процессов столкновения добра и зла. И нужна была огромная мудрость, чтобы это понять.

То же самое о позиции Волошина говорит Александр Зорин: «Он проводил знак равенства между противниками, соотнося “буржуазию и пролетариат, белых и красных, как антиномические явления единой сущности...”»²⁴. Но означает ли подобная позиция «механическое» уравнивание противников, полное равнодушие к сторонам этой «антиномии»? Или же это абсолютное нежелание вообще иметь с ними дело, принимать их во внима-

общ. ред. В.П. Купченко, А.В. Лаврова. – М.: Эллис Лак 2000, 2008. С. 509.

²² *Таль Б.* Поэтическая контр-революция в стихах М. Волошина // На посту. 1923. № 4. С. 153.

²³ *Мень А.* Мировая духовная культура. Христианство. Церковь. Лекции и беседы. – М.: Фонд имени Александра Менья, 1995.

²⁴ *Зорин А.* Пророк в своем отечестве // Литература (Изд. дом «Первое сентября»). 2001. № 48.

ние? Может быть, это просто блажь поэта, художника, творца, не желающего учитывать ценности «презренной жизни», вникать во все ее, казалось бы, ненужные хитросплетения? Противоречит подобному мнению то, что пишет сам Волошин в «Доблести поэта» (1925):

В дни революции быть Человеком, а не гражданином:
Помнить, что знамена, партии и программы –
То же, что скорбный лист для врача сумасшедшего дома...

Трудно расценивать это как слова поэта, далекого от реальности, а не мыслителя, стремящегося познать и освоить свою эпоху, в чьих стихах выражены результаты этого мучительного и глубокого анализа. Возникает вопрос, в какой степени жизнь и судьба поэта оказываются обусловленными его философским восприятием действительности?

Обратим внимание на то, что, по мнению Э. Соловьева, «где-то к 1924 году Волошин изживает мессианскую идею, в которую играл прежде, и освобождается от нее. Он исповедует стоическую версию философии “малых дел”, ответственности за все происходящее “здесь и теперь” и служения добровольно выбранной мирской локальности, которое совершается с сознанием вселенского достоинства личности»²⁵.

Но «малые дела» не заслоняют для Волошина больших событий и интереса к судьбе всей страны, всего народа. «Мой единственный идеал – это Град Божий, – пишет сам Максимилиан Александрович. – Но он находится не только за гранью политики и социологии, но даже за гранью времён. Путь к нему вся крестная, страстная история человечества.

Я не могу иметь политических идеалов потому, что они всегда стремятся к наивозможному земному благополучию и комфорту. Я же могу желать своему народу только пути правильного и прямого, точно соответствующего его исторической, всечеловеческой миссии. И заранее знаю, что этот путь – путь страдания и мученичества. Что мне до того, будет ли он вести через монархию, социалистический строй или через капитализм – всё это только различные виды пламени, проходя через которые перегорает и очищается человеческий дух.

Я равно приветствую и революцию, и реакцию, и коммунизм, и самодержавие, так же как епископ Труасский святой Лу при-

²⁵ Соловьев Э.Ю. «Благослови свой синий окоём». С. 437.

ветствовал Аттилу: “Да будет благословен твой приход, Бич Бога, которому я служу, и не мне останавливать тебя!”»²⁶.

Как видим, в этом пассаже речь не идет просто об аполитичности, простом отсутствии какого-либо интереса к политическим событиям своей эпохи. Нет здесь и принципиального неприятия действительности, разочарования во времени и людях, стремления сохранить свои идеалы любой ценой, невзирая на то, каково отношение к ним окружающих, невзирая на зигзаги истории. Подобная позиция, скорее всего, может быть охарактеризована как позиция терпимости, как толерантность по отношению к поискам различных исторических путей русского народа. И толерантность здесь отнюдь не простой успокоительный ярлык, которой легко навешивается философствующими исследователями творчества художников, когда они оказываются не в состоянии совладать с материалом, понять и оценить детали и перспективы позиции самих этих художников.

Философский анализ творчества Волошина показывает, что его толерантность не всеобъемлюща: мы можем обнаружить у него только третью, четвертую и пятую уолцеровские «разновидности» толерантности, о которых было сказано в начале статьи. Действительно, Волошина никак не обвинишь в том, что его терпимость есть спасительная стадия изнеможения от призывов к физической расправе над своими политическими противниками, а ведь ее-то мы и называем терпимостью первого рода. Не находим мы у него и второй возможной установки – позиции пассивности, расслабленности, милостивого безразличия к различиям – этому явно противоречат такие высказывания поэта, как, например, «... несмотря на все отчаяние и ужас, которыми были проникнуты те месяцы, в душе продолжала жить вера в будущее России, в ее предназначенность»²⁷.

Однако, уже по поводу третьей разновидности терпимости – некоего морального стоицизма – принципиального признания того, что и «другие» обладают правами, даже если их способ пользования этими правами вызывает неприязнь, можно констатировать ее присутствие у Волошина, достаточно вспомнить его слова, приведенные ранее: «И заранее знаю, что этот путь – путь страдания и мученичества. Что мне до того, будет ли он вести через монархию, социалистический строй или через капитализм

²⁶ Волошин М.А. Россия распятая // Юность. 1990. № 10. С. 30.

²⁷ Там же.

... Я равно приветствую и революцию, и реакцию, и коммунизм, и самодержавие».

Четвертый вид толерантности, как мы помним, это открытость в отношении других, любопытство, возможно, даже уважение, желание прислушаться и учиться. Здесь вспоминаются не столько высказывания, сколько стихи Волошина (*Подмастерье*, 1917):

Ты будешь Странником
По вещим переputьям Срединной Азии
И западных морей.
Чтоб разум свой ожечь в плавильных горнах знания,
Чтоб испытать сыновность, и сиротство,
И немоту отверженной земли.
Душа твоя пройдёт сквозь пытку и крещение
Страстную влагою,
Сквозь зыбкие обманы
Небесных обликов в зеркалах земных вод.
Твоё сознание будет
Потеряно в лесу противочувств,
Средь чёрных пламеней, среди пожарищ мира.
Твой дух дерзающий познает притяжение
Созвездий правящих и волящих планет...

Наконец, пятая разновидность – восторженное одобрение различий, одобрение эстетическое, при котором различия воспринимаются как культурная ипостась огромности и многообразности творений Божьих либо природы. Здесь лучшим свидетельством присутствия у Волошина этой разновидности толерантности служат слова поэта из его автобиографии: «Я родился 16 мая 1877 года, в Духов день, “когда земля – именинница”. Отсюда, вероятно, моя склонность к духовно-религиозному восприятию мира и любовь к цветению плоти и вещества во всех его формах и ликах»²⁸.

Вспомним теперь, что говорил Волошин о своей главной цели: «Мой единственный идеал – это Град Божий...». В свете того, о чем говорилось выше, Град Божий для Волошина есть несомненно универсальная цель, не просто его личная цель, но универсальная цель всего человечества. И в силу этого, она до-

²⁸ Воспоминания о Максимилиане Волошине / Сост. и комм. В.П. Купченко, З.Д. Давыдова. – М.: Советский писатель, 1990. С. 36.

стижима лишь на пути терпимости – терпимости к целям других, на пути совместного толерантного действия, достижимого не простым, но длинным и окольным путем, путем страданий и мучительного обретения истины. Отсюда же и его горькие слова о том, что он может желать своему народу только пути, точно соответствующего его исторической, всечеловеческой миссии, хотя заранее известно, что это путь страдания и мученичества. Неважно, будет ли он вести через монархию, социалистический строй или через капитализм – все это для Волошина только различные виды пламени, проходя через которые перегорает и очищается человеческий дух.

Универсализм Волошина, скорее всего и служил источником его толерантности. Недаром про Волошина говорили как про «посвященного», как провидящего далекие горизонты будущей человеческой истории. Мы не знаем, к сожалению, системы метапринципов Волошина, он мало оставил свидетельств, позволяющих проникнуть в его тайное учение. Конечно, каждый поэт – пророк, особенно живущий в такую эпоху, в которую довелось жить Волошину. И все же в случае Волошина кажущаяся его современникам (да и нынешнему поколению) парадоксальность его поведения – поэт меж двух миров в «эпоху перемен» – была явно вызвана не аполитичностью, не неприятием современной ему эпохи, но именно толерантностью в чистом виде, терпимостью в лучшем, философском смысле этого слова.

* * *

Подводя некоторые итоги, можно сказать, что понятие толерантности заслуживает гораздо более пристального внимания и глубокого анализа, чем тот, который мы можем встретить в современной литературе, посвященной данному вопросу. И этот анализ должен быть посвящен не только практическим, но и (в первую очередь) теоретическим аспектам толерантности. Даже опираясь на краткую типологию толерантности, разработанную М. Уолцером, можно существенным образом расширить наше понимание некоторых вопросов, связанных с проблемами дискуссии и диалога, философского и научного плюрализма. Если же принять во внимание связь между толерантностью и универсализмом, когда толерантность выступает в качестве необходимого условия реализации универсальной позиции (что можно видеть на примере кажущейся парадоксальности поведения М.А. Волошина в тяжелые для России годы), а универсальная позиция может быть сформулирована и принята только в каче-

стве метапринципа, то поиск ответа на вопрос о том, как можно терпеть нетерпимое, приобретает новое философское измерение, позволяющее нетривиальным образом подходить к решению многих проблем, выдвигаемым перед нами современностью.

Литература

Бохеньский Ю. Сто суеверий. Краткий философский словарь пред-
рассудков / пер. с польск. М.М. Гуренко. – М.: Прогресс-«ВИА», 1993.
187 с.

Васюков В.Л. Границы универсализма (попытка метаанализа) // Ак-
сиология и исторической познание. Сборник статей / ред. А.М. Анисов. –
Коломна: Коломенский педагогический институт, 1996. С. 168–176.

Волошин М.А. Гражданская война // Волошин М.А. Собр. соч. Т. 6.
Кн 2 . Проза 1900–1927: Очерки, статьи, лекции, рецензии, наброски,
планы / Под общ. ред. В.П. Купченко, А.В. Лаврова. – М.: Эллис Лак
2000, 2008. С. 506–509.

Волошин М.А. Россия распятая // Юность. 1990. № 10. С. 24–31.

Воспоминания о Максимилиане Волошине / Сост. и комм. В.П. Куп-
ченко, З.Д. Давыдова. – М.: Советский писатель, 1990. 720 с.

Дробницкий О.Г. Теоретические основы этики Канта // Философия
Канта и современность / Под общ. ред. Т.И. Ойзермана. – М., 1974.
С. 103–152.

Зорин А. Пророк в своем отечестве // Литература (Изд. дом «Первое
сентября»). 2001. № 48.

Кант И. Трактаты и письма / Отв. ред., автор вступит. ст. А.В. Гулы-
га. – М.: Наука, 1980. 712 с.

Кант И. Критика способности суждения // Кант И. Соч.: В 6 т. /
Под общ. ред. В.Ф. Асмуса, А.В. Гулыги, Т.И. Ойзермана. Т. 5. – М.:
Мысль, 1966. С. 162–542.

Мень А. Библия и литература XX века. Беседа третья // Мень А. Ми-
ровая духовная культура. Христианство. Церковь. Лекции и беседы. –
М.: Фонд имени Александра Меня, 1995.

Поппер К. Логика и рост научного знания. – М.: Прогресс, 1983. 605 с.

Соловьев Э.Ю. «Благослови свой синий окоём». Космоперсонализм
и историософская ирония Максимилиана Волошина // М.А. Волошин:
pro et contra, антология / Сост., вступ. статья, коммент. Т.А.Кошемчук. –
СПб.: ЦСО, 2017. С. 425–437.

Таль Б. Поэтическая контрреволюция в стихах М. Волошина // На
посту. 1923. № 4. – URL: <http://www.ruthenia.ru/sovlit/j/3079.html> (дата
обращения 23.06.2018).

Уолцер М. О терпимости / пер. с англ. И. Мюрнберг. – М.: Идея-Пресс, 2000. 160 с.

Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике / пер. с англ. и иврита Н. Бартман, Н.Э. Заболотная. – М.: Мосты культуры; Иерусалим: Гешарим, 2004. 511 с.

Шрейдер Ю.А. Равенство, сходство, порядок. – М.: Наука, 1971. 256 с.

Hare R.M. Freedom and Reason. – Oxford: Clarendon Press, 1967. 236 p.

Tolerance and Universalism

Vladimir Vasyukov – Higher Doctorate (Habilitation) in Philosophy, Professor, Chairman of the Department of History and Philosophy of Science, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences; e-mail: vasyukov4@gmail.com.

Abstract

A theoretical analysis of the concept of tolerance is closely related to a concise typology of toleration proposed by Michael Walzer. It is shown that like pluralism, which usually considered in opposition to monism, universalism as the universal worldview, religion and philosophical concept is an opposition to tolerance. Though universalism seems to be theoretically trivial and unproductive, there is a practical opportunity of its accomplishment. The solution is a tolerance which provides the pluralism of opinions. The human as an ultimate goal of Nature regarded not as a principle or meta-principle but rather a meta-meta-principle which requires for its accomplishment a range of specific principles. The choice of such meta-meta-principle, which should be practiced, turns out to be a pure volition excluding any rational decision. But since the ultimate universal principle is a compulsory one, an issue will be not simply a choice but a joint activity towards accomplishment of the universal principle, recognized and accepted or not, and the only paradoxical way of a joint activity becomes tolerance to others' choice. The existence of "unallowable" (universalism) becomes possible owing only to tolerance. In the paper an experience of practical realization of universal attitude is analysed by presenting a case of an outstanding Russian poet and thinker Maximilian Aleksandrovich Voloshin.

Keywords: tolerance, universalism, pluralism, monism, universal position.

Историческое формирование моральных универсалий

Беляева Елена Валериевна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии культуры Белорусского государственного университета; эл. почта: bksisa@rambler.ru

Аннотация

Феномен универсальности морали касается не только ее формы вменения и формы высказывания, но и нормативно-ценностного содержания. Моральные универсалии – это такие общие понятия о добре и должном, которые характеризуют бытие человека, позволяют исторически конкретным нормативно-ценностным системам обосновать свое содержание в качестве морального, а личности как субъекту – совершать уникальные моральные поступки. Моральные универсалии суть концепты, которые способны аккумулировать исторический нравственный опыт в определенных тематических полях человеческой жизни. В статье рассматривается историческое формирование содержания таких моральных универсалий, как семья, коллективизм, патриотизм, трудолюбие и воинский этос.

Ключевые слова: моральные универсалии, нормативно-ценностное содержание морали, история нравственности, система нравственности.

Введение

Понятия «мораль» и «универсальность» могут образовывать словосочетания, сама множественность которых указывает на разнообразие возможных постановок философских проблем. Круглый стол сектора этики в 2016 г. был озаглавлен «Феномен универсальности в этике», при этом его участники вели речь о «феномене моральной универсальности», «феномене универсальности морали», «моральном универсализме» и других, более частных вопросах, возникающих в данном проблемном поле¹. В данной статье предполагается эксплицировать понятие «моральные универсалии», использование которого позволяет определенным образом поставить и решить проблему

¹ Феномен универсальности в этике. Круглый стол. Участники: Р.Г. Апресян, Д.О. Аронсон, О.В. Артемьева, Е.В. Демидова, Л.В. Максимов, Б.О. Николаичев, А.В. Прокофьев, К.Е. Троицкий // *Этическая мысль*. 2016. № 1. С. 144–173.

содержательного единства и многообразия исторических систем нравственности, а также продемонстрировать процесс исторического формирования моральных универсалий.

На материале истории нравственности можно показать, что конкретные представления о нормах и ценностях, характерные для различных систем нравственности, имеют универсальный аспект, на основе которого они наследуются и транслируются. В результате историческая динамика нравственности характеризуется аккумуляцией нормативно-ценностного содержания с образованием моральных универсалий. Их выявление свидетельствует, что универсальность в морали касается не только ее формы вменения и формы высказывания, но и нормативно-ценностного содержания.

Моральные универсалии: экспликация понятия

Употребление термина «универсалии» восходит к средневековой философии, которая, опираясь на идеи Платона и Аристотеля, решала проблемы теологического свойства. Основными позициями по проблеме соотношения общих понятий и вещей стали реализм, номинализм и концептуализм, которые в том или ином виде воспроизводятся в последующей философской мысли². Для этики ценность этой полемики состоит в том, что в ней сложились основные характеристики дискурса, оперирующего термином «универсалии», были выявлены устойчиво воспроизводящиеся способы рассуждения, имеющие этические следствия.

К ним относится, во-первых, понимание проблемы универсалий как онтологической, интерпретация с помощью универсалий различных способов бытия и существования. В этике существование моральных универсалий указывает на онтологический статус морали как неотъемлемой составляющей человеческого бытия. Мышление в категориях моральных универсалий служит обоснованию морали, доказательством ее онтологической значимости.

Во-вторых, философская полемика выявила устойчивую связь универсалий и блага: благо суть универсалия и универсалии есть благо. Еще у Аристотеля, отмечает С.С. Неретина: «Проблема общего как порядка связана с

² Неретина С.С., Огурцов А.В. Пути к универсалиям. – М.: Русская христиан. гуманитар. акад., 2006. 1000 с.

признанием благой, единой сущности как начала всех вещей, находящихся друг с другом в отношении и имеющих свое особое место, способствующее благу целого определения общего»³. Так изначально задается аксиологический аспект темы, позволяющий перейти к рассмотрению моральных ценностей как универсалий. У средневековых христианских авторов когнитивные акты прямо увязывались с нравственными, а нравственность мыслилась как предпосылка освоения божественных универсалий. Данный тезис склоняет к тому, что именно универсалистское понимание нравственных явлений отвечает сущности морали, для которой благо является центральной категорией. Рассмотрение моральных универсалий позволяет показать, каким образом единичные феномены морали оказываются причастны к ее универсальной сущности, и защититься таким образом от релятивизма.

В-третьих, любая постановка вопроса об универсалиях приводила философов к обсуждению статуса личности как познающего, языкового и нравственно поступающего субъекта. Даже последовательным реалистам, полагавшим, что универсалии существуют прежде вещей, был необходим субъект, который будет обеспечивать их функционирование. В универсалиях важно не то, что они – это общие понятия, важна их роль в процессе взаимодействия с миром, для которого нужен субъект с его познавательными и нравственными способностями. Универсальное и уникальное не должны противопоставляться друг другу, т. к. функционирование универсалий предполагает уникально-личностный опыт субъекта. Соответственно утверждение моральных универсалий – это не насаждение единого и унификация нормативно-ценностного пространства, а фундаментальный способ реализации уникальности личности.

Таким образом, тема универсалий может быть рассмотрена не как онтологическая или логическая, но как этическая, затрагивающая онтологическое обоснование морали, единство и многообразие исторических форм нравственности, роль морального субъекта. Поэтому недостаточно сказать, что моральные универсалии – это такие нормы и ценности, которые присущи всем системам нравственности, независимо от их географической и исторической локации. Надо ответить на вопрос о том, как имен-

³ Неретина С.С. Универсалии в западноевропейской философии // Новая философская энциклопедия. В 4 т. Т. IV. – М.: Мысль, 2010. С. 136.

но они присущи. Моральные универсалии – это такие общие понятия о добре и должном, которые характеризуют бытие человека в устойчивых тематических областях, позволяют исторически конкретным нормативно-ценностным системам обосновать свое содержание в качестве морального, а личности как субъекту – совершать уникальные моральные поступки.

Важный вопрос состоит в том, методы каких научных дисциплин привлекает этика при исследовании моральных универсалий. Если понимать их как наиболее общие понятия морального сознания, которые сформировались в результате длительного и разнообразного их использования, то решение проблемы переносится в область рассмотрения концептов языка, в которых его носители зафиксировали свой моральный опыт, а сравнительно-исторический анализ этих концептов позволит установить инвариантные характеристики их значений и способов употребления. В лингвистических исследованиях концепт исследуют «как сложную по структуре и содержанию идеальную сущность, единицу когнитивной картины мира, отражающую исторически, национально и культурно обусловленные представления человека об окружающем мире и обладающую языковым выражением»⁴. Как поясняет Ю.С. Степанов в своём фундаментальном труде о языковых константах русской культуры, «в структуру концепта входит все то, что делает его фактом культуры – исходная форма (этимология); сжатая до основных признаков содержания история; современные ассоциации, оценки и т. д.»⁵. В этом контексте моральные универсалии следует рассматривать как концепты. Концепт охватывает все значения, способы и контексты употребления данного понятия, это понятие, удерживающее историю своего формирования в нравственной традиции, это понятие со всей совокупностью смысловых ассоциаций, возникающих в рассуждениях в данной тематической области.

Другие возможности предоставляют исследования по моральной психологии, цель которых – обнаружить социально-психологические и даже биологические предпо-

⁴ Тихонова С.А. Концепты зло и evil в российской и американской политической картине мира: автореф. дисс. ... канд. филолог. наук : 10.02.20. – Екатеринбург, 2006. С. 19.

⁵ Степанов Ю.С. Константы: словарь русской культуры. – М.: Языки рус. культуры, 1997. С. 41.

сылки «универсальной моральной грамматики» (как делает, например, М. Хаузер⁶).

Кроме того, для этики полезны социально-исторические исследования, способные прояснить формирование моральных универсалий в ходе аккумуляции нравственного опыта человечества и способы их функционирования в системах нравственности разных времен и народов.

Тематические поля, в которых формируются моральные универсалии

Универсалии, входящие в содержание морали, образуются в определенных областях, связанных с деятельностью человека и его местом в этом мире, это векторы в онтологически значимых для человека тематических пространствах. Существует множество попыток выделить эти области и упорядочить их нормативно-ценностное пространство. В целом, список моральных благ, ценностей или видов добра при всех исторических изменениях сохраняет определенную устойчивость.

Еще Аристотелю при описании добродетелей вполне определенного афинского полиса, удалось вычленить ключевые феномены личной и общественной жизни, в которых по преимуществу проявляется нравственность. А. Хеллер отмечала, что выделенные им «столпы этики» – «хороший человек и справедливая конституция»⁷ – изменились до неузнаваемости по содержанию, но в целом представляют собой «этический антропологический минимум»⁸.

Самые разные мыслители оказывались удивительно близкими в определении сфер человеческой жизни, где существование нравственных норм наиболее важно. А. Макинтайр писал: «Все [участники “проекта Просвещения”] на удивление единодушны по поводу содержания и характера предписаний, которые составляют истинную мораль. Женитьба и семья, по существу своему, не вызывают сомнений как у Дидро, так и у Кьеркегора... Выполнение обещаний и справедливость являются нерушимыми

⁶ Хаузер М. Мораль и разум. – М.: Дрофа, 2008. 639 с.

⁷ Хеллер А. Два столпа современной этики // Вопр. философии. 2004. № 3. С. 28.

⁸ Там же. С. 35.

как для Юма, так и для Канта»⁹. Как считает В. Беккер, «ядро морали можно обобщить в трех категориях: в обязанности уважения по отношению к инстанции заповедей и запретов, в обязанностях относительно правды и договора и в социальных обязанностях»¹⁰. О. С. Карри строит теорию «нравственности как сотрудничества», которая идентифицирует семь ключевых моральных ценностей (обязательства перед родственниками, групповая лояльность, взаимность, храбрость, уважение, справедливость и признание собственности)¹¹. И это только несколько авторов, обозначивших список тем, которые интуитивно относятся к нравственности. Создается впечатление, что эти универсальные темы (как и, например, культурные архетипы) могут выделяться достаточно произвольно и, одновременно, охватывать устойчивый набор феноменов.

«Человеческие ценности, – как отмечала М. Френч, – остались константой с тех пор, как началась человеческая жизнь: что изменилось, так это то, как мы располагаем, упорядочиваем их. Новая мораль является новым упорядочением вечного набора элементов»¹². Исторически они воспроизводятся как сами собой разумеющиеся тематические поля нравственности. К ним относятся: семья (включая отношения между полами и поколениями), отношения человека с другими людьми и с социальными общностями, к которым он принадлежит, труд и другие виды деятельности составляет аксиоматический набор нравственных представлений «всех времен и народов». Данный тематический набор не выглядит исчерпывающим или логически обоснованным, он является результатом эмпирического обобщения длительной общественно-исторической практики, которая и

⁹ *Макинтайр А.* После добродетели. Исследования теории морали / Пер. с англ. В.В. Целищева. – М.: Академ. проект; Екатеринбург: Деловая кн., 2000. С. 74.

¹⁰ *Беккер В.* Религия и мораль // Религия. Магия. Миф: соврем. филос. исслед.: сб. докл. II Междунар. симпоз. (г. Айхштет, ФРГ, 10–14 апреля 1997 г.) / Отв. ред. И.Т. Касавин, В.Н. Порус. – М., 1997. С. 92.

¹¹ *Curry O.S.* Are there any Universal Moral Values? // Objectivity in Ethics: Symposium (Oxford, On 31 March – 1 April 2016) // Evolutionary ethics. – URL: <https://evolutionaryethics.wp.hum.uu.nl/agenda/> (дата обращения: 11.05.2018).

¹² *Franch M.M.* Beyond power: on women, men and morals. – N. Y.: Summit books, 1985. P. 536.

выступает критерием его значимости. Для современного человека такой исторически сложившейся моральной универсалией может стать, например, Холокост¹³.

На этой основе далее прослеживается историческое формирование содержания таких моральных универсалий, как семья, коллективизм, патриотизм, трудолюбие и воинский этос.

3. Универсалии в исторической динамике нравственности

Историческая динамика нравственности характеризуется последовательной аккумуляцией нормативно-ценностного содержания с образованием универсалий морали.

3.1. Начиная с XIX в. ведутся исследования природы семьи, ее эволюции и исторической динамики семейных ценностей. Они неизменно сопровождаются сетованиями на «кризис современной семьи» и требованиями возродить «традиционные семейные ценности». Между тем устойчиво воспроизводится и жизнь людей в семейных формах, и нравственные ценности, обеспечивающие их функционирование.

В традиционном обществе отношение человека к семье как нравственной ячейке общества, и внутри семьи между полами и поколениями регулируется принципом патриархальности. Критерием нравственности здесь выступает половозрастная иерархия, которая предполагает, с одной стороны, почитание предков, старших, мужчин, их высокую нравственную ответственность, а с другой стороны, заботу о женщинах, младших и слабых.

В культуре модерна нуклеарная семья пришла на смену большой многопоколенной семье. Последовательное утверждение идеи равенства привело к формированию новой нравственной установки в семейной сфере: принципа равноправия моральных субъектов, что стало предпосылкой феминистических движений и фактического изменения положения женщин в обществе.

В постмодерных обществах ценность семьи не только не снизилась, но даже возросла. Почитание старших сменилось заботой о старших, а дети как «рискованная инвестиция» стали привилегированными членами семьи. Идеи толерантности, добровольности,

¹³ Alexander J.C. On the Social Construction of Moral Universals. The 'Holocaust' from War Crime to Trauma Dram // European Journal of Social Theory. 2002. Vol. 5. No. 1. P. 5–85.

равноправия и доверия стали идеалом нравственных отношений в сообществах семейного типа.

На фоне очередных перемен в нравственных представлениях о семье, все ее предыдущие состояния начинают восприниматься как «традиционные». В то же время предшествующие семейные практики, даже тогда, когда они отвергаются с точки зрения современных нравственных представлений, входят в совокупность нравственного опыта. В результате семья как моральное благо образует универсалию, содержащую весь «шлейф» собственных исторических изменений и сохранения семейных ценностей. Благодаря этой моральной универсалии представители разных поколений и полов обретают уникальный моральный статус через отношения взаимной бескорыстной заботы внутри малой социальной группы.

3.2. Другая моральная универсалия складывается в области отношений индивида и сообщества. Принадлежность к сообществу, понимаемая как нравственная ценность, может быть условно обозначена как коллективизм. В традиционных обществах его специфика обусловлена локальностью коллективного субъекта нравственной регуляции и персонализированными нравственными отношениями между индивидуальными субъектами. Локальная сплоченность нравственно одобрялась, интересы сообщества полагались самодостаточным критерием морали, а индивид отождествлял свои интересы с благополучием социальной группы и реализовал свои нравственные запросы через посредство коллективного субъекта.

Коллективизм, будучи исторически конкретной ценностью традиционных обществ, представляет собой также моральную универсалию, предполагающую преодоление эгоизма и принципиальную нравственную солидарность между людьми. И если специфический принцип коллективизма присущ далеко не всем исторически сложившимся системам нравственности, то ограничение личного эгоизма является актуальной задачей для любой социальной среды. Идея коллективизма как моральной универсалии воплощена и в «золотом правиле нравственности», которое во многом совпадает с самой сущностью морали.

Нравственный принцип индивидуализма, провозглашенный культурой модерна, с точки зрения традиционной нравственности трактуется как эгоизм и аморализм. Между тем он также позволяет индивиду выстраивать нравственные отношения с обществом, в основе которых лежит рациональная мотивация, «общественный договор» и «баланс интересов». Индивидуализм

способствует высокой гражданской активности индивидов, каждый из которых заинтересован в процветании общественного целого, хотя исходит при этом из собственных интересов.

Кроме того, к культуре модерна принадлежит советский коллективизм, не тождественный корпоративности или общинности, присущей традиционной среде. Специфика советского коллективизма состояла в том, что он был ценностью индустриального общества, ориентирован на общечеловеческую перспективу, реализовывался усилиями субъектов регуляции, характерных для нравственности модерна.

В постмодерной нравственности коллективизм и индивидуализм, которые выступали как альтернативные нравственные принципы, образовали непротиворечивый нормативно-ценностный комплекс. Традиционный коллективизм обеспечивался существованием социальных групп, принадлежность к которым была органичной для индивида. Теперь же принцип нравственных отношений, предполагающий поддержание индивидом множества избранных им локальных сообществ, обозначается как коммунитаризм. В свою очередь современный принцип индивидуализма, базировавшийся на автономии личности, также претерпел содержательные изменения. Автономного индивида, конституировавшего свои внутренние моральные убеждения путем рациональных процедур, сменил модульный индивид с гибкой идентичностью. Его индивидуализм выражается не столько в индивидуальной деятельности, сколько в индивидуальности потребления, а также в индивидуальности образа жизни. В целом индивидуалист-конформист не противопоставляет себя обществу, он в высшей степени заинтересован в стабильности того общественного порядка, который обеспечивает его независимость. «Более того, – пишет И. И. Антонович, – он ожидает от общества, что оно будет гарантировать ему сохранение своей индивидуальности»¹⁴. Новое «золотое правило» современного мира Э. Этциони формулирует так: «уважай и поддерживай нравственный порядок в обществе, если хочешь, чтобы общество уважало и поддерживало твою независимость»¹⁵.

¹⁴ Антонович И.И. После современности. Очерк цивилизации модернизма и постмодернизма. – Минск: Беларус. навука, 1997. С. 268.

¹⁵ Этциони Э. Новое золотое правило: сообщество и нравственность в демократическом обществе // Новая постиндустриальная волна на Западе: антология / под. ред. В.Л. Иноземцева. – М., 1999. С. 319.

Так коллективизм как моральная универсалия включает в себя опыт различных способов ограничения эгоизма, установления взаимности между людьми и справедливой организации сообщества. Идея коллективизма имеет универсальное содержание, в каком-то отношении совпадающее с самой сущностью морали – достижением «солидарности и единства между индивидами как носителями блага»¹⁶.

3.3 Тематическую область отношений человека к своему обществу и другим обществам, можно обозначить как патриотизм. Возникнув на основе архаического архетипа «свой–чужие», патриотизм в традиционной нравственности был локальным и нерелексивным. По мере появления новых значимых идентичностей, он обрел религиозные, государственные и национальные коннотации.

В морали модерна патриотизм оформился как самостоятельный принцип и подвергся переосмыслению в контексте принципа индивидуализма. Он был вписан в концепцию гражданского общества и в концепцию национального государства, которое стало новым объектом патриотических чувств. Здесь этический, политический и социальный аспекты патриотизма слились в единый концепт, отделившийся от других понятий, обозначающих факторы социальной интеграции¹⁷. В идее патриотизма акцентировался аспект гражданственности: личность должна принимать сознательное заинтересованное участие в делах не исторически сложившегося сообщества, а гражданского общества, образованного индивидами на основе единства интересов. В отличие от традиционного патриотизма, предполагавшего почтительное консервативно-охранительное отношение к наследию прошлого, патриотизм модерна предполагал, что Родина – это не историко-культурная данность, но предмет выбора лучшего социально-политического строя для своего национального государства. В целом гражданский патриотизм приобрел специфику по сравнению со всеми предшествующими ему историческими формами, однако со временем различия традиционного и современного патриотизма сгладились, традиционное содержание было встроено в новую систему регуляции.

¹⁶ *Апресян Р.Г.* Понятие общественной морали. Послесловие к дискуссии // *Вопр. философии.* 2010. № 2. С. 61.

¹⁷ *Макаров В.В.* Отечество и патриотизм: логико-методологич. анализ. – Саратов: Изд-во Сарат. гос. ун-та, 1988. С. 61.

Патриотическая ориентация, казалось бы, должна была исчезнуть под влиянием космополитического образа жизни эпохи постмодерна. Однако патриотические чувства сместились от национального государства как объекта патриотизма к низовым сообществам (территориальным, этническим). Современный патриотизм предполагает способность сосуществовать с нравственными установками других культур, проявлять толерантность, как на уровне личностей, так и на уровне сообществ. В условиях открытости мира задача патриота – не защищать «свое» от чужого влияния, а обнаружить в своей нравственной культуре такие феномены, которые можно было бы предложить в качестве общечеловечески значимых.

В истории нравственности патриотизм претерпел эволюцию от традиционных локальных форм к гражданскому патриотизму модерна, а затем под влиянием идей космополитизма и интернационализма обновил свое содержание и образовал моральную универсалию, которая предписывает положительную самоидентификацию со своим обществом, которое существует среди других социумов, и утверждающую ценность таких нравственных отношений как любовь и служение, которые проявляются в зависимости от исторических форм существования Родины и способов выражения любви.

3.4. К числу универсалий, входящих в нормативно-ценностную структуру всех систем нравственности, относится морально заинтересованное отношение человека к собственной деятельности, которое может быть названо трудолюбием в широком смысле слова. Трудолюбие как универсалия образуется в результате того, что человеческая деятельность как способ преобразования мира подпадает под общие моральные рубрики добра и зла, должного и недопустимого. В соответствии с этим добрая и должная деятельность оценивается положительно, усердие в ее осуществлении характеризуется как трудолюбие. В то время как злые и недожные практики к трудолюбию отношения не имеют.

В традиционной нравственности смысл трудолюбия задавался его связью с коллективизмом и патриархальностью. Специфика традиционного трудолюбия определялась приоритетной значимостью физического земледельческого труда, положительную моральную санкцию получал тот труд, плоды которого шли на пользу социальной группе. Наряду с этим физический труд противопоставлялся служению как деятельности бескорыстной, на фоне

которой он представлялся занятием ущербным, низким, противоположным божественной игре, трактовался как наказание.

В религиозно-традиционных системах нравственности произошла синкретизация служения и физического труда как формы смирения, преодоления лени и праздности. Кроме того, и это является важной новацией в интерпретации идеи трудолюбия, разновидностью труда считался труд молитвенный. Сформировалась теология труда, задачей которой стало религиозное обоснование трудолюбия¹⁸.

В системе нравственности модерна принцип индивидуализма придал специфику и принципу трудолюбия. Оно стало способом самовыражения личности, мерой ее значимости, оно было провозглашено нравственным требованием, обязательным для всех членов общества. Именно этот тип трудолюбия был исследован М. Вебером в его знаменитой работе «Протестантская этика и дух капитализма»¹⁹. Специфической модификацией трудолюбия в эпоху модерна стал профессионализм – качество человека, заинтересованно относящегося к своей специализированной высококвалифицированной деятельности, ориентированного на «приоритет профессионального занятия над всеми иными формами жизнедеятельности человека»²⁰. Профессионализм стал добродетелью работников не только физического, но и духовного труда. Кроме того, в контексте протестантской теологии, как показал М. Вебер, профессиональный труд стал рассматриваться как форма религиозного служения²¹. Традиционная нравственная иерархия видов труда утратила свое значение, отныне никакой вид деятельности не являлся зазорным, если он приносил пользу, измеряемую деньгами.

В дальнейшем произошла синкретизация современного способа моральной регуляции с традиционной нормативно-

¹⁸ Дубко Е.Л. Нравственность в истории культуры // Этика / Под общ. ред. А.А. Гусейнова, Е.Л. Дубко. – М.: Гардарики, 2000. С. 230–232.

¹⁹ Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Избранные произведения: пер. с нем., сост., общ. ред. и послесл. Ю.Н. Давыдова. – М.: Прогресс, 1990. С. 98–337.

²⁰ Согомонов Ю.В. Метаморфозы трудовой этики // Прикладная этика: «КПД практичности» / под ред. В.И. Бакштановского, Н.Н. Карнаухова. – Тюмень, 2008. С. 221.

²¹ Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Избранные произведения: пер. с нем., сост., общ. ред. и послесл. Ю.Н. Давыдова. – М.: Прогресс, 1990. С. 190.

ценностной структурой. При этом некоторые нравственные ценности традиционного общества приобрели современную модификацию. В частности, в советской морали как некапиталистической разновидности модерно-традиционной нравственности трудолюбие было истолковано как «добросовестный труд на благо общества», который имел подчеркнуто внеэкономическую его мотивацию, ударный, авральный характер, сближавший его с военным подвигом, служением. В отличие от традиционного трудолюбия, советское сближалось с ценностями воинского этоса, в противовес буржуазному – оно имело неутилитарную мотивацию.

В постиндустриальном глобализирующемся обществе трудолюбие подвергается очередной трансформации. Отмечается упадок современной культуры труда и профессионального отношения к работе в условиях гибкой занятости и мобильности рабочей силы²². Возникает новая трудовая этика «свободных агентов», которая предполагает свободу, собственные критерии успеха и индивидуальную ответственность²³, а также ориентация на творчество и креативность как антитезу труду²⁴. Постэкономическое общество с его «интеллектуальной экономикой» представляется В.Л. Иноземцеву обществом не профессионалов, а инноваторов²⁵, для которых труд из деятельности по созданию продукта все более становится деятельностью, направленной на самореализацию личности²⁶.

Итак, трудолюбие как моральная универсалия, предписывающая нравственно заинтересованное, ценностно-наполненное отношение человека к своей деятельности, функционирует во всех исторических системах нравственности. В традиционной нравственности она соотносится с понятиями трудолюбие и служение. Впоследствии обе установки объединяются в трактовке труда как служения. Специфически современный вид трудолюбия – профессионализм – в эпоху постмодерна сливается с традиционными способами

²² Бауман З. Глобализация. Последствия для человека и общества: пер. с англ. – М.: Весь мир, 2004. С. 157–158.

²³ Пинк Д. Нация свободных агентов: как новые независимые работники меняют жизнь Америки: пер. с англ. – М.: Секрет фирмы, 2005. С. 71.

²⁴ Иноземцев В.Л. За пределами экономического общества. Постиндустриальные теории и постэкономические тенденции в современном мире. – М.: Academia: Наука, 1998. С. 199.

²⁵ Там же. С. 226.

²⁶ Там же. С. 222.

отношения к труду и дополняется креативностью. Таким образом, тематическое поле ценностей, обозначаемое как трудолюбие, исторически сохраняется.

3.5. Нравственное отношение к такому роду деятельности, как война, оказалось достаточно специфичным по сравнению с трудолюбием. Воинский этос, возникший еще на заре человеческой истории, получил широкое распространение и общественное признание, и оказался не только групповым предпочтением, но и тематическим полем формирования моральной универсалии. Хотя мораль ассоциируется с ненасилием, гуманностью, мирной жизнью, существует устойчивая традиция полагать военные занятия источником наиболее ценных нравственных качеств человека. Традиционная нравственность считала насилие по отношению к «чужим» не только допустимым, но, подчас, и должным, война трактовалась, как благородное дело. В контексте воинского этоса как тематического поля формирования моральной универсалии образовался ряд непреходящих моральных ценностей, к которым относится верность, мужество, дружба, бескорыстие, щедрость, честь, вежливость.

Одним из интереснейших воплощений воинского этоса стал средневековый нравственный кодекс рыцаря. Известная польская исследовательница М. Оссовская рассматривала рыцарский этос как универсалию нравственной культуры человечества и находила его элементы, как в древних цивилизациях (у Гомера и спартанцев), так и в современных обществах (в Америке XIX века)²⁷. Его носителем исследовательница считала аристократию в широком смысле слова. Противопоставление «аристократического» и «мещанского» этосов представлено также в работе О.В. Зубец: аристократический этос в ее трактовке выступает не одним из многих нравственных образцов традиционного общества, но представляет собой универсалию морального мира²⁸. Следует заметить, что эти интересные результаты были получены в обоих исследованиях путем экстраполяции ограниченных сословных представлений на другие исторические эпохи. Поэтому представляется целесообразным обозначить общий набор нравственных ценностей, перманентно формирующихся в воинской среде, более широким термином «воинский этос», по отношению

²⁷ Оссовская М. Рыцарь и буржуа. Исследования по истории морали / Пер. с польск. К.В. Душенко. – М.: Прогресс, 1987. 528 с.

²⁸ Зубец О.В. Об аристократизме // Этическая мысль. 2001. Вып. 2. С. 151–168.

к которому рыцарский, аристократический и прочие разновидности будут выступать как варианты его воплощения.

Наконец, фундаментальной установкой воинского этоса являлась нравственная регламентация насилия. Не в состоянии устранить насилие из социальной практики, человечество стремилось частично легализовать и упорядочить его. Наряду с законами талиона и законами государства, которые А.А. Гусейнов считает историческими способами ограничения насилия²⁹, воинский этос, включавший «этику борьбы» и правила «честной игры»³⁰, также может рассматриваться в таком качестве.

Собственно воинский этос как целостный феномен был оттеснен на периферию нравственного мира уже в культуре модерна, между тем его ценности: верность, мужество, дружба, щедрость, честь, вежливость и идея ограничения насилия – были встроены в последующие нормативно-ценностные структуры и обрели статус универсалий морали³¹.

Заключение

Экспликация моральных универсалий представляет определенную трудность для этического познания. Рассмотренный список (семья, коллективизм, патриотизм, трудолюбие, воинский этос), не является исчерпывающим. Сходным образом можно рассмотреть гуманизм (раскрывающий ценность субъекта морали) и справедливость (как исторически динамическое соотношение равенства и иерархии в сообществах). Главным в предложенном экскурсе является представление о моральных универсалиях как таких общих понятиях, которые способны аккумулировать исторический нравственный опыт в некотором тематическом поле человеческой жизни.

Моральные универсалии суть концепты, формирование которых происходит исторически. В отличие от конкретных систем нравственности, нормы и ценности которых существенно отличаются, а порой противостоят друг другу, феномен морали сохраняет свою содержательную целостность. Согласно общей

²⁹ Гусейнов А.А. Мораль и насилие: Императив ненасилия // *Этика* / под общ. ред. А.А. Гусейнова, Е.Л. Дубко. – М.: Гардарики, 2006. С. 475–486.

³⁰ Оссовская М. Рыцарь и буржуа. Исследования по истории морали / Пер. с польск. К.В. Душенко. – М.: Прогресс, 1987. С. 490–510.

³¹ Беляева Е.В. Воинский этос и универсалии морали // *Философия и социальные науки*. 2008. № 2. С. 34–38.

синергетической закономерности, прошлые состояния накапливаются в памяти системы, благодаря чему в исторической динамике нравственности происходит последовательная аккумуляция нормативно-ценностного содержания, постепенное обретение вновь возникающими явлениями статуса традиционных. Происходит не столько гегелевское «возвращение к якобы старому», сколько возникновение «якобы нового». Альтернативные моральные ценности (коллективизм и индивидуализм, трудолюбие и служение, иерархия и равенство и т. п.) со временем обнаружили возможности синкретизации. Нравственные ценности, которые исторически получали различное содержательное наполнение, но относились к одному тематическому полю, превратились в универсалии морали. Проведенный анализ позволяет ввести понятие аккумулирующей традиции как специфической характеристики исторической динамики нравственности. Она проявляется в том, что моральные представления, обладавшие в момент возникновения шокирующей новизной и воспринимавшиеся как «падение нравов», благополучно присоединяются к предыдущему содержанию морали и воспринимаются как «традиционные» на фоне очередной радикальной инновации в данном тематическом поле. Результатом аккумулирующей традиции становятся моральные универсалии.

Наличие моральной универсалии порождает у субъектов общее понятие о том, что в данной области человеческой жизни существует смысловой вектор, позволяющий в ней сориентироваться. Моральный субъект, решая свои нравственные задачи по устройению «правильной жизни», использует данные «общие понятия» для совершения собственных уникальных моральных поступков.

Обычно моральный универсализм сближается с моральным абсолютизмом и выступает защитой от релятивизма, как в теоретической, так и в нормативной этике. Однако историческое формирование моральных универсалий показывает, что они не абсолютны, а внутренне плюралистичны, включают в свой состав множество содержательных аспектов. С. Бенхабиб утверждает, что на современном этапе «формулирование позиции этического универсализма, основанного на плюрализме, предстает и как возможность, и как необходимость»³². В отличие от релятивизма, который указывает на относительность моральных ценностей и понижает тем самым их значимость, моральные универсалии, указывая на множественность ценностей внутри общего понятия, утверждают их абсолютную моральную значимость в контексте данной универсалии.

³² Бенхабиб С. Притязания культуры. Равенство и разнообразие в глобальную эру: пер. с англ. В.Л. Иноземцева. – М.: Логос, 2003. С. 43.

Список литературы

Антонович И.И. После современности. Очерк цивилизации модернизма и постмодернизма. – Минск: Беларус. навука, 1997. 445 с.

Апресян Р.Г. Понятие общественной морали. Послесловие к дискуссии // *Вопр. философии*. 2010. № 2. С. 60–72.

Бауман З. Глобализация. Последствия для человека и общества: пер. с англ. – М.: Весь мир, 2004. 185 с.

Беккер В. Религия и мораль // *Религия. Магия. Миф: соврем. филос. исслед.: сб. докл. II Междунар. симпоз. (г. Айхштет, ФРГ, 10–14 апреля 1997 г.) / Отв. ред. И.Т. Касавин, В.Н. Порус. – М., 1997. С. 81–99.*

Беляева Е.В. Воинский этос и универсалии морали // *Философия и социальные науки*. 2008. № 2. С. 34–38.

Бенхабиб С. Притязания культуры. Равенство и разнообразие в глобальную эру: пер. с англ. В.Л. Иноземцева. – М.: Логос, 2003. 289 с.

Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // *Избранные произведения*: пер. с нем., сост., общ. ред. и послесл. Ю.Н. Давыдова. – М.: Прогресс, 1990. С. 44–271.

Гусейнов А.А. Мораль и насилие. Императив ненасилия // *Этика / под общ. ред. А.А. Гусейнова, Е.Л. Дубко. – М.: Гардарики, 2006. С. 475–486.*

Дубко Е.Л. Нравственность в истории культуры // *Этика / Под общ. ред. А.А. Гусейнова, Е.Л. Дубко. – М.: Гардарики, 2000. С. 157–288.*

Зубец О.В. Об аристократизме // *Этическая мысль*. 2001. Вып. 2. С. 151–168.

Иноземцев, В.Л. За пределами экономического общества. Постиндустриальные теории и постэкономические тенденции в современном мире. – М.: Academia; Наука, 1998. 639 с.

Макаров В.В. Отечество и патриотизм: логико-методол. анализ. – Саратов: Изд-во Сарат. гос. ун-та, 1988. 160 с.

Макинтайр А. После добродетели. Исследования теории морали / Пер. с англ. В.В. Целищева. – М.: Академ. проект; Екатеринбург: Деловая кн., 2000. 384 с.

Неретина С.С. Огурицов А.В. Пути к универсалиям. – М.: Русская христиан. гуманитар. акад., 2006. 1000 с.

Неретина С.С. Универсалии в западноевропейской философии // *Новая философская энциклопедия*. В 4 т. Т. IV. – М.: Мысль, 2010. С. 136–141.

Оссовская М. Рыцарь и буржуа. Исследования по истории морали / Пер. с польск. К.В. Душенко. – М.: Прогресс, 1987. 528 с.

Пинк Д. Нация свободных агентов: как новые независимые работники меняют жизнь Америки: пер. с англ. – М.: Секрет фирмы, 2005. 327 с.

Согомонов Ю.В. Метаморфозы трудовой этики // *Прикладная этика: «КПД практичности» / под ред. В.И. Бакштановского, Н.Н. Карнаухова. – Тюмень, 2008. С. 217–236.*

Степанов Ю.С. Константы: словарь русской культуры. – М.: Языки рус. культуры, 1997. 824 с.

Тихонова С.А. Концепты зло и evil в российской и американской политической картине мира: автореф. дисс... канд. филолог. наук: 10.02.20. – Екатеринбург, 2006. 21 с.

Феномен универсальности в этике. Круглый стол. Участники: Р.Г. Апресян, Д.О. Аронсон, О.В. Артемьева, Е.В. Демидова, Л.В. Максимов, Б.О. Николаичев А.В. Прокофьев, К.Е. Троицкий // *Этическая мысль*. 2016. № 1. С. 144–173.

Хаузер М. Мораль и разум. – М.: Дрофа, 2008. 639 с.

Хеллер А. Два столпа современной этики // *Вопр. философии*. 2004. № 3. С. 28–36.

Энциони, Э. Новое золотое правило: сообщество и нравственность в демократическом обществе // *Новая постиндустриальная волна на Западе: антология* / под. ред. В.Л. Иноземцева. – М., 1999. С. 312–334.

Alexander J.C. On the Social Construction of Moral Universals. The 'Holocaust' from War Crime to Trauma Dram // *European Journal of Social Theory*. 2002. Vol. 5. No. 1. P. 5–85.

Curry O.S. Are there any Universal Moral Values? // *Objectivity in Ethics: Symposium (Oxford, On 31 March – 1 April 2016)* // *Evolutionary ethics*. – URL: <https://evolutionaryethics.wp.hum.uu.nl/agenda/> (дата обращения: 11.05.2018).

Franch M.M. Beyond power: on women, men and morals. – N. Y.: Summit books, 1985. 640 p.

Historical Formation of Moral Universals

Elena Valerievna Belyaeva – PhD in Philosophy, Associate Professor, Department of Philosophy of Culture, Belarusian State University; e-mail: bksisa@rambler.ru

Abstract

The phenomenon of the universality of morality concerns not only its form of charge and the form of utterance, but also the normative-value content. Moral universals are general concepts of good and duty that characterize human being, allow historically concrete normative-value systems to substantiate their content as moral, and allow a person as a subject to perform unique moral deeds. Moral universals are concepts that can accumulate historical moral experience in a certain thematic field of human life. The article considers the historical formation of the content of such moral universals as family, collectivism, patriotism, diligence and military ethos.

Keywords: moral universals, the normative-value content of morals, the history of morality, the system of morality.

ОГЛАВЛЕНИЕ

Предисловие		5
Н.В. Мотрошилова	Глобализация и критическое обновление универсальных ценностей разума, просвещения и общественного договора	16
Р.Г. Апресян	Феномен универсальности в этике: формы концептуализации	52
А.И. Бродский	Casus conscientiae. Казуистика и пробабилизм с точки зрения современной этики	72
А.П. Скрипник	Феномен исключительности в морали	90
Л.В. Максимов	Универсальность морали как ее единственность	107
А.В. Прокофьев	Моральный статус специальных обязанностей	128
В.Л. Васюков	Толерантность и универсализм	174
Е.В. Беляева	Историческое формирование моральных универсалий	195

CONTENTS

Preface		5
Nelly Motroshilova	Globalization and Crucial Renewal of Universal Values of Reason, Enlightenment and Social Contract	16
Ruben Apressyan	The Phenomenon of Universality in Ethics: Forms of Conceptualization	52
Alexander Brodsky	Casus Conscientiae. Casuistry and Probabilism from the Contemporary Ethics Perspective	72
Anatoliy Skripnik	The Phenomenon of Exclusivity in Morality	90
Leonid Maximov	The Universality of Morality as Its Uniqueness	107
Andrey Prokofyev	The Moral Status of Special Obligations	128
Vladimir Vasyukov	Tolerance and Universalism	174
Elena Belyaeva	The Historical Formation	195

**Издательский дом «Гуманитарий»
Академии гуманитарных исследований
готовит к изданию в 2019 г. сборник научных статей
под редакцией
профессора Р.Г. Апресяна**

**Мораль и универсальность.
Выпуск II**

В сборнике представлены статьи на темы:

- * Принцип универсализуемости и процедуры морального мышления
- * Универсальность и автономия в моральной философии И. Канта
- * Универсальность как свойство моральных явлений
- * Проблема универсальных суждений в этике Аристотеля
- * Анализ дискуссий о принципе универсализуемости в моральной философии 1950–1960-х гг.
- * Анализ дискуссии о принципе универсализуемости в моральной философии 1970–1980-х гг.
- * Универсальность морали и обоснование прав человека.

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

МОРАЛЬ И УНИВЕРСАЛЬНОСТЬ

Выпуск I

Под редакцией
Р.Г. Апресяна

Рецензенты:

Никольский С.А., доктор философских наук, доцент, главный научный сотрудник, руководитель сектора философии культуры Института философии РАН.

Перов В.Ю., кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой этики Института философии Санкт-Петербургского государственного университета.

*Издание выполнено при финансовой поддержке
Российского научного фонда, грант №18-18-00068*

ISBN 9785913671264



Академия гуманитарных исследований
Издательский дом «Гуманитарий»

E-mail: academyrh@list.ru
<http://www.phisci.ru>

Подписано в печать 25.11.2018 г. Печать цифровая.
Бумага офсетная № 1. Печ. л. 13,5. Тираж 750 экз. Заказ № 10.
Отпечатано в типографии Издательского дома «Гуманитарий».
E-mail: humanist@academyrh.info

**Издательский дом «Гуманитарий»
Академии гуманитарных исследований**
готовит к изданию в 2019 г. сборник научных статей
под редакцией
Р.Г. Апресяна

МОРАЛЬ И УНИВЕРСАЛЬНОСТЬ

Выпуск II

В сборнике представлены статьи на темы:

- * Принцип универсализуемости и процедуры морального мышления
 - * Универсальность и автономия в моральной философии И. Канта
 - * Универсальность как свойство моральных явлений
- * Проблема универсальных суждений в этике Аристотеля
 - * Анализ дискуссий о принципе универсализуемости в моральной философии 1950–1960-х гг.
 - * Анализ дискуссии о принципе универсализуемости в моральной философии 1970–1980-х гг.
- * Универсальность морали и обоснование прав человека.