

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ
БЮДЖЕТНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ НАУКИ
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

ПОСТИГАЯ ДОБРО

Сборник статей

К 60-летию

Рубена Грантовича Апресяна

МОСКВА • АЛЬФА-М • 2013

Беседа с Рубеном Грантовичем Апресяном

Умоперемена

А.В. Прокофьев. Уважаемый Рубен Грантович, хотелось бы поговорить с Вами о том, что в этике является для Вас наиболее интересным и значимым, о Ваших исследовательских пристрастиях и открытиях, в целом – о тех проблемах, которые сегодня активно обсуждаются в этике. Начать предлагаем с Вашей личной интеллектуальной истории, с тех ключевых моментов в ней, под влиянием которых складывалась Ваши сегодняшние теоретические взгляды и позиция в этике.

Несколько лет назад в одном интервью¹ Вы говорили об «умопереме», случившейся с Вами в конце 1980-х гг. и оказавшей поворотной в Вашей творческой биографии. Как следует из Ваших слов, перемена касалась теоретических взглядов. Не могли бы Вы обрисовать, в чем состояла ее суть?

Р.Г. Апресян. В том интервью я рассказывал, что весной 1988 г. мне довелось, участвуя в двух или трех научных событиях, пережить острые внутренние дискурсивные напряжения, благодаря которым я пришел к осознанию несовместимости обитавших в моей голове концепций морали и человека, которые к тому же и сами по себе слабо соотносились с сохранявшимися в этике историко-материалистическими положениями, в частности о классовом характере морали. Собственно, уже вскоре после издания моей первой книжки «Постижение добра»² во мне появилось понимание крайней недостаточности развивавшегося там понятия морали.

О.В. Артемьева. Вас уже тогда не устраивала классовая теория морали?

Р.А. Честно говоря, увлеченный историко-этическими исследованиями, я не сильно задумывался об этом, пока однажды, осенью 1983 г., на кафедре этики МГУ, где я тогда работал, не произошло обсуждение лекции профессора (событие, довольно ординарное для университетской жизни того времени), в ходе которого я почувствовал, что классовый подход не укладывается в мои

¹ *Апресян Р.Г. Жизнь в профессии // Наст. изд. С. 13.*

² *Апресян Р.Г. Постижение добра. М.: Молодая гвардия, 1986.*

этические интуиции. Они формировались под воздействием нескольких факторов. Это мои ранние исследования теорий морального чувства, или сентименталистской этики (а ведь в ней было предложено целостное видение морали, в некоторых своих частях и выражениях прямо направленное против каких-либо социально-политических квалификаций морали). В упоминавшемся интервью я говорил, какое влияние оказало на меня статья В.П. Эфроимсона «Родословная альтруизма»¹ и «Этика» П.А. Кропоткина. Нельзя обойти вниманием и концепцию морали как «способа социально-нормативной регуляции» (в той наиболее продвинутой версии этой концепции, которую предложил О.Г. Дробницкий), а также представление о возникновении морали с формированием золотого правила (предложенная А.А. Гусейновым). В рамках последнего не было никакой нужды указывать на классовое содержание морали.

А.П. Вы же писали рецензию на первое издание «Золотого правила нравственности»²?

Р.А. Вы полагаете, что благодаря этому я проникся этикой золотого правила? – Пожалуй. Но к тому времени эта формула была для меня уже этически актуальна благодаря Кропоткину. Разработка А.А. Гусейновым этой проблематики сделала золотое правило для меня, так сказать, и философски актуальным. Однако сама формула золотого правила (в негативной версии) стала для меня нравственно, поведенчески значимой гораздо раньше благодаря разъяснению отца, который в свою очередь ссылался на наставление своего отца и тем самым передавал мне эстафету идей.

Понятия альтруизма Эфроимсона, солидарности Кропоткина, благожелательности Шафтсбери и Хатчесона, золотого правила задавали мои установки в этике. Та умоперемена, о которой вы спрашивали, заключалась в первую очередь в том, что я понял определяющую роль именно «общечеловеческого» в морали и вторичную роль «классового» (сейчас я бы взял эти слова в кавычки, потому что они – из лексикона того времени; сегодня я не мыслю о морали в таких терминах), я увидел мораль как «единственную мораль», утверждающую общность людей, но самими людьми осознаваемую и обосно-

¹ Эфроимсон В.П. Родословная альтруизма (Этика с позиций эволюционной генетики человека) // Новый мир. 1971. № 10; Современная публикация в: Эфроимсон В.П. Гениальность и этика. М.: Русский мир, 1998. С. 435–466.

² Гусейнов А.А. Золотое правило нравственности. М.: Молодая гвардия, 1978.

ываемую по-разному в зависимости от социальных интересов (тогда это понимание сложилось во мне буквально в этих словах).

Видите, умоперемена произошла весной 1988 г., но я уже шел к ней несколько лет. Существенно позже, перебирая свои записи первой половины 1980-х гг., я обнаружил, что многие идеи, проявившиеся в целостной перемене моего воззрения на мораль, осваивались и прорабатывались мной задолго до этого. В умопереме они сложились в некий новый для меня теоретический синтез. Вскоре я выступил с докладом, представлявшим новое понимание морали, и на основе доклада написал статью, которая, кажется, по случайному стечению обстоятельств не была опубликована. Ее текст сохранился, и по нему можно судить, что я ставил под сомнение не только классовость морали, но и достаточность исключительно функционалистского подхода к морали, при котором мораль трактовалась лишь как совокупность определенного рода регулятивных механизмов, обеспечивающих должное поведение индивида. Функционалистскому подходу я противопоставил подход, который определил как «субстанционалистский». При таком подходе в морали в первую очередь выделяется в качестве определяющего ценностное содержание, это содержание я увидел в направленности морали на единение людей. В генеалогическом (как я бы сейчас сказал) плане историческое появление морали в условиях возникающего политического общества компенсировало утраченное естественное единство людей; мораль и складывается вокруг идеала единства. Как я полагал, этот идеал разворачивается в ансамбле идей примиренности, равенства, солидарности, соучастия, человечности, доброжелательности, милосердия. Эти мысли получили у меня развитие в переключке с идеями о происхождении и сущности морали, представленными в работах А.А. Гусейнова середины 1980-х гг. (в которых о золотом правиле специально речь не шла)¹. Отталкиваясь от того, что в них говорилось о возникновении морали в процессе разложения родового строя и зарождения государственности, я связал возникновение морали с другим содержанием, а именно, с компенсацией утраченной монолитности уходящей в прошлое первобытной общины, с упованием на преодоление разорванности в человеческих отношениях, растущей партикулярности и отчужденности социального бытия. При этом мораль откликается не только на утраченное предисторическое единство людей в родовом обще-

¹ Имеются в виду работы А.А. Гусейнова: Введение в этику. М.: Изд-во Московского университета, 1985; Мораль // Общественное сознание и его формы; под ред. В.И. Толстых. М.: Политиздат, 1986. С. 144–202.

стве, но и на индивидуальный коммуникативный опыт и соответствующие потребности каждого человека. Далее, этот идеал единства редко, если вообще когда-либо, обнаруживается в «чистом» виде, самостоятельно, он осознается и отражается партикулярным (отчужденным) сознанием, осмысливается, т.е. фиксируется, объясняется, обосновывается различными социальными агентами как субъектами разных интересов, с определенных социальных, классовых позиций. В истории и в каждой общественной системе мы обнаруживаем столько интерпретаций морали, сколько есть социальных субъектов. В этом смысле мораль предстает как *неоднородный* феномен, чем обусловлена противоречивость возникающих в ходе описания этого феномена определений. В той неопубликованной статье я даже допустил целесообразность понятийного разведения терминов «мораль» и «нравственность», закрепив первый за идеалом единства, а второй – за социально-конкретными и поведенческими воплощениями этого идеала.

А.П. Сколько я Вас знаю, Вы всегда выражали глубокий скепсис в отношении разделения этих терминов.

Р.А. Да, я быстро от него отказался. Возможно, готовя текст книги «Восхождение к морали», которую предполагалось издать на нескольких иностранных языках в рамках запущенной издательством «Прогресс» серии «Новое мышление» (Книга представляла собой переработанную версию книги «Постижение добра», дополненную теоретической частью, написанной на основе той, потерянной для публикации статьи. К лету 1991 г. издательство потеряло интерес к серии. Была опубликована только испанская версия¹; английская доведена до стадии верстки; французская и арабская остались на стадии завершенных переводов.) Помимо того, что я чувствовал искусственность такого разделения, его, совершенно точно, невозможно адекватно передать на других языках. Но главное, такое разделение отнюдь неочевидно с точки зрения практики и живого русского языка.

О.А. Не могли бы Вы пояснить, что Вы имеете в виду, говоря об изначальном индивидуальном коммуникативном опыте и соответствующей потребности каждого человека?

Р.А. Речь идет об опыте кровно-родственных отношений, а именно, о детском опыте бытия в качестве предмета безусловной заботы, а также опыте

¹ *Apresian R. Ascenso a la moral. M. : Editorial Progreso, 1991.*

личных отношений – дружбы и индивидуально-половой любви. Это – *предпосылка* морали в человеке; а основывается мораль на сознании обособленности между одним Я и другим Я, между Мной и Другим, между разными Лицами. Без этой обособленности потребности в морали просто нет; мораль – это ответ на обособленность и *усилие* ее преодоления. Изначальный индивидуальный коммуникативный опыт корректируется, а то и направляется разнофакторными процессами социализации; индивид становится личностью по мере вхождения в культуру – в пространство смыслов, пространство ценностей и правил. Такова общая модель. Она не всегда срабатывает. Но я говорю именно об общей, «нормальной» модели, которая, на мой взгляд, позволяет вскрыть реалистически (т.е. не прибегая к натуралистическим или супранатуралистическим аргументам) предпосылки морали в человеке.

В законченном виде представления на этот счет я сформулировал после встречи в 1989 г. на конференции в Дубровнике (Югославия) с профессором Новой школы социальных наук (Нью-Йорк) Сарой Радек, выступившей с докладом по только что опубликованной книге о материализме¹. Слово «матернализм» (от англ. maternalism, от лат. maternalis → maternus → mater – мать) обозначает особого рода отношения – отношения материнского типа – заботливые, нежные, неиерархичные и т.д.; очевидно, что это понятие сформировано в оппозиции понятию «патернализм» (от лат. pater – отец). Благодаря идеям материализма я по-другому воспринял антропологическую концепцию основополагающих потребностей человека Эриха Фромма. Думаю, Радек исходила из идей Фромма, по крайней мере находилась в том круте идей, хотя сама прямо на него не ссылалась. Долгое время я думал, что мое восприятие идеи материализма было предопределено чтением, с одной стороны, Фромма, с работами которого я познакомился в первой половине 1980-х гг., а с другой стороны, Достоевского и русской религиозно-философской литературы, в первую очередь В.С. Соловьева, приведших к пониманию этического значения заповеди любви (этому, как я говорил, предшествовало осознание, благодаря Хатчесону и другим, нравственного значения благожелательности-милосердия). Однако просматривая недавно свои записи тех лет, я понял, что в действительности роль inauguralного коммуникативного опыта как предпосылки индивидуального освоения морали и формирования развитых коммуникативных потребностей я осознал еще

¹ Ruddick S. Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace. Boston : Beacon Press, 1989.

до встречи с Радек благодаря работам отечественного психолога Ф.Е. Василюка¹ и некоторых других, которые активно осваивал с середины 1970-х гг. Разработки Радек позволили мне обобщенно выразить результаты моих различных пониманий на языке, адекватном моим этическим представлениям. Тот мой познавательный опыт интересен как пример приращения этического знания на основе обобщения рассмотрений и выводов, полученных в психологии и философской антропологии.

О.А. Все те Ваши идеи и обобщения были «собраны» в книге «Идея морали»². Но уже тогда Вы проводили идею о единстве философской и нормативной этики и в подзаголовке названия книги не случайно значилось «Базовые нормативно-этические программы». Что это за программы и как они были связаны с Вашим пониманием природы морали?

Р.А. Тогда я представлял мораль как систему ценностей, ориентирующих на духовно-возвышенный идеал человеческого единения, выражающийся в примиренности, солидарности и милосердной любви. Заповедь любви как идеальная нормативная формула содержит разновекторные ценностные ориентации – на высшее (на Бога) как универсальное (в «большей заповеди») и на *Другого* («меньшая заповедь»). Эти ориентации были переосмыслены мной в дуально-антитетическом ключе: наряду с ориентацией на «горнее»/универсальное мной была выделена противоположная ей ориентация на «дольнее»/партикулярное, а наряду с ориентацией на *Другого* – ориентация на *Я*, т.е. на самого себя (собственно, признававшаяся и в «меньшей заповеди»). Переосмысленные таким образом ориентации на высшие ценности и материальные потребности и на *Другого* и *Я* были представлены для наглядности в виде двух пересекающихся систем координат, которые легко изобразить в виде квадрата. Данная ценностно-императивная схема не исключительна для иудео-христианской этической традиции. Практически в таком же виде она встречается и в античности, что естественно, поскольку схема отвечает фундаментальным антропологическим и социальным характеристикам человека. В истории мысли были проработаны все предполагавшиеся этой схемой ценностно-установочные и поведенческие возможности. Отталкиваясь от известных мне морально-философских традиций, я

¹ Василюк Ф.Е. Психология переживания. Анализ преодоления критических ситуаций. М.: Изд-во Московского университета, 1984.

² Апресян Р.А. Идея морали и базовые нормативно-этические программы. М.: ИФРАН, 1986.

ассоциировал эти возможности с гедонизмом, прагматизмом, перфекционизмом и альтруизмом (позже я стал предпочитать для последнего термин «агапизм»). Это и есть нормативно-этические программы, и их ключевые принципы составляют содержание «этического квадрата». Впоследствии «этический квадрат» был сюжетно-проблемно адаптирован мной к проблематике воспитания и в соответствии с основными нравственными принципами были обозначены возможные воспитательные стратегии, проиллюстрированные сюжетами известных художественных произведений.

От этики ненасилия к этике силы

А.П. Если говорить о 1990-х гг., получается интересная линия – от работы в исследовательском центре ненасилия к участию в проекте, посвященном проблематике справедливой войны. Это совсем не тривиальный теоретический путь. Принцип ненасилия и справедливое применение силы трудно совмещаются. Логично предположить, что Вы или занимали особое положение внутри исследовательского центра ненасилия, или пережили очень серьезную смену нормативных убеждений.

Р.А. В 1988 г. на волне разнообразных общественных инициатив мы с А.А. Гусейновым задумались, как в новых условиях либерализации общественно-политической жизни мы могли бы приложить свои знания и опыт, возможно, на базе какой-то общественной организации или центра. Мое предложение заключалось в создании просветительского центра социальной этики, в ответ на что А.А. Гусейнов предложил сфокусироваться на этике ненасилия, убедительно представив широкую панораму тематики ненасилия. В качестве первой задачи он предложил проведение международной конференции.

Нужно напомнить, что в советской идеологии для советского массового сознания слово «ненасилие» было совершенно чуждым и даже одиозным; учения Толстого и Ганди о ненасилии отвергались с уничижительным эпитетом «мелкобуржуазные». Но в ноябре 1986 г. во время визита в Индию Михаил Горбачев и Президент Индии Раджив Ганди подписывают Декларацию о принципах свободного от ядерного оружия и ненасильственного мира. Само слово «ненасилие» не просто в политическом документе, подписанном Генеральным секретарем КПСС, но в названии этого документа было совершено неожиданностью. Оно было знаком обновления политического

мышления. Собственно ненасильственное содержание в документе было незначительным – главный акцент ставился на ядерном разоружении. Но в отдельном параграфе Декларации все же говорилось о ненасилии как таковом, а именно: «Ненасилие должно быть основой жизни человеческого сообщества». Определенно можно сказать, что не будь той Декларации, мы бы не смогли организовать международную конференцию, т.е. получить необходимое, пусть и небольшое, бюджетное финансирование, поддержку от Совета по защите мира, где была проведена конференция.

На конференцию приехали наиболее известные в мире теоретики и пропагандисты ненасилия (кстати, они с удивлением отмечали, что никогда прежде им, столь разным, не приходилось собираться вместе), конференция привлекла внимание прессы. Благодаря этому событию слово «ненасилие» вошло в заголовки газетных статей, оно оказалось тематизированным, и это придало общественному дискурсу некий позитивный импульс, причем не единственный в данном направлении.

На конференции была представлена наша общественная организация Научно-просветительский центр «Этика ненасилия», которая сохраняла активность на уровне образовательных, исследовательских и издательских проектов в течение последующих 10 лет.

О.А. Помимо Делийской декларации Вы могли бы назвать еще какие-то предпосылки для принятия Вами философии ненасилия в качестве своего рода практической философии?

Р.А. Идея и проблематика ненасилия для меня были органичными. Думаю, я был подготовлен предшествующими чтениями Достоевского и Толстого. Главные публицистические произведения Толстого по проблематике ненасилия я освоил позже; а общую философию, скажем так, как философию любви я к тому времени вобрал в себя. Для меня большую роль в понимании Достоевского сыграла книга Ю.Н. Давыдова «Этика любви и метафизика своеволия», вышедшая в 1982 г. Тогда же или несколько позже я прочитал в Ленинской библиотеке на микрофильмоскопе «Легенду о Великом инквизиторе» В.В. Розанова. Были и другие чтения из русской религиозной философии. По следам тех чтений в конце 1980-х гг. у меня возникла идея написать специально о Заповеди любви (спустя какое-то время я реализовал этот замысел в большой статье и до сих пор продолжаю разрабатывать эту тему). Так что проблематика ненасилия была для меня близка в первую очередь в

силу тех моих чтений 1980-х гг. и ассоциировалась для меня с проблематикой любви-милосердия. На основе доклада на той конференции я вскоре написал статью «Ненасилие и права человека», а это иная проблематизация ненасилия – социально-этическая (как я бы сейчас охарактеризовал), но не философско-этическая (метаэтическая). У меня было пожелание ввести идею ненасилия в определение морали, к сожалению, осуществленное в качестве заключения к книжке «Идея морали». Наверное, это было следствием некоего моего этического идеализма, тогда мне свойственного. В теоретическом плане тот ход, принимая во внимание композицию книги, был определенно неудачным. В дальнейшем я разрабатывал проблематику ненасилия в различных этико-прикладных аспектах: ненасильственное сопротивление, ненасильственная педагогика, ненасильственное разрешение конфликтов, насилие в публичной речи.

А.П. То есть Вы никогда не солидаризировались с формулой: ненасилие – квинтэссенция морали?

Р.А. Нет, не солидаризировался. Думаю, в конце 1990-х гг. я уже принципиально трактовал ненасилие как способ политической активности, безусловно предпочтительный, но не всегда уместный.

А.П. В конце 1990-х гг. Вы каким-то образом попадаете в международный проект, посвященный теории справедливой войны. Вы должны были представлять там пацифизм?

Р.А. Вы, скорее всего, имеете в виду пацифизм как нормативно-этическую позицию в отношении войны наряду с милитаризмом, реализмом и теорией справедливой войны?

А.П. Конечно.

Р.А. Скажу прямо, ничего такого я тогда не знал. Профессор Брюссельского Фламандского университета Бруно Коппитерс пригласил меня по чьей-то рекомендации. Мне было интересно принять участие в такого рода проекте, и я полагал, что со своим опытом ненасильственных разработок вполне в него впишусь. «Теория справедливой войны» – название традиционное и устоявшееся. Однако надо понимать, что слово «теория» здесь используется для обозначения последовательной, т.е. основанной на определенных принципах и систематизированной аргументации. Под «справедливой войной» имеется в виду оправданное применение вооруженной

силы; оправданное в соответствии с определенными принципами, и эти принципы выступают строгими этическими ограничителями применения вооруженной силы. Бруно собрал международный коллектив – двое россиян-философов (другим российским участником был Б.Н. Кашников), трое бельгийцев-политологов, причем двое из них были преподавателями Королевской военной академии, и двое американцев – аналитический философ из известного университета и политолог из Военной академии. Эта группа в течение почти четырех лет работала в режиме исследовательского коллектива, встречаясь на семинарах и обмениваясь текстами, подвергавшимися, что называется, peer review, критическому разбору. Позднее к нам в качестве авторов присоединились два китайских политолога. Замысел был в том, чтобы в учебном пособии для военных учебных заведений изложить принципы справедливой войны и проиллюстрировать их на примерах вооруженных конфликтов последнего десятилетия. В ходе этой работы некоторые из нас, в том числе и я, с нуля осваивали теоретическую традицию справедливой войны и сопутствующие дискуссии. В результате была создана книга, которую опубликовали на русском, английском, китайском языках. Английская версия, существенно доработанная, вышла еще и вторым изданием несколько лет назад. Помимо самого участия в проекте для меня это имело еще и тот смысл, что по результатам второго семинара я пришел к пониманию нормативной связи между содержанием теории справедливой войны и принципа талиона. Благодаря осмыслению традиции теории справедливой войны я пришел к пониманию необходимости реабилитации талиона (который тоже ведь есть нормативный инструмент ограничения применения силы, принципы справедливой войны можно представить как конкретизацию талиона), а позднее – к формулированию более определенных этических ограничений принципа ненасилия. Соответствующей коррекции была подвергнута и идея морали, к фундаментальным, в моем понимании, принципам которой – золотому правилу и заповеди любви – я добавил талион.

Опыт работы в проекте по теории справедливой войны позволил мне не только осмыслить принципы справедливой войны как принципы ограничения силы, но и понять их в более широком плане как принципы, регулирующие применение силы, задающие этические рамки применения силы, пресекающей и подавляющей. Укрепить в своем понимании необходимости и такого подраздела в нормативной этике мне помог критический анализ

принципа «непротивления злу силой» в христианской этике. Применение ограниченной и ограничивающей силы оправдано принципом безусловно-го противостояния злу и требованием справедливости в его частной форме – требования недопущения несправедливости.

Золотое правило. Генеалогия морали

А.П. В это же время происходят изменения и в Вашем понимании золотого правила. Можно ли сказать, что эти изменения были предопределены переосмыслением талиона?

Р.А. Это изменение проходило в ходе разных моих переосмыслений того времени, которые, думаю, во многом были предопределены опытом работы по подготовке энциклопедического словаря «Этика». Как вы помните, большинство статей тщательно обсуждалось на нашем теоретическом семинаре, и эти обсуждения, нередко очень не простые (в том числе по моим статьям), не могли пройти бесследно. Углубление в проблематику золотого правила происходило в течение ряда лет по мере моего знакомства с разными нравственными культурными традициями и понимания того, что правило, вроде бы отлитое в «золото», канонизированное, в человеческих отношениях жило своей жизнью, модифицируясь, искажаясь, извращаясь, обогащаясь в различных коммуникативных и нормативных контекстах. В одной из статей я специально посвятил этим модуляциям параграф. Принципиальным переменам в моем понимании золотого правила и подхода к нему способствовало углубление в малоизвестную статью Поля Рикёра¹. Важным для меня оказалось специальное проговаривание Рикёром метода анализа золотого правила: не отрывать золотое правило от того нормативного контекста, в котором оно артикулируется и декларируется. Размышляя на тему инициативности и реактивности действий, предопределяемых талионом и золотым правилом, я попытался представить, каким бы могло быть инициативное действие в логике талиона (принимая во внимание, что главное в нем не возмратность как таковая, а наказание за нанесенный ущерб). Когда я сконструировал инициативное правило, соответствующее талиону, я обнаружил, что получил формулу золотого правила, но в негативной версии. К позитивной версии формулы золотого правила приводит попытка сформулировать

¹ Ricoeur P. The Golden Rule: Exegetical and Theological Perplexities // New Testament Studies. 1990. Vol. 36.

правило инициативного действия на базе правила противоположного по содержанию талиону, хотя и параллельного ему и, более того, однотипного по нормативной логике, – правила благодарности. Для меня открытие этой нормативно-логической динамики было очень важным для понимания континуальности нормативного мышления, отсутствия между золотым правилом и талионом того нормативного противостояния, которое вроде бы задается в Нагорной проповеди, хотя и не подтверждается новозаветной этикой, взятой в ее цельности, обычно ускользаемой от философско-этического внимания. Новое понимание соотношения талиона и золотого правила позволило по-иному взглянуть на соотношение заповеди любви с этими правилами. В результате я пришел к выводу о глубокой взаимной комплементарности этих правил и их фундаментальной роли для морали. Все это нашло отражение в статье «Талион и золотое правило (Критический анализ сопряженных контекстов)», опубликованной в «Вопросах философии» в 2001 г. Сегодня я разделяю не все положения, высказанные в той статье. Но по большому счету она стала для меня поворотной не только в теоретическом плане, но и в методологическом.

О.А. Следует ли из того, что Вы сказали, что в историческом развитии морали переход от талиона к золотому правилу не так значим, как принято считать?

А.П. Может быть, даже поставить этот вопрос шире: как, с Вашей точки зрения, выглядят самые ранние этапы становления морали?

Р.А. Долгое время в нашей литературе история морали реконструировалась главным образом на основе одного источника, и этим источником была Библия. Такой подход во многом соответствовал сложившейся в мировой литературе традиции. Но даже если взять Библию, реконструируемая из нее историческая динамика нравственного шире – нормативного – сознания сложнее; в рамках Библии мы можем рассмотреть иную картину эволюции морали. Надо отдавать себе отчет, что в Пятикнижии заповедь любви хотя и не занимает столь важного места, как в христианстве, все же там представлена, причем наряду и в ближайшем контекстном соседстве с талионом. Немало исследователей утверждает, что золотое правило содержится в этике Моисея, причем именно в форме заповеди любви. Между этими принципами есть существенные различия. Даже зная о ветхозаветной заповеди любви, я долгое время продолжал думать, что золотое правило как таковое формули-

руется в противовес талиону или в сопоставлении с ним, пока не обратился к конфуцианской этике. Правило, которое мы называем «золотое», было не просто сформулировано Конфуцием, но этически осмыслено. У него золотое правило не только отчетливо артикулируется (в негативной форме), ему отводится исключительное место, оно соотносится с основополагающими категориями конфуцианской этики. Надо отметить, что по уровню этической рефлексии представленность золотого правила у Конфуция сопоставима лишь с тем, что мы имеем у Августина. Итак, у Конфуция есть своего рода этика золотого правила, но у него нет ни слова о чем-то, напоминающем талион. По ходу исследования золотого правила я неожиданно глубоко погрузился в Гомера и обнаружил, что там тоже нет принципа равного воздаяния. Есть кровная месть, есть возмездие за нанесенный ущерб, есть требование компенсации, рекомендации (редкие) прощения, компенсации (мотив, соотношенный в Библии с талионом), но самого талиона, т.е. правила *равного* воздаяния злом за зло, нет. Скорее всего, мы имеем здесь другое нормативное мышление. Ведь и у Гесиода, у Перикла, у Аристотеля мы встречаем этику, не предполагающую талиона, что и выражается в настояниях на превышении ответного зла по отношению к сознательно совершенному злу. Интересно в этом отношении «Повесть об Ахикаре Премудром» – о мудреце и визире ассирийских царей VII в. до н.э. (сама Повесть датируется V в. до н.э.). В ней нет даже намека на нормативные формы или нормативную практику, сопряженную с талионом. Все это дает мне основание думать, что переход именно от талиона к золотому правилу, скорее всего, имел место не столько в практике, сколько в моральной рефлексии и он представляет собой частный случай евангельского морального мышления.

Талион можно рассматривать как один из нормативных источников золотого правила. Точнее следовало бы говорить о правилах взаимности, частным случаем которых талион и является. А наряду с талионом, как я уже сказал, и правило благодарности. Принцип взаимности существует для морального мышления вообще, для морали, для моральной практики, для социальной практики в широком смысле, и можно сказать, что в нормативном плане принцип взаимности явился одной из кристаллизаций, которая лежит в основе дальнейшего формирования морали. Но среди предтеч золотого правила есть и другие нормативные модели. Например, благоразумие. У Аристотеля нет формулы золотого правила, но его этика пронизана духом золотого правила. В первую очередь в учении о дружбе. Принимая во внимание такую

предположительную контекстуализированность золотого правила у Аристотеля, мы можем сказать, что его ближайшим нормативным контекстом является этика дружбы (впрочем, дружба у Аристотеля это тоже частный случай взаимности), дружеские отношения – еще одна предпосылка золотого правила. Здесь же следует упомянуть дружественность иного рода, хорошо известную и высоко ценимую в архаической и классической греческой древности, а именно дружественность как гостеприимство, или гостеприимную дружественность – *philoxenia*, которая также строилась на взаимности и, конечно, имела внутри себя то, что можно было бы назвать золотым правилом. Этот вывод о разнообразии нормативных источников золотого правила я делаю на основе анализа различных древних текстов.

О.А. Вы говорите об исторической динамике в развитии золотого правила. Поддается ли эта динамика какой-либо фиксации на уровне этапов, или стадий, зрелости золотого правила?

Р.А. Несомненно, и здесь интересно было бы сказать об этапах формирования мышления по типу золотого правила, в объективированной форме – об этапах становления золотого правила.

Стоит отметить, что исторически первые примеры высказываний золотого правила (они все – в негативной форме) являются ситуативными, по поводу конкретных случаев. Можно сказать, что некий конкретный случай оказывается поводом для высказывания правила. Примеры высказываний правила в книге Товита или в поздней версии «Повести об Ахикаре» (уже с христианскими интерполяциями) показывают, что золотое правило приводится по частным случаям. Это наталкивает на мысль о том, что, по-видимому, универсальная формулировка золотого правила рождается не сразу, но как результат ряда обобщений на основе нормативного и коммуникативного опыта. Выявленные исторические данные позволяют расширить генеалогический ряд золотого правила и разглядеть золотое правило в различных формах исторически раннего культурного (нормативного и коммуникативного) опыта. Таким образом, я выделяю шесть этапов формирования золотого правила, а именно, этапов, отражающих золотое правило, которое просматривается в отдельных коммуникативных ситуациях, затем в понимании этих ситуаций, затем в понимании определенных типов коммуникативных отношений и ситуаций, по поводу которых уже формулируется, высказывается некоторое правило, которое в свою очередь оказывается в основе того,

что становится золотым правилом. Правило постепенно обобщается, обобщается в негативной форме, в позитивной форме и в универсальной форме. Соответственно эти этапы представлены текстами: (1) Гомера, (2) Ахикара, (3) Пятикнижия и Аристотеля, (4) Товита, (5) Конфуция и Гиллеля, (6) Евангелий.

О.А. Интересно, а что-нибудь похожее можно выделить в эволюции талиона?

Р.А. Действительно, интересно. Специально на уровне текстологических исследований или анализа антропологической литературы этим вопросом я не занимался. Но вектор и этапы эволюции правила возмездия (говорю «возмездия», чтобы выйти за рамки талиона) в общем ясны. Это эволюция от (1) обычая кровной мести (на причиненное зло надо ответить злом, причем всепоглощающим злом) к (2) ограничению обычая кровной мести, (3) формулированию талиона как правила физического воздаяния, физической ответственности, (4) материально-компенсаторной ответственности, (5) символической ответственности (и прощения). Как видно, я принимаю во внимание этический аспект эволюции правила возмездия и соответственно вектор эволюции возмездия – понижение в его силе. Постепенно, очень постепенно происходит трансформация института самовольного возмездия в правовой институт. Эволюция от кровной мести к прощению – это не историческая эволюция, хотя она имеет исторические корреляты, но это еще и эволюция в самом мышлении. Именно такая эволюция прослеживается в движении от Пятикнижия к пророческим книгам, в первую очередь к книгам Соломона, пророческим преданиям и Новому Завету. Аналогичную эволюцию правила возмездия можно проследить в текстах Корана.

А.П. Вы как-то говорили, что материал эволюции золотого правила позволяет выстроить своего рода генеалогию морали. Но в каком смысле это генеалогия? Мы знаем, что генеалогия понимается, начиная с Ницше и Фуко, как особый способ исследования исторических процессов. Генеалогия противопоставлена такому анализу изменяющихся явлений, который исходит из внутренней логики их развития, из их внутренней целесообразности, из закономерного движения к сегодняшним формам (Фуко называет его метафизическим). В каком смысле Ваше исследование является генеалогическим?

Р.А. Из того, что выражение «генеалогия морали» ассоциируется с именами Ницше и Фуко, не следует, что только то, что и как они делают (каждый

по-своему, между прочим), – только и есть генеалогия. Фуко бы не предложил свою генеалогию морали, если бы считал себя связанным тем, что сделал Ницше. Генеалогия – это теоретизирование по поводу процесса генезиса. Задача генеалогии – в исследовании становления и развития моральных форм. Из того, что было сказано мной о морали, следует, что генеалогия всегда теоретически обременена. И в моем случае исследования золотого правила, этапов его становления я исходил из довольно богатого опыта теоретического осмысления золотого правила, из той концепции, которая сложилась на этой основе у меня. Я знал, что я искал; за формами мышления и поведения, присущими древним культурам, я пытался разглядеть истоки развитых форм, увидеть эти истоки в актуально не видимом, в неразвитом (рудиментарном). В золотом правиле для меня важно определенное ценностное и нормативное содержание. Его элементы я узнавал в исследуемом материале (как правило, идя в изучении этого материала за специалистами – историками и филологами, опираясь на их реконструкции и критическое прочтение текстов). Свой генеалогический метод я называю методом концептуальной экспликации рудиментарного нормативного содержания. С его помощью на основе современных этико-теоретических представлений я анализирую тексты, в нормативно-ценностном плане синкретичные или по-своему концептуально сфокусированные, и проясняю соответствующее им содержание, имеющееся в исследуемых текстах, в неявной, элементарной или предполагаемой форме.

А.П. Если формирование золотого правила через преодоление и дополнение талиона является исторически особым случаем, характерным для иудео-христианской традиции, а в конфуцианстве, например, мы имеем другую картину, то не следует ли признать, что нет универсальной схемы исторического развития морали?

Р.А. Говоря в данном контексте об «универсальности» я, подозреваю, что так же, как и Вы, имею в виду базовую, «общечеловеческую» мораль (которая реально существует лишь в головах философов), мы не говорим сейчас об универсальности как характеристике моральных суждений. Так вот универсальность в смысле «общечеловечности» морального мышления прочно увязана в наших головах с *рационализированным* вариантом именно иудео-христианского понимания морали. Это и понятно: философское понятие морали формируется на основе этого понимания. Связку «морали вообще» с иудео-христианским пониманием морали надо ра-

зорвать и признать, что евангельская схема представляет собой частный случай морального мышления. Можно даже уточнить: вдвойне частный. Если мы возьмем лишь одну тенденцию в морали – тенденцию смягчения талиона, она прослеживается и в Коране. Однако в Коране талион не отрицается, а в Евангелии отрицается. Эпизод с талионом сам по себе является частным случаем, потому что, как я сказал, не во всех нормативных культурах талион формулируется. Возникнув, талион переживает разные истории. В Ветхом Завете и Коране талион смягчается, а в Новом Завете отрицается. Значит, нужно такое универсальное представление о морали, при котором исторические формы морали, содержащие талион, будут поняты как частные случаи.

А.П. Существует ли возможность объяснить генезис морали (в том числе смену фаз в развитии золотого правила и правила талиона) с помощью внешних по отношению к самой морали факторов, каких-то изменений в общественных отношениях, в культуре в целом и т.д.?

Р.А. Я не рассматриваю мораль существующей самой по себе, вне общественных отношений, вне культуры или как функцию общественных отношений или культуры, так что общественные отношения или культура по отношению к морали выступают в качестве детерминирующих факторов. Мораль – это аспект общественных отношений, момент культуры, и однозначно невозможно указать, что здесь чем детерминировано.

У этого вопроса есть и другая сторона. Мне кажется, некорректно говорить о влиянии на мораль вообще, об изменениях в морали вообще. В действительности то, что мы из своей «философской башни» называем моралью, существует в различных формах, которые изменяются, возможно, по разным траекториям. Соответственно и генеалогия морали невозможна в ее целостности, но только в этих отдельных феноменах. Подтверждение этой мысли можно найти у Ницше, в его «К генеалогии морали». Генеалогия морали вообще невозможна, потому что мораль – это философская абстракция, причем, как я уже говорил, довольно поздняя. Как неоднородно явление, описываемое понятием «мораль», так и неоднороден генезис различных составляющих ее феноменов. Разные моральные формы имеют разные нормативные, коммуникативные и поведенческие источники, причем нередко множественные (что, в частности, хорошо видно на примере золотого правила).

Понятие морали

А.П. Вы все-таки не отрицаете, что есть какая-то общая логика развития морали, охватывающая самые разные культурные традиции и представленная в каждой из них, несмотря на локальные вариации?

Р.А. Какая-то общая логика в морали есть. Как я говорил, я вижу смысл морали в сообразовании частных интересов во имя блага социума и индивида. Задача сообразования, балансирования, гармонизации частных интересов решается с помощью различных социальных инструментов. Слова «социальные инструменты», наверное, в первую очередь ассоциируются с дисциплинированием и, стало быть, репрессивностью. Действительно, основной инструмент такого рода – государственный закон – по преимуществу репрессивен. В том смысле, что закон, во-первых, строго очерчивает сферу запрещенного и, во-вторых, угрожает репрессиями – негативными и материальными санкциями – за нарушение границ этой сферы. Предметом запрета могут быть как определенного рода действия, так и воздержание от действий. Мораль аналогична закону в том смысле, что направлена на ограничение частных интересов. Если мы посмотрим на исторические протоформы и ранние формы морали, отразившиеся в литературе мудрости, мы увидим, что мораль, или добродетель, поначалу в основном предостерегает, удерживая человека от совершения действий, ущемляющих интересы, достоинство, самоидентичность других. Развитие от литературы мудрости к моральной литературе, этике и заключается в осознании того, что мораль больше одергивания и предостережения. Мораль превышает закон, поскольку не исчерпывается запретами, а подсказывает и указывает, что надо делать помимо воздержания от запрещаемого. Характер установлений и санкций в морали иной: ответственность за сообразование интересов и поддержание баланса интересов возлагается на индивида, на индивидов, организованных в сообщества. Развитие морали, как мне кажется, осуществляется не столько в нормативной или «операциональной» части, как в праве, сколько в сфере рефлексии относительно выдвигаемых моралью задач, их осмысления и обоснования.

В отличие от права в морали существенна позитивная часть. Перед правом стоит задача сбережения и сохранения status quo и ничего более. Для морали эта задача важна, но не менее важно и другое: как человеку и обществу возвыситься, приблизиться к совершенству. Поэтому для человека в морали

крайне актуальны вопросы: «что делать?», «как делать?» и соответственно «каким должно быть, чтобы делать наилучшим, совершенным образом?» С последним связана перфекционистская проблематика морали, такие вопросы, как *идеал, добродетели, личная самореализация*. В этой своей части мораль близка творчеству и религии. Перфекционистская составляющая морали настолько важна, что в иных этических системах ей даже придается определяющее значение. Думаю, акцентирование перфекционистской проблематики морали имеет лишь одно ограничение этического и методологического свойства: вопросы индивидуального морального развития, личного совершенства не должны затмевать вопросы гармонизации человеческих отношений, а между тем логика размышления о морали нередко приводит к этому.

Возвращаясь к Вашему вопросу, хотел бы добавить, что необходимо определенное понимание морали, чтобы высматривать ту или иную направленность в ее историческом развитии.

А.П. Можно ли предложить если не определение морали, то какой-нибудь набор свойств этого явления?

Р.А. Собственно, как мне кажется, мы с вами только и говорим об этом. Из того, что я сказал раньше, видно, что в описании и определении морали для меня ключевым является ценностное содержание. Мораль в первую очередь репрезентирована ценностями, которые имеют соответствующее императивное выражение – в ряде базовых требований.

Говоря о ценностях, я имею в виду определенные ценности – невреждения, или непричинения вреда, признания, солидарности и заботы. Слово «признание» не воспринимается как ценность, но я этим словом обозначаю как положительное признание – уважение, так и отрицательное – презрение. Это значимые отношения в отличие от отсутствия отношения, от стихийного игнорирования другого человека. Ценности существуют по-разному. Во-первых, в «отвлеченной» форме утверждаемых или подсказываемых предпочтений, закрепленных в разнообразных текстах. Во-вторых, в определенной – императивной – форме. Таковы требования «не вреди», «признавай других», «помогай другим», «заботься о других». Лишь одно из этих правил – «не вреди» – выражено в форме запрета, и, надо сказать, это наиболее сильное правило. Невреждение – наименьшее, что ожидается от человека как морального агента, но ожидается безусловно, это наиболее сильное пра-

вило. Наоборот, забота о другом – наибольшее, что ожидается от человека как морального агента, и вместе с тем, это наименее строгое правило. Нанесение вреда – запрещается, забота – ожидается, рекомендуется, но не более того. Эти ценности и требования легко прослеживаются во всех известных культурных традициях – в священных текстах различных религий, с которыми эти традиции ассоциированы.

А.П. Иногда предлагают говорить еще и о долге как особой ценностной форме существования морали.

Р.А. Несомненно, долг, долженствование – очень важные для морали феномены. Долг ценен, но это не ценность. Долженствование, которое осознается как долг, – это форма существования морали вообще. Так, есть долг невреждения, долг признания и т.д. Для деонтологической этики важно осознание долга, сознательное исполнение долга. Я различаю пространство морали и за пределами осознанного долженствования, намеренного и принципиального исполнения предписанных ценностей. Обычно на вопрос о том, что такое мораль, можно услышать ответ: некие/определенные правила (нормы). Я думаю, что мораль – это в первую очередь ценности. Ценности, которые выражаются в правилах (нормах) и посредством их осуществляются. Но этого недостаточно для описания морали. Мораль воплощается в действиях, отношениях, имеющих определенные эффекты для людей и для социума, и это должно быть как-то отражено в понимании морали. В моральном плане поведение значимо даже тогда, когда оно актуально не выстраивается агентом в соответствии с правилами, стало быть, когда моральная субъективация поведения минимальна, а то и отсутствует вообще. Если мы оцениваем поведение по его результатам, то вопрос намеренности нас может и не очень занимать. Субъектный аспект действия в морали чрезвычайно важен. Коль скоро мораль уповает на индивидуальную ответственность в действии, то в самом деле важно, кто, как, почему принимает решения и осуществляет их. Таким образом фиксируется качество моральности действия и совершающего его человека. Но не случайно в вводном определении морали я акцентирую именно гармонизацию интересов. При этом я имею в виду, что в центре морали находится *благо*. Собственно, специфика моральных ценностей в том и состоит, что, во-первых, они утверждают благо индивида как такового, а, во-вторых, соответствующие им требования обращены к индивиду как таковому и ориентируют на благо другого индивида, других людей, сообщества.

А.П. Не совсем понятно вот что: Вы и сейчас, в нашей беседе, и в других своих выступлениях не раз говорили о двух измерениях морали – коммуникативном и перфекционистском. Однако выделенные Вами ценности и соответствующие им императивы как будто бы касаются только коммуникативного аспекта морали. А что же перфекционистский? Соответствует ли ему какой-либо ценностно-императивный состав?

Р.А. Само наличие названных призывов-требований определяет необходимость другого вида ценностей, которые бы отражали соответствие индивида этим требованиям. Таковы добродетели как качества характера, позволяющие индивиду соответствовать этим требованиям, т.е. содействовать благу других, быть солидарным, поддерживать единство с ближними. Названные ценности соединяются в еще одной ценности, а именно, в ценности личного совершенства как показателе качества и результативности усилий, предпринимаемых в соответствии с названными требованиями.

О.А. Этим ценностям тоже соответствуют определенные требования?

Р.А. Да. Буквального требования быть добродетельным, может быть, и нет. Точнее, разные философы строили свои рассуждения о добродетели так, что из него непременно следовало, что надо быть добродетельным, даже когда словесно это и не выражалось. Но вместе с тем добродетели конкретны, и конкретные добродетели так или иначе претворяются в требования. Это же касается представления о личном совершенстве. Для религиозного человека здесь вообще нет никаких проблем. Всякая религия первым делом задает образец или по меньшей мере образ совершенства. Психологические и нормативные трудности могут возникать в религиозно эмансипированных умах, застрявших на слабо конвенциональной – третьей, по схеме личностного развития Лоуренса Кольберга, стадии морали. Рациональный идеал моральной автономии может оборачиваться искушением небрежения идеалом совершенства, а то и его нигилистического отрицания.

О.А. Из сказанного Вами чуть раньше можно сделать вывод, что даже когда человек непреднамеренно, спонтанно воплощает в своем поведении какие-то ценности, такое поведение может рассматриваться как моральное и оцениваться в терминах добра и зла?

Р.А. Да, это так, но я бы выразил Вашу мысль несколько иначе: действия, имеющие отношение к благу людей или социума, независимо от того, совершены они намеренно или нет, находятся в пространстве морали, подлежат

моральной оценке. Тем самым я говорю, что предметом моральной оценки является не только личность, но и отдельный поступок. Мораль не сводится к мотивам и решениям личности; пространство морали шире – оно простирается на межличностные, групповые, коммунальные отношения.

О.А. Еще в книге «Постижение добра», а потом и в «Идее морали» Вы анализировали феномен мнимого благодеяния. Смысл его в том, что благотворительный по содержанию поступок намеренно совершается для достижения неморальных или даже аморальных целей. Как быть в этом случае? Считаете ли Вы, что в подобных случаях следует отдельно оценивать субъекта и его поступок и эти оценки могут быть диаметрально противоположны?

Р.А. В том понимании морали, которое я пытался сейчас представить, для меня интересно было показать, насколько важно отойти от Я-проекции в морали, признать Ты- и Мы-проекции, увидеть мораль в ее жизненности, т.е. в реальности человеческих взаимоотношений. Возможно, в силу доминировавшего долгие годы в нашей этике кантианства так сложилось, что в любом рассуждении о морали в первую очередь актуализируется именно Я-проекция. Нередко кантовская «метафизика нравов» воспринимается как целостная моральная философия, или этика. Но это не так. Во-первых, Канта интересует не философия морали (нравов), а метафизика нравов (морали), т.е. анализ условий возможности морали (нравов); во-вторых, эти условия возможности морали он берет лишь в одном ракурсе, а именно, на уровне субъекта, *мыслящего* о морали: как возможен такой субъект. Если Кант и задумывается о морали как отношении, то это отношение мыслящего (не действующего) субъекта к некоему другому. Канта не интересует мораль как отношение Я к Ты, не говоря об отношении к одному Ты и другому Ты и возможной конфликтности этих разных отношений. Кант и моральную ответственность субъекта рассматривает лишь в форме ответственности перед собой как гражданином неумеренного мира, как ответственность перед законом (в продолжение уважения к нему). Кант досконально раскрыл феноменологию индивидуального морального сознания в ее чистом виде, т.е. не опосредованно к другому моральному сознанию, до реального взаимодействия с другим. Об этих пределах кантовского обсуждения морали нужно постоянно помнить, необходимо привыкнуть так понимать Канта. Например, Кант затрагивает, подробно не обсуждая, феномен мнимого благодеяния. Но затрагивает в определенном контексте – честности человека, совершающего благодеяние, перед самим собой.

Вы верно отмечаете, что намерение, лежащее в основе деяния, определяет качество возникающих по поводу этого деяния человеческих отношений. Вы говорите, что благодетельный по содержанию, т.е. по своим непосредственным результатам, поступок может совершаться с дурными мотивами. Вообще, хотелось бы, чтобы всегда действия, направленные на добрые цели, имели еще и добрые намерения. Мнимое благодеяние – это действие, в котором содействие благу другого в непосредственном конкретном и простом выражении этого блага производится не ради блага другого, а ради некоего корыстного интереса агента этого действия. Конечно, искреннее благодеяние лучше благодеяния, совершаемого ради каких-то корыстных целей. Но, простите за банальность, благодеяние, по каким бы мотивам оно ни было совершено, есть благо по сравнению с несовершенством благодеяния. Так же и милостыня, поданная прилюдно, лучше неподанной милостыни. В конце концов, нуждающийся сам решит, принимать ли ему милостыню/помощь.

О.А. Достоевский описывает ситуации, в которых предложение помощи воспринималось тем, кому она предлагалась, как унижение.

Р.А. Он также описывает ситуации, в которых как унижение воспринималось искреннее предложение помощи, может быть, неуклюже сделанное. Унижение возможно в рамках определенных персонализированных отношений. Отношения просящего о помощи, в особенности, просящего милостыню и откликающегося на просьбу – имперсональны. Это с одной стороны. С другой – сама поза просящего – это поза униженного.

А.П. У меня остается еще одна неясность, касающаяся предлагаемой Вами общей картины морали. Несколько лет назад Вы инициировали дискуссию по общественной морали, которая затем претворилась в небольшой международный проект, и мы все в нем участвовали. Вы тогда выдвигали тезис, согласно которому, мораль неоднородна и ее неоднородность выражается, в частности, в том, что она существует как на индивидуальном уровне, так и на уровне общества.

Р.А. Мораль в самом деле неоднородна. Я уже говорил о наличии в ней коммуникативной и перфекционистской составляющих. Это отражается в разнообразии ценностей и соответствующих им требований. Есть ценности, выражающие моральный идеал, возвышенный и абсолютный; есть ценности, связанные с человеческими отношениями, с жизнью человека, его личностным самоопределением; есть ценности, связанные с жизнью сообществ-

ва, его самоуправлением и проводимыми в нем политиками. Мораль – надличностно-личностный феномен. Непосредственно она проявляется в личности – в ее добродетелях, намерениях и поступках. Но уже когда мы говорим о поступках, о поведении, мораль предстает в коммуникативном и социальном контекстах. Даже когда речь идет о совершенстве личности, совершенство берется в проекции на коммуникативное и социальное пространства, а именно, в отношении к тому, содействует ли личность своими решениями, усилиями, действиями благу других, т.е. воздерживается ли от причинения зла, соблюдает ли справедливость (в том числе, сопротивляется ли злу), оказывает ли другим помощь, заботится ли о других. В личностном плане чрезвычайно важно, по каким мотивам все это совершается. Но, строго говоря, каким образом это совершается – из подражания, послушания, сочувствия или по убеждению, не специфично для феномена морали. Смысл морали – в обеспечении такого качества коммуникативного и социального пространства, которое способствовало бы благу (этически интерпретируемому) индивидов и социума. Поэтому мораль, существенно выражающаяся в ценностях и требованиях, обращенных к личности, надличностна.

Надо отметить, что требование содействовать благу людей обращено не только к личности, но и к общественным группам, к социуму, которые в свою очередь как моральные агенты также выступают в качестве объекта морального отношения, моральной обязанности личности. Тем самым задается пространство общественной морали. С одной стороны, это комплекс ценностей и норм, определяющих отношение социума к своим членам (индивидуальным и коллективным), а с другой – ценностей и норм, определяющих отношение членов социума к целому. Ключевыми ценностями общественной морали являются общее благо и права человека. В рамках общественной морали осуществление человеком себя в качестве ответственного агента опосредовано социальными институтами. Соответственно отдельные ожидания выражаются в отношении социальных институтов – они должны поддерживать человека в его стремлении быть морально ответственным и всеми возможными средствами содействовать ему в этом.

А.П. У меня еще есть вопрос, касающийся того, как Вы понимаете содержание морали. Указывая на невреждение, признание, сотрудничество и заботу, Вы не упомянули любовь. Но по другому поводу Вы сказали, что любовь для Вас – одна из важнейших моральных категорий. А ведь традиционно считается, что любовь, или милосердие в соединении со справедливостью состав-

ляет содержание морали. Как выделяемая Вам ценностно-императивная четверица совмещается с любовью и справедливостью?

Р.А. Предлагаемая четверица представляет картину моральных ценностей-требований в более сложном виде. Конечно, я имею в виду справедливость, но хотел бы дифференцированно отразить негативную и позитивную справедливость, что оказывается возможным при выделении невреждения, с одной стороны, и признания – с другой. В понятии солидарности, или помощи тоже есть какое-то место для справедливости в позитивном значении. Любовь же очевидно коррелирует с заботой. Я использую термин «забота», считая его более современным, понятным, особенно в соотношении с тем сегментом этического дискурса, который был задан феминизмом.

А.П. А как быть с другой стороной того же самого ряда? Если забота, сотрудничество (взаимопомощь) соотносятся с любовью, то получается, что невреждение и признание соотносятся со справедливостью. Но так ли однозначно невреждение соотносится со справедливостью? Можем ли мы все потенциально вредные действия рассматривать как нарушения справедливости?

Р.А. Мне кажется, что в определенном смысле можем.

А.П. Не противоречит ли это логике языка? По крайней мере русского. Если один человек ведет себя по отношению к другому жестоко, причиняет ущерб, мы вряд ли назовем это несправедливостью. Насилие не отождествляется однозначно с несправедливостью. Если это не корыстное насилие, не насилие, сопряженное с обманом доверившегося, и т.д.

Р.А. Я бы увидел несправедливость в том, что нарушаются права личности; нанесение ущерба, жестокое обращение как нарушающие право человека на неприкосновенность, признание достоинства суть проявления несправедливости. Это своего рода негативная справедливость: она выражается в действиях, в которых попираются и просто не учитываются права человека.

О.А. Рубен Грантович, мы вскользь коснулись темы любви и мне хотелось бы в связи с этим задать вопрос о Ваших занятиях философией любви. Было ли Ваше обращение к этой тематике обусловлено тем, что любовь представляет для Вас одно из наиболее существенных проявлений морали? Получилось ли через философское осмысление любви глубже понять саму мораль? Или Ваш интерес к теме любви «бескорыстен» и релевантность темы любви этике для Вас не принципиальна?

Р.А. Специально заняться философией любви меня подтолкнул случай. Кафедре этики Московского университета нужен был новый спецкурс, и мне предложили об этом подумать. К тому времени я как раз закончил статью про любовь для энциклопедического словаря «Этика» и решил, что будет интересно развернуть статью в спецкурс. С 1998 г. один раз в три года по очереди с двумя другими спецкурсами я читаю его на философском факультете МГУ и почти 10 лет – в Новгородском университете. Я представляю этот курс именно как «Философия любви», но от этических контекстуализаций мне не удастся уйти. В спецкурсе я рассматриваю различные идеи любви и их эволюцию, но фокусируюсь в первую очередь на чувственной, эротической любви. Это – не та любовь, которая существенным образом репрезентирует мораль в отличие от дружбы или любви-филии и милосердия, или любви-агапэ. При том, что любовь меня интересует сама по себе, я волей-неволей обнаруживаю много пересечений даже чувственной любви и моральных отношений. Одним из первых моих пониманий в ходе занятий философией любви было обнаружение глубокой идейной связи между понятием любви, которое формируется у Платона и Аристотеля (у обоих грань между филией и эросом, в особенности в проекции на современное понятие «любовь», довольно подвижна) и затем развивается в любви-агапэ, и понятием морали. Понятие «мораль» формируется в XVII–XVIII вв. Так вот оно формируется, частично вбирая в себя то идейное содержание, которое было накоплено в ходе философского осмысления опыта любви и дружбы. В последнее время мое внимание привлекла идея любви Бога (в Ветхом и Новом Заветах). Это понятие очень важно для понимания любви как таковой (т.е. как чувственной любви). Но это понятие очень важно и для понимания морали. Любовь Бога в разных своих проявлениях безусловна, инициативна, заботлива и, конечно, она принципиальна. Это именно те качества, которые характеризуют в моральном плане отношения между людьми.

Принимая названные древнейшие идеи эроса, филии и агапэ в качестве архетипических для понимания любви, я в философии любви различаю теории, которые фокусировались по преимуществу на коммуникативной или перфекционистской сторонах любви. Как видите, любовь предстает для меня в тех же самых двух аспектах, что и мораль. В целом скептически относясь к такого рода сходствам, я и свое восприятие любви держу под прицелом критики и сомнения, однако пока не чувствую в сложившейся интерпретации любви этической предвзятости и тем более морализма.

Абсолютность в морали

О.А. Рубен Грантович, в «Идее морали» Вы делали акцент на абсолютности морали, а в работах последнего времени, напротив, всячески избегаете такой спецификации морали, а то и прямо говорите о неабсолютности моральных требований. Что послужило причиной трансформации Вашей позиции? Означает ли это полный отказ от идеи абсолютности в морали? Или Вы считаете, что в морали есть и абсолютное, и относительное? В таком случае, к каким сторонам морали относятся эти характеристики?

Р.А. Насколько я помню, что говорилось мной про абсолютность морали в той книге, сказанное не заслуживает большого внимания. Подозреваю, что я говорил там об абсолютности в разных значениях, представляя эту характеристику в разных смысловых «смесях». Абсолютное ассоциировалось, а то и отождествлялось с универсальным (довольно распространенная в литературе неточность), с приоритетным, идеальным. Последнее оказалось определяющим, если принять во внимание мою форсированную в то время ориентацию на идеал и идеальный характер морали, что в значительной степени было реакцией на доминировавший в этической литературе того времени классовый подход.

Мне кажется, что в наших современных дискуссиях об «абсолютности морали» эти смысловые смешения в трактовке абсолютности довольно распространены, и не только они. Некоторые теоретические противостояния обусловлены таким подходом к морали, при котором не учитывается различие между философско-этическим, метафизическим и философско-практическим содержанием понятия морали. На философско-этическом уровне мораль предстает некой абстракцией; это строгое, «чистое» понятие морали, и представление об абсолютном характере морали вообще является отражением именно этого – абстрактного теоретического понятия морали. Я говорю об абстрактном отражении морали в понятии, имея в виду, что это понятие складывается, как я говорил, в порядке обобщения различного нормативного, коммуникативного, социального опыта; в обобщении этот опыт очищается от разнообразия контекстов и своих конкретных характеристик. Отношение к содержанию понятия морали как к «объективной реальности», а не как к теоретическому конструкту порождает впечатление об абсолютности того, что понятие морали обозначает. Теоретическое понятие морали – это абстракция морали, и она не дает картину реального морального опыта.

Общего понятия морали недостаточно для того, чтобы разбираться в конкретных противоречиях морали...

О.А. Извините, что прерываю Вас, но Вы уже не в первый раз говорите о морали как философской абстракции. Что это значит в метатеоретическом плане? Должно же в этом понятии быть какое-то определенное содержание? Если это понятие не дает картины реального морального опыта и, опираясь на него, невозможно разобраться в конкретных противоречиях морали, то что это понятие выражает?

Р.А. Готов согласиться с тем, что я несколько увлекаюсь и, рассуждая о морали в нескольких разных ракурсах, фиксирую свое внимание на разных задачах. Конечно, в понятии морали есть определенное содержание. Это обозначенные выше субстанционалистские характеристики, а также, несомненно, функционалистские характеристики. Это – общее содержание. Когда я говорю, что понятие морали абстрактно, я имею в виду, что с помощью этих общих характеристик, или на уровне общего понятия морали, мы не можем анализировать конкретный моральный опыт, частные моральные проблемы. Необходима категориальная спецификация последнего.

Возвращаясь к абсолютности, следует отметить, что эта характеристика может относиться и к содержанию моральных требований, или норм. Думаю, это более точное использование данного термина. В современных работах по этике можно встретить высказывания, как будто бы указывающие на абсолютность моральных требований вообще. Подобные высказывания мне кажутся результатом некоего полемического обобщения. Всерьез такое можно утверждать, лишь значительно сузив область и содержание моральных требований.

Чаше встречаются утверждения о том, что некоторые, даже очень немногие требования являются абсолютными, в смысле не предполагающими никаких исключений, например требования «Не убивай» и «Не лги». Выделение именно этих запретов обусловлено представлением, что они совершенно очевидны по своему содержанию, а их исполнение легко проверяемо если не внешними наблюдателями (ложь не всегда очевидна со стороны), то уж совершенно точно самим моральным агентом. Не говорю о том, что возможны различные формы неосознаваемого самообмана, при которых такая самопроверка оказывается просто невозможной. Однако вопрос, насколько эти требования абсолютны, обретает особую остроту в случае необходимости

защиты слабых и невинных, нуждающихся в защите, и, конечно, тех, относительно которых на нас лежит обязанность защиты. Как быть, если моя обязанность оберегать моих подопечных приходит в противоречие с моей обязанностью всегда говорить правду? Этому, в частности, была посвящена прошедшая в 2007–2010 гг. дискуссия по знаменитому эссе Канта «О мнимом праве лгать из человеколюбия»¹. Я убежден, что правдивость в форме предоставления информации злодею, потенциальному убийце, когда она становится неизбежной предпосылкой осуществления злодейства, есть проявление если не безнравственности, то глупости. Если и говорить об абсолютном, т.е. непререкаемом и исключительном требовании, то это, на мой взгляд, требование противостояния злу. В первую очередь морального противостояния, но также психологического, социально-организационного, а при необходимости и иного, включая дезориентацию злодея (в частности, посредством сообщения недостоверной информации, т.е. лжи) и ограничение его возможностей (в том числе посредством пресечения его действий, т.е. с применением силы, если надо, то и всесокрушающей). После того как мы обсудили нормативную теорию справедливой войны, нет нужды говорить, что применение пресекающих средств и в особенности всесокрушающей силы имеет строгие этические ограничения.

Мне не понятно, когда в ответ я слышу, что это – прямая дорога к релятивизму. Какая же дорога к релятивизму, когда по коренному вопросу морали – вопросу о добре и зле – я говорю, что *задача* противостояния злу абсолютна. Другое дело, что *на практике* каждый противостоит, как может. Иногда в силу разных причин – не может. Эта немощь и должна быть понята как практическое несоответствие тем задачам, которые стоят перед личностью.

О.А. Все-таки, согласитесь, требование противостояния злу абстрактно, а требования не убивать и не лгать совершенно конкретны, потому что они накладывают ограничения на определенные по содержанию поступки.

Р.А. Настаивающие на очевидно удостоверяемой исполненности названных требований говорят на самом деле о *действиях*, а не поступках. В морали, как все мы понимаем, ключевым является не действие, а поступок, т.е. действие в единстве с мотивами и последствиями. Механически однозначной и тем более априорной связи между действием и поступком по формуле «если *d*, то *p*», нет. Перед человеком вообще, а тем более перед человеком как мо-

¹ См.: О праве лгать ; сост. и ред. Р.Г. Апресян. М. : РОССПЭН, 2011.

ральным агентом всегда стоит задача понимания конкретной ситуации и возможных последствий своих действий, т.е. этического значения своих поступков. Здесь могут быть ошибки и удачи. Поэтому в отношениях между людьми, в жизни человека так важны опыт и чутье, в чем и выражается практическая мудрость. Никакие однозначно сформулированные требования сами по себе, т.е. без морально-творческой активности личности, не обеспечат моральности действий и нравов.

А.П. Но не сталкиваемся ли мы здесь с другой проблемой? Конкретизация и контекстуализация моральных требований ведут к их все более и более углубляющейся релятивизации. Нсконкретность требования противостояния злу создает угрозу полной потери нормативной определенности. Ради такого противостояния становится допустимым любое действие – убийство, массовое убийство, пытка, массовые пытки и т.д.

Р.А. Опять-таки, нам важно видеть границу между философским теоретизированием относительно морали и рефлексией над практическими моральными задачами. Нам также важно видеть разницу между моральным требованием, которое является скорее принципом, чем правилом, и задачей исполнения требования конкретным лицом в конкретной ситуации. В той дискуссии по эссе Канта я услышал упреки, в которых мне вменялся этический ситуативизм и, стало быть, релятивизм. Может быть, сказалось то, что я считаю ситуационный метод анализа важным в этико-прикладных разработках (отводя ему в философской этике лишь вспомогательную роль). В каком смысле требование противостояния злу неопределенно? Только в том, что зла как такового нет. Даже в сказках или фильмах-фэнтези персонажи, призванные олицетворять «абсолютное зло», являют себя во вполне конкретных образах и конкретных действиях. Зло как таковое – это философская и моралистическая абстракция. Необходимы постоянные аналитические усилия для прояснения и уточнения того, что такое добро и зло, в смысле, каковы их конкретные проявления. Нередко, когда речь идет о специальных видах практики (главным образом профессиональной, но не только), эти усилия требуют специальной, экспертной поддержки. Эта задача среди прочих решается в нормативной и прикладной этике.

А.П. Философская этика не дает практических рекомендаций?

Р.А. Философская этика развивается на разных уровнях абстракции; в некоторых вопросах она сближается и перемежается с нормативной и приклад-

ной этикой. Вообще, я думаю, что даже при разных уровнях абстракции в рассуждении о морали нет предметных границ между философской, нормативной и прикладной этиками. По большому счету, всякое абстрактно-философское рассуждение должно верифицироваться с этико-нормативной и этико-прикладной точек зрения. И наоборот; впрочем, это под вопрос и не ставится. Чтобы стать практической рекомендацией, этико-философские обобщения должны получить нормативно-этическую и этико-прикладную интерпретации. Если мы посмотрим на историю моральной мысли, то увидим, что чаще всего так и было. Далеко не всегда эта интерпретация проводилась самими философами. Философы, моральные мыслители высказывали идеи, выстраивали концепции, которые воспринимались, переосмысливались и популяризировались интеллектуалами – поэтами, писателями, публицистами. В моральном богословии мы имеем примерно ту же картину: моральное богословие претворяется в проповеди (хотя нередко моральное богословствование и даже этическое философствование проводилось в форме проповеди).

Но все равно никаких рекомендаций или алгоритмов тем более из этих рассуждений не вытекает, это ложится бременем принятия решения на самого действующего человека, даже если этот человек – моральный философ.

О.А. Мне кажется, речь идет не об алгоритмах, а об установлении границ, преступать которые нельзя, если мы хотим остаться в рамках морали. Но это значит, что роль теоретика состоит в обозначении границ, отделяющих мораль от не-морали.

Р.А. Вы же не имеете в виду, что есть сфера морали – пространство требований и запретов и есть некая внеморальная сфера, в которой человек поступает, как хочет. Конечно, некоторые области человеческой активности не входят в компетенцию моральных суждений. Но не входят лишь до поры, пока не затрагиваются чьи-то интересы. Если применение каких-то технических правил или осуществление какой-то специальной, профессиональной деятельности затрагивает чьи-то интересы, то это – я имею в виду применение правил, осуществление деятельности – сразу становится предметом моральной озабоченности и морального регулирования. На самом деле это и есть обычная практика морали: отстаивание одних интересов, ограничение других, поддержание баланса интересов, стремление к их гармонизации. Не поймите меня так, что есть якобы некая Мораль, которая из единого центра

отстаивает одни интересы и ограничивает другие. Конечно, я не имею в виду, что с помощью морали люди делят интересы – обделяют свои делишки. Я имею в виду их интересы как частных лиц, но также и как членов сообществ, граждан, агентов культуры, агентов идентичности любого рода. Процессы согласования и балансировки идут беспрерывно, с помощью разных средств, в том числе моральных, наряду с социальными, политическими, правовыми, силовыми, криминальными.

А.П. То, что Вы говорите, можно понять и так: Вы отклоняете в качестве абсолютных одни запреты, а вводите другие; так что предметный фокус морали для Вас предстает иным.

Р.А. Вы хотите обратить внимание на то, что я на самом деле не отрицаю, что мораль в каких-то своих проявлениях абсолютна, но всего лишь меняю содержание абсолютности? Я не возражаю. Наверное, я хотел бы в философском рассуждении о морали обойтись без термина «абсолютное», имея в виду, что он нередко используется, как я заметил, для обозначения различных мыслительных и дискурсивных феноменов, иными словами, нестрого. Такое его использование провоцирует разнонаправленные ассоциации, и это не способствует ясности и продуктивности дискуссий.

Если в порядке исключения мне воспользоваться этим термином, то я бы сказал, что абсолютным, т.е. безусловным, приоритетным, универсальным, является требование противостояния злу. Мне ведь не нужно специально добавлять, что надо противостоять внешнему злу так же, как и внутреннему; нужно противостоять злу, творимому в отношении меня, так же как и в отношении других; но нужно противостоять и злу, возможному с моей стороны в отношении других. Здесь требование непричинения вреда является ключевым.

О.А. Непричинение вреда кому?

Р.А. Никому!

А.П. Как же это требование может быть универсальным, если Вы, наверняка, имеете в виду, что вред нельзя причинять невиновному. Злодея же следует, как Вы говорите, пресекать, но пресекая злодея, Вы не можете не причинять ему вред, пусть это вред по его субъективным меркам.

Р.А. Для ясности нам надо строже описать ситуацию морального суждения и действия. Это всегда некая «точечная» ситуация – ситуация, условно говоря,

существующего консенсуса и баланса интересов. Каждый, нарушающий эту ситуацию, может восприниматься как источник зла и потенциальный объект противостояния. Ограничение любой активности, которая воспринимается как опасная для статус кво, может считаться морально оправданным. Агентами этой активности направленное против них ограничение будет восприниматься как вред. Но с точки зрения статус кво он оправдан и легитимен...

О.А. Какая-то консервативная, если не сказать «душная», картина морали, сразу навевающая ассоциации на тревожные агрессивно-консервативные тенденции в современном российском обществе...

Р.А. Да, мы с большим опасением переживаем происходящие в нашем обществе дегенеративные в плане демократии, гражданских свобод, гуманитарных ценностей и культуры процессы. Однако нам лучше сейчас воздержаться от их обсуждения, чтобы сохранить свое внимание на этике и морали. Мне понятно, какие ассоциации могут возникнуть относительно выражения «статус кво», произнесенного в связи с моралью. Тем не менее это понятие в нашем разговоре о морали важно. Я говорил о требовании невреждения как о минимальном в моральном отношении требовании; так и поддержание существующего положения вещей является минимальным условием моральности. Но не конечным. Моральная ситуация – это ситуация дискурсивная по своей природе. Она неформально конвенциональна, но ее конвенциональность является предметом постоянного обсуждения и спора, в ходе которого не может не возникать напряжений. Невреждение ведь не единственный критерий моральности. Я говорил еще о признании, справедливости, помощи, заботе. Действия морально оправданы, если они не причиняют инициативно вреда (а вред, причиняемый реактивно, т.е. ответно, оправдан, если он не превышает пределов, необходимых для пресечения творимого злодеяния), если они справедливы, если они направлены на помощь и содействие другим, осуществляющим свои легитимные интересы.

В связи с этим, видимо, стоит обратить внимание на то, что хотя абсолютное ассоциируется, как я говорил, с приоритетным и идеальным, сами эти характеристики приоритетности и идеальности далеко не всегда совпадают. Возьмем называвшуюся уже четверицу ценностей-требований. Забота включает в себе наиболее возвышенное содержание морали; забота по сравнению с другими ценностями ближе всего к моральному идеалу. Однако неврежде-

ние в первую очередь, затем признание, затем участливость – конечно, приоритетнее в том смысле, что их императивная сила выше (по нисходящей).

А.П. Иными словами, реакция на действия намеренного нарушителя нравственной нормы может быть разной, но при этом подчиняющейся определенным принципам. Ответный вред виновному причиняется далеко не всегда, но в некоторых случаях он и может, и должен быть причинен. Неприкосновенность невиновного должна быть полностью обеспечена.

Р.А. Согласен.

А.П. Поэтому я утверждаю, что мы в таком случае имеем расширение пространства нравственно допустимых действий. Да, мы ввели исключение из запрета на причинение вреда, но исключение строго определенное и отвечающее однозначным правилам. Ведь даже по отношению к виновному нарушителю нравственной нормы мы готовы применить не любое вредящее воздействие и уж точно не в любых условиях.

О.А. Но каковы критерии, оправдывающие такое воздействие? Как мы можем их знать?

Р.А. Полагаю, критерий – названные ценности-принципы. Их применение – ситуационно. Откуда мы их можем знать (узнать)? Процессы социализации (в значительной своей части стихийные и разрозненные) призваны обеспечивать такое знание и такой опыт на первичном уровне, а далее каждый сам ответствен за это свое знание и понимание; так же, как и за незнание.

Отвлеченно-спекулятивное восприятие морали выражается в том, что моральные принципы и ценности берутся в изолированности их формулировок, как бы самодостаточными. Но ведь они существуют в определенных ценностных, нормативных, практических контекстах, а иначе – только в головах мыслителей, оторванных от жизни.

Я говорю, что требование непричинения вреда – абсолютно. Однако определение вреда – конвенционально. От соглашения к соглашению это представление может в каких-то своих частях варьироваться. Но внутри соглашения оно более менее определено.

О.А. Мне кажется, Ваша логика как раз и ведет к отрицанию абсолютизма. Наверное, есть разные формы абсолютизма. Абсолютисты, признающие безусловность конкретных запретов, стремятся указать на те поступки, которые

в силу самой своей природы не могут быть оправданы моралью ни при каких обстоятельствах. Например, Гертруда Энском в числе таких поступков называет наказание заведомо невиновного как парадигмальный случай несправедливости. Она считает, что как только мы откажемся считать подобного рода действия сами по себе безусловно запретными, мы будем вынуждены искать критерий моральной допустимости или недопустимости поступков во внешних по отношению к ним обстоятельствах – в эффективности, успешности и т.д. Здесь возникает опасность оправдания любого поступка. Например, если в результате наказания заведомо невиновного каким-то немислимым образом можно будет спасти многих людей, то оно будет морально обоснованным и вполне приемлемым. Не считаете ли Вы оправданными такого рода опасения абсолютистов?

Р.А. Хорошо было бы привести какой-нибудь ясный пример. Да, некоторые авторы обсуждают моральные аспекты этого гипотетического случая от Энском, в котором ценой вынесения осудительного приговора человеку заведомо невиновному можно спасти большое количество людей. Мне кажется, в этом примере изначально заложена ошибка. Если говорится именно о наказании, которое выносит общество, то предполагается, что это решение выносится судом (в какой-либо его форме). Мы можем обсуждать сюжет, по которому, как в мифе о Минотавре, для спасения сообщества надо пожертвовать какими-то его представителями, но при чем здесь суд и осуждение на наказание? Осуждение невиновного – это всегда зло, осуждение заведомо невиновного – это зло двойное. Проведение судебной процедуры, посредством которой кто-то пытается выставить дело так, что жертва отправляется на заклание по закону, – зло тройное.

Другое дело случай, который мы с вами не раз затрагивали в своих обсуждениях: решение Уинстона Черчилля не предпринимать никаких действий в ответ на полученные разведкой сведения о возможной массированном бомбовом налете немцев на центр британской промышленности – Ковентри в ноябре 1940 г. ради того, чтобы в Германии не догадались о возможности англичан читать их шифровки. Как мы сейчас знаем, впереди было более пяти лет самой кровавой в истории человечества войны. За возможность читать в течение всего этого периода вражеские шифровки было заплачено почти полным разрушением города, гибелью более полутысячи мирных людей и большим числом раненых. Каков моральный смысл того стратегического решения Черчилля?

Источники моральной императивности

О.А. Рубен Грантович! В последние годы вы разрабатываете концепцию коммуникативных истоков морального должностования. Нельзя ли вкратце описать смысл этой концепции? В чем, с Вашей точки зрения, важность признания того, что мораль, по крайней мере отчасти, формируется в ходе разного рода коммуникативных практик? Повлияло ли обнаружение коммуникативных истоков морального должностования на Ваше представление о морали в целом?

Р.А. Я бы пока не стал называть это концепцией. Скорее идея. Суть ее заключается вот в чем: человек понуждается к определенным поступкам не только некими общими, отвлеченными моральными требованиями, но и самой конкретной ситуацией, в которой он принимает решение. Моральное решение – это не только и, может быть, даже не столько воплощение общего морального требования, но отклик на конкретного Другого, его потребности, интересы, ожидания. Конечно, необходимо уточнение: человек решает и действует, откликаясь на конкретную коммуникативную ситуацию, ориентируясь на другого, но при этом не потакая, не попустительствуя и т.д. и – главное – исходя моральных принципов (собственно, непустительство возможно лишь при условии принципиальности). Соответственно оцениваются решения и действия морального агента: как в них реализованы общие моральные требования и насколько они адекватны ситуации, в которых были совершены.

В рассмотрении генезиса моральных форм я обнаруживаю (как это мы обсуждали раньше), что моральные требования исторически формулируются в порядке обобщения нормативного и коммуникативного опыта – опыта обобщения и взаимодействия, поначалу ситуативно конкретного.

Появлению и упрочению такого видения способствовало усвоение мной материалистской проблематики, о чем мы уже говорили, но также идей Эммануэля Левинаса, Джона Локка и некоторых других мыслителей. Откликнуться на потребность другого человека – это значит реализовать свою готовность содействовать благу другого. Конечно, в решении этой задачи неизбежны практические, лучше сказать, праксеологические трудности – в каждой ситуации перед человеком стоит задача выбора и принятия наилучшего решения.

О.А. Вы говорили, что усмотрение роли общения в жизни человека расширило Ваше представление о самой морали...

Р.А. Да, с пониманием того, что люди принимают решения в конкретных ситуациях, ориентируясь друг на друга, заставило по-другому взглянуть на то, как «работает» мораль. Непосредственным толчком к такому пониманию послужила упоминавшаяся дискуссия по кантовскому эссе о лжи. Сейчас мне кажется, что это понимание должно было случиться гораздо раньше, когда я открыл для себя роль изначального коммуникативного опыта в становлении личности, в формировании предрасположенности человека к морали. Уже признание роли материализма должно было вести к смене взгляда на мораль, как прежде – мои этико-сентименталистские штудии, если бы я воспринимал их шире, чем как просто историко-этическую реконструкцию. Надо отметить, что высвечивание коммуникативного аспекта морали непосредственно соответствует нормативному составу морали, а именно, в части, задаваемой золотым правилом. Как человеку исполнить золотое правило, если он не откликается на Другого? Конечно, мораль предоставляет человеку площадку (средства) для самореализации, но задача самореализации – это другая задача, перфекционистская. Это важное для морали нормативное содержание не предполагается золотым правилом; забота золотого правила – обеспечение гармоничных отношений между людьми.

А.П. Кроме коммуникативных источников долженствования есть какие-то другие? И как они соотносятся между собой?

Р.А. Как я мельком отмечал, когда мы говорили о материализме, важным фактором моральности человека (вовлеченности человека в мораль, понимания себя в качестве моральной личности) является культура. Мораль – это феномен культуры как сферы смыслов, представленных, в частности, через ценности и императивы, которые «располагаются» в различных кодексах, шире – текстах. Самых разнообразных.

Еще один источник моральной императивности – это различные по своей природе конвенции, в силу которых принимаются обязательства или накладываются обязанности. Конвенции могут быть формализованы, но не непременно (кстати, Ницше, анализируя источники феномена совести, хорошо показал значение неформализованных конвенций). Конвенции основаны на формально принятых или предполагаемых взаимных договоренностях, обуславливающих обязанности и права договорившихся сторон.

Но обязательства могут приниматься и односторонне. Они могут даже не приниматься явно, а предполагаться заявлением своей позиции; когда я заявляю свою позицию, я беру на себя обязательство. Это можно увидеть у Гомера: эпические герои вступают в соглашения, которые, как правило, закрепляются клятвами. Но гомеровские герои произносят клятвы и без всяких соглашений, без каких-либо требований других. Конечно, это всегда клятвы именем бога.

Есть обязанности, обусловленные не соглашением, не клятвой, но статусом. Отчасти это описано Гоббсом под видом общественного договора. Отношение человека к социуму или предводителю закрепляются в виде определенных обязанностей. Эти обязанности могут предполагаться по умолчанию, а могут и оформляться каким-либо образом.

Отвечая так на поставленный Вами вопрос, я по сути говорю об источниках не морального долженствования вообще, а той повелительной силы, которую осознает в себе человек, побуждаясь к деяниям, которые, как он чувствует, он должен совершить, за совершение которых он несет ответственность.

На Ваш вопрос о том, как соотносятся между собой эти факторы морального долженствования, я, пожалуй, не готов ответить. С сожалением вынужден отметить, что проблематика императивности у нас находится в глубокой стагнации.

А.П. В этике существуют теории объяснения морали, которые одновременно претендуют на обязывающий эффект. Из истории мысли мы знаем, что разум как инструмент может сочетаться не с коммуникативными, а с эвдемонистическими послылками. Каждому человеку свойственна сверхцель – прожить жизнь так, чтобы она была для него наилучшей, или, другими словами, целостно и успешно самореализоваться. Моральный философ рационально демонстрирует, что единственно правильным выражением этой сверхцели является исполнение тех или иных нравственных норм (например, запрета на насилие). Не кажется ли Вам, что на основе коммуникации и социальной природы человека невозможно построить такое же убедительное рассуждение?

Р.А. Вы предлагаете мне другую картину морали и этики как теории морали. Когда Кант говорит о разуме как источнике долженствования (в человеке) или когда Милль говорит о стремлении человека к счастью, они предполагают, что в человеке как виде есть некоторая предрасположенность к морали,

что человек несет в себе источник морали. Я вижу мораль по-другому. Да, она направлена на обеспечение каких-то потребностей человека, но не как видového, а как родового существа, как включенного в коммуникативные и социальные связи. Мораль – это не способность человека (хотя у человека должны быть какие-то способности, которые мы связываем с моралью), это социокультурное устройство. Человеку как родовому, как моральному существу никакая цель от природы не свойственна.

Что такое кантовский разум? Кант хоть и критик Просвещения, но у него вполне просветительский образ разума. Это – чистый, подлинный, «тот самый» разум; таким разумом обладает каждый человек, сумевший освободиться от давления склонностей и предрассудков и т.д. Но уже современник Канта де Сад предложил другой образ разума. Именно с помощью разума, рациональных доводов герои Сада оправдывают все, что хотят. Не стоит забывать, что Кант исходит из человека как атомарного существа, существа, предоставленного самому себе, референтного самому себе. Человек для меня сущностно социальное и коммуникативное существо, т.е. существо, входящее в отношения с другими людьми и иначе не существующее. Как ни парадоксально, это обнаруживается даже в отшельничестве.

А.П. Получается, что Кант убедителен и для того человека, который не оценивает высоко свою вовлеченность в эту коммуникацию, а вы оказываетесь убедительны только для того, кто ее очень высоко ценит.

Р.А. Как получается, не берусь судить, поскольку не думаю, что философ, теоретик морали (как и любой теоретик) призван быть убедительным для человека «с улицы». Нравственное убеждение и вообще просвещение осуществляют другие люди, а если и теоретики, то в другом качестве – популяризаторов или культуртрегеров.

А.П. Спрашивая про Канта, я имею в виду задачи этики вообще: призвана ли этика отвечать на вопрос: почему нужно быть моральным?

Р.А. Традиционная этика, в том числе этика времен Канта, еще не разделившаяся на философскую этику (метаэтику) и нормативную этику (что не мешало Канту фокусироваться почти исключительно на метаэтике, даже при разборе нормативно-этических проблем), а далее и на прикладную этику, чаще всего ставила этот вопрос и пыталась на него ответить. Современная философская этика конституируется как знание, освобождающее себя от такого рода вопросов и ответов. У поставленной Вами проблемы есть и другая

сторона. В той мере, в какой моральный философ берется за разъяснение того, зачем быть моральным, он оказывается в патерналистской позиции. В той мере, в какой мораль предполагает личностную автономию, на вопрос, почему быть моральным, т.е. добродетельным, воздерживающим от зла и творящим добро, каждый должен отвечать себе сам и не просто отвечать, но подтверждать себе свой ответ на практике – в поступках. Это не значит, что задача отыскания ответа на такой вопрос вообще не стоит. Думаю, родители, воспитатели, проповедники или учителя человечества непременно должны подсказывать детям, воспитанникам, пастве или внешнему обществу ответы на такие вопросы, побуждать их к мысли. Здесь есть, что обсудить.

Мораль и религия

А.П. Хотелось бы обратиться к вопросу о связи и взаимной переплетенности морали и религии. Есть довольно устойчивое представление о том, что моральный опыт может быть либо религиозным, либо квазирелигиозным, в противном случае он неполноценен. Как Вы относитесь к таким утверждениям?

Р.А. Проблема соотношения религии и морали обсуждается у нас довольно живо; понятно, что это связано с введением в программы среднего образования отдельного предмета – основ религиозной культуры и светской этики. Как можно заметить, довольно часто участники дискуссии, говоря о морали и религии, имеют в виду те общие понятия, которые сложились в философии. Они вполне удовлетворительны для философского рассмотрения, но не отражают (и не должны отражать) частных особенностей реального и разнообразного морального и религиозного опыта.

На уровне общих философских понятий мы отмечаем, что мораль и религия представляют собой отчасти пересекающиеся, а отчасти различные социально-культурные, духовные практики. Одним из важных компонентов любой религии, наряду с верой в сверхъестественное, являются ценности и стандарты, утверждающие правильное, должное, благое поведение. Всякая религия содержит идеал совершенства, который во многих религиях ассоциирован с образом божественной личности. Иными словами, всякая религия, действительно, включает в себя «этику» в смысле систематизированных представлений о должном, добром, правильном и совершенном и выступает в роли этики. Конечно, мораль представляет собой способ социального дис-

циплинирования, гармонизации отношений людей как носителей партикулярных интересов. В этом ракурсе мораль близка праву, обычаю. Но социально-культурное предназначение морали не сводится к этому. Посредством морали задается некий возвышенный идеал. Этот идеал трансцендентен, т.е. не вытекает из наличного социального опыта, более того, выступает основанием для оценки социального опыта. В той части, в какой мораль выступает как перфекционистская программа, утверждает идеал, который по сути трансцендентен, в какой она ориентирует человека на высшие ценности, она близка религии.

А.П. Но ведь религия это, может быть, самое прямое выражение трансцендентности. В этом смысле, если мы говорим, что мораль трансцендентна, она должна просто замыкаться на религии. Между тем мы видим, что не всегда замыкается. Может ли мораль существовать и в такой форме?

Р.А. В морали и религии мы имеем дело с разного рода трансцендентностями. Не представление о трансцендентном вообще является существенным признаком религиозного мышления, а представление о трансцендентном существе (как в авраамических религиях), трансцендентном начале, определяющем имманентный порядок. Некоторые ценности, на которые ориентирует мораль, непосредственно не обусловлены наличным социальным опытом или существующими культурными традициями, и именно в этом смысле мораль трансцендентна.

Здесь мы сталкиваемся с интересными теоретическими вопросами, решение которых пока не вполне ясно. Например: какова природа идеала в нерелигиозных системах морали? Как он формируется, закрепляется и презентуется человеку? Как возможна нерелигиозная этика любви? Для меня этот вопрос тем более актуален, что я считаю принцип любви в смысле любви-агапэ (милосердия, заботы) важнейшим моральным принципом, существенным проявлением морали; при этом я не разделяю христианской моральной философии, в какой бы версии мы ее ни взяли.

Вместе с тем философское понятие морали, формирующееся в Новое время, в процессе секуляризации сознания, секуляризации философии, конструируется как понятие специфицированного, т.е. освобожденного от внешних факторов и характеристик феномена. Начиная с XVIII в. в философии развивается по преимуществу понятие морали «в пределах только разума», говоря известными кантовскими словами. Оно обозначает способ мышления и дей-

ствия, отличающиеся такими характеристиками, как рациональность, универсализуемость, автономия, равенство (так или иначе истолковываемыми) и т.д. Конкретно-религиозные модели морали анализируются и квалифицируются уже с позиций такого философского понятия морали.

Нововременная философская *новация* в сложившемся понятийном синтезе заключалась в представлении о том, как «работают» суждения, мотивы, деяния внутри морали, как устроен этот феномен. Вместе с тем новое представление о морали было соединено с определенным нормативным содержанием, которое не было новационным. Заключенное в идеях примиренности, единения, любви и т.д., оно было воспринято в значительной степени из христианства, а также в части, представленной идеями справедливости, обязанности, права, равенства, достоинства и т.д., – из эллинистической философии. Многие идеи, например свободы, совести, умеренности и др., имели как эллинистические, так и христианские корни. К тому же нельзя забывать, что и христианство уже со времен деятельности первых апостолов развивалось как религия для нового мира – эллинистического.

В обсуждениях по этому вопросу верно указывается, что этика возникает именно как философская этика поначалу в классически античную эпоху; она, как и философия в целом, развивается в оппозиции религиозно-мифологическим представлениям, в процессе переосмысления (как особенно хорошо видно у Платона) традиционных религиозно-мифологических представлений. Но при этом нельзя упускать из виду, что вплоть до Нового времени моральная философия развивалась в непосредственной связи с теологией и на почве христианской этической традиции. Другое дело, что сегодня светские люди, в том числе философы, в силу полученного образования просто не склонны обращать на это внимание.

Впрочем, исторический аргумент здесь вообще не столь важен. Гораздо важнее то, что одним из интеллектуальных и духовных продуктов Века Разума стал образ морали как пространства автономии. Здесь даже недостаточно говорить о внутренней свободе, поскольку внутренняя свобода человека утверждалась уже в раннем христианстве как самим Христом, так и апостолами. В учениях Нового времени мораль – и в метафизической части, и в нормативной – предстает как независимая от религии. Этот образ развивается в философии и затем адаптируется в широких слоях культуры. Один из примеров такого влияния философии на массовое нравственное сознание пред-

ставляет этика категорического императива Канта, для своего времени совершенно вызывающая в сравнении с бытовавшими в то время обычными моральными представлениями, кстати сказать, пиетистски насыщенными.

О.А. Действительно, в Новое время мораль эмансипируется от религии. Но есть мнение, и оно распространено, что именно следствием отчуждения морали от религии стали все те ужасы революций и мировых войн, которые пришлось пережить человечеству за последние два с лишним столетия.

Р.А. Вряд ли это мнение состоятельно: религиозная стадия в развитии человечества – не менее brutalна, чем пострелигиозная, с той лишь разницей, что в прежние времена все кровопролития и жестокости творились во славу Бога, а в новые времена их оправданием становятся по преимуществу идеи прогресса и социального, политического, антропологического совершенства, ради которых не раз приносились в жертву и религия, и церкви, и верующие.

В продолжение нашего обсуждения я бы хотел коснуться и еще одного аспекта соотношения морали и религии. Переплетены они или нет – это одно, а непременно ли религиозна любая мораль – это другое. С этим связан и вопрос, касающийся религии: всякая ли религия моральна? Или такой вопрос даже не предполагается, в том смысле, что религия по определению моральна? Я уверен, что утверждающие религиозность морали и не уделяющие внимания моральности религии имеют в виду определенные виды религии. Очевидно, что при этом не рассматриваются сатанизм и, конечно, какое-нибудь вуду. Наверное, у нас никому, кроме социальных антропологов, нет дела до вуду. А вот информация об активности сект сатанистов, появляющаяся время от времени, может беспокоить и, если не ошибаюсь, деятельность такого рода даже привлекает внимание правоохранительных органов. Считается, что сатанизм как религиозное воззрение и религиозная, ритуальная практика неизбежно ведет к действиям, опасным для общества и личности. Но сами сатанисты считают творимое ими благом; у них наряду с даром прямого обращения ко злу, силам ада и проч., есть своя «философийка» свободы, творчества, личного совершенства, естественного жизнеутверждения и т.д. Можно сказать, что их этические взгляды опосредованы их религиозными взглядами.

Понятно, что утверждающие непременною религиозность морали имеют в виду основные монотеистические религии – религии, содержащие опреде-

ленные этики (в смысле нравственные системы). Для представителя какой-либо конфессии здесь и вопроса нет: говоря «мораль», он имеет в виду конфессионально определенную мораль, для него мораль и на уровне ценностей и предписаний, и на уровне практики, конечно, немислима в отрыве от фундаментальных представлений его конфессии. Часто, рассуждая на эту тему, философы даже не задумываются, какую мораль, в смысле, какую определенную систему ценностей, какую нормативно-этическую программу или какую конфессию они имеют в виду. Когда христианские люди утверждают, что мораль невозможна без религии и вне религии, они имеют в виду христианскую этику. В самом деле, можно ли представить христианскую этику, пусть даже только в ее нормативном аспекте, как внерелигиозную: без эсхатологических ожиданий, без благоговения перед Богом, без любви Бога, без любви к человеку в христиански агапическом смысле, т.е. возможной лишь посредством единства всех в Боге? Иными словами, без этих фундаментальных религиозно-этических убеждений христианская этика, безусловно, не была бы христианской этикой.

А.П. Многие тонкости отступают на задний план, поскольку, как Вы верно отметили, вопрос о соотношении морали и религии в последние годы приобрел особую остроту во многом в связи с введением в программы среднего образования отдельного предмета – основы религиозной культуры и этики. Нто Вы думаете об этом образовательном начинании? По-своему он ведь даже очень новационен.

Р.А. Мне уже приходилось высказываться об этом новом предмете; как и мои коллеги по Институту философии РАН, выступившие с экспертизой по проекту в целом, программе и текстам учебников по отдельным модулям, я выразил к нему негативное отношение. Полагаю, и характер подготовки программы курса и учебных текстов, и то, какие сроки ставились, как проводились экспертиза и апробация текстов учебников и т.д., – все это несло на себе печать меркантильности, в том числе политической. Как я понимаю, новый предмет явился своего рода компромиссом в противостоянии некоторой части общества, ряда политиков и государственных чиновников (пытающихся сохранить, по разным мотивам, отделенность религиозных институтов от государства) и РПЦ, стремящейся расширить за счет государственно-образовательного пространство своей миссионерской деятельности, а также ассоциирующихся по разным мотивам с РПЦ политиков и чиновников. В та-

ком контексте этот вопрос не может не приобрести острые идеологические акценты.

В дискуссиях относительно этого курса нашла отражение серьезная социально-нравственная и политическая озабоченность общества состоянием общественной нравственности. Только неверно думать, что общественная нравственность – результат именно некой воспитательной работы. Не хотел бы быть так понятым, что я недооцениваю нравственное воспитание или отрицаю религиозное образование. Однако убежден, что правильно поставленное этическое просвещение или ценностное образование, проводимое не напрямую, а через преподавание литературы, истории, обществознания, внеклассную воспитательную работу, имело бы гораздо больший эффект. Предметом отдельного образования должны быть не те или иные конфессиональные учения, а знания о религии вообще и основных идеях, образах, ценностях, праздниках и ритуалах ведущих в России конфессий, т.е. это должно быть, строго говоря, популярное религиоведение, имеющее более общую нацеленность на гражданское воспитание, в частности, на формирование толерантности и способности к пониманию иного. Собственно религиозное воспитание (естественно, конфессионально дифференцированное), должно быть выведено за рамки государственного образования; это тем более важно в поликонфессиональной стране, каковой является Россия.

А.П. Вы хотите сказать, что христианское учение в ценностном отношении недостаточно или даже неадекватно?

Р.А. В первую очередь я имею в виду, что Россия – поликонфессиональная страна. Школа как один из наиболее влиятельных институтов социализации подрастающего поколения должна формировать психологические, интеллектуальные, коммуникативно- и социально-практические навыки жизни в поликонфессиональном обществе. Данный предмет, как будто бы демократически предлагающий выбор предпочитаемого модуля (по какой-то конфессии или этике), в действительности привносит идею разделенности людей по важнейшему духовному признаку. Это не может не быть разрушительным для названной социальной и гражданской задачи школы.

Частный и в данном контексте умозрительный вопрос о ценностном составе христианской этики. Полагаю, что в христианской этике, подчеркиваю, в том виде, какой она имеет в Новом Завете (а в православном просвещении в школе в качестве основной литературы рекомендуется именно Священное

Писание), не развита проблематика справедливости, чрезвычайно важная как для общественной морали, так и для морали межличностных отношений. В новозаветной версии христианской этики нет достаточных предпосылок к продуктивной жизнеустроительной деятельности – производительной, предпринимательской, творческой. Известно, что в протестантизме, в первую очередь в лютеранстве, эта лакуна новозаветной христианской этики была компенсирована. В православии эту миссию практически выполнили старообрядцы, однако их духовно-практический опыт, на практике богатый, не нашел полновесного богословского воплощения. Политическими стараниями РПЦ старообрядчество в программу нового школьного предмета не допущено.

А.П. Как то, что Вы говорите о сопредельности морали и религии прослеживается в текстах (или подтекстах), которые Вы анализируете, исследуя источники и происхождение морали, в частности у Гомера и Ахикара? Мне кажется, там религиозная составляющая очень условна.

Р.А. Она для нас условна, потому что при доминирующем опыте восприятия и переживания христианской религиозности мы не воспринимаем другую религиозность. Опять-таки в силу полученного образования мы относимся к нехристианским религиозным образам исключительно как к художественным. Мифология для нас – это особая форма искусства, а не религии. В древнейшей версии «Повести об Ахикаре» богов в самом деле почти нет. Однако в гомеровских поэмах ни одно событие не происходит без участия богов, и при этом мы не воспринимаем поэму как сакральный текст. Но достаточно вчитаться в описываемые события, деяния и мысли гомеровских героев, как станет ясно, что они не менее религиозны, чем персонажи Ветхого Завета (что более полувека назад замечательно продемонстрировал Эрик Доддс в книге «Греки и иррациональное»).

А.П. В какой мере религиозно окрашено то самое рудиментарное нормативное содержание, которое вы выявляете?

Р.А. Это рудиментарное нормативное содержание обнаруживается как таковое мною и таковым является лишь для меня, для решения моих исследовательских задач, в частности реконструкции логики формирования морали. Имея в виду эти задачи, могу сказать, что религиозная окрашенность анализируемого мной материала для меня не значима. Вместе с тем мы не должны забывать, что гомеровские поэмы долгое время были «базовым учебным по-

собием» в классическом греческом образовании – словесном и поэтическом, а во многом и основой гражданского воспитания. О значении гомеровских поэм в античной Греции говорит то, сколь часто Гомер как авторитет подвергался критике древними философами, и, конечно, не как поэт, а как учитель благочестия и добродетели.

А.П. Как в этой перспективе Вы относитесь к идее Анри Бергсона о том, что мораль в том виде, как мы ее знаем, не могла бы возникнуть, не будь каких-то особых форм религиозного опыта. Видите ли Вы такие формы религиозного опыта, которые решающим образом повлияли на становление морали, и готовы ли признать вслед за Бергсоном, что нравственное отношение к другому человеку не могло бы приобрести универсализованные формы, не будучи опосредствованным представлениями о едином божественном начале мира?

Р.А. Я бы с этим согласился, но со следующей оговоркой: религиозный опыт сыграл важную роль в формировании ряда существенных моральных представлений. Упомянувшийся ранее Доддс считал, что религия и мораль исторически имели разные источники: религия выросла из магии, из попыток контролировать отношения с природой, а мораль – из опыта социального взаимодействия. Но таковы именно истоки, в смысле предпосылки, возникновения религии и морали; в процессе дальнейшего развития мораль и религия начинают переплетаться и со временем все более и более. Опыт личностной автономии поначалу возникает на религиозной основе. Исторически религиозный опыт складывается и существует (отчасти это справедливо и сегодня) как важное средство морально-психологического освобождения человека от социального давления. В этом своем выражении религиозный опыт очень важен как духовный опыт (понятно, что я не отождествляю религиозность и духовность), но это одно из обнаружений религиозного опыта. Наверное, противоположным его выражением было то, что давало основание всем свободомыслящим говорить о религии как «опиуме для народа». Здесь мы с другой стороны возвращаемся к вопросу, который спонтанно возник в нашей беседе чуть ранее – о моральности религии.

Что касается универсальности (всеобщности), надо отметить прежде всего, что мораль не сама по себе, в своей целостности универсальна. Таковы отдельные ее компоненты. Мы по инерции говорим об универсальности морали, не отдавая себе отчет, что эта характеристика довольно ограничена. То,

что универсальность – не универсальная (позволю себе такой каламбур) характеристика морали, хорошо показал Гегель в «Феноменологии духа» на примере невсеобщности таких «всеобщих», казалось бы, принципов, как «Следует всегда говорить правду» и «Возлюби ближнего своего, как самого себя».

Деконструируя понятие универсальности (и понимая отличие универсальности от универсализуемости), мы должны для начала разделить универсальность как характеристику определенных моральных форм, таких, например, как некоторые принципы и суждения, и универсализацию каких-то представлений, становящихся моральными в процессе универсализации. Универсальные моральные формы – результат длительного культурно-исторического процесса, они вызревают из ситуативного и партикулярного коммуникативного опыта. Это хорошо видно на материале формирования золотого правила. Формула золотого правила даже в неразвитом виде представляет результат определенного рода обобщения и абстрагирования от конкретности человеческих отношений. Этот процесс абстрагирования, как мы видели, можно отследить на конкретном историческом материале. В этом плане в высшей степени интересна «Повесть об Ахикаре». В одном из эпизодов Повести (этот эпизод встречается уже в древнейшей из известных нам версий Повести, относящейся к V в. до н.э.) мы видим, что универсализация рождается в непосредственной коммуникации – в ситуации, когда один ставит себя на место другого, а другого на место себя. Это мысленная и артикулируемая, но не реальная перемена ролей уже есть выход из коммуникативной локальности. Соотнесение себя с другим, отношение к себе от имени другого, к тому же в соответствии с принципами, пруденциально и прагматически не вписывающимися в конкретную ситуацию – первый, не сразу осознаваемый коммуникативный опыт универсализации. Это происходит благодаря усилию выхода за пределы собственного горизонта, за рамки данной ситуации, возможно даже преодоления инерции традиции. При этом интересно отметить вот что: сопоставительный анализ разнесенных на тысячу лет версий Повести показывает, что Ахикар в драматический момент своей жизни, склоняя другого к нарушению приказа царя, апеллирует к некоему надситуативному принципу. В исторически поздней версии – это милосердие Бога. Мы можем сказать, что Божество – важный фактор универсализации, без божественного начала вроде бы невозможно прорваться за рамки ситуативности, локальности, партикулярности. Однако в исторически

древней версии в этой же самой ситуации Ахикар апеллирует не к богам, а к милосердию царя. Конечно, ассирийский царь богоподобен, его власть божественна, и все же это не бог. К тому же Ахикар апеллирует не только к милосердию верховного существа – Бога или царя, он апеллирует еще к своему опыту, своим деяниям, совершенным в прошлом, и они оказываются важным аргументом, в общем тоже задаваемым извне данной ситуации.

Я уже отмечал, что как моралист Ахикар тотально пруденциален; его этика – это этика благоразумия. После Канта благоразумие принято рассматривать как низшую форму морали, у Канта это и вовсе неморальная форма мышления (мотивации, поведения). Между тем непредвзятый анализ благоразумия показывает, что это, несомненно, морально сопряженное мышление. Сопряженность обеспечивается тем, что принцип благоразумия предполагает и повелевает преодоление преходящего понимания блага как здесь-и-теперь блага, как моего блага, конечного блага. Пруденциальный аргумент направляет на некое неколебимое, не зависящее от преходящих обстоятельств благо, на своего рода конечное благо, такое благо, обладателю которого можно предстать пред очами царя (и Бога). Здесь мы тоже имеем своего рода универсализацию, возвышение над конкретным и партикулярным. Как мы видим из Повести, это «высшее благо» или, скажем так, благо более общего уровня, чем здесь-и-теперь благо, всегда соотносится с благом других людей или во всяком случае опосредствовано отношениями с другими людьми, хотя в рамках пруденциального мышления другой, как правило, оказывается средством обеспечения собственного блага в высшем смысле этого слова. Это – способ мышления, которое уже содержит определенные элементы универсализации. В какой-то момент в Повести моралистическое рассуждение перестраивается: соотнесение с другим(и) и конечное благо оказываются взаимопосредованными, так что забота о благе другого выступает как ценность сама по себе, но это ценность, которая соотнесена с моим собственным благом. По сюжету Повести видно, что забота о благе другого может выступать как ценность сама по себе. Обратим внимание, что в поздней версии Повести Ахикар, призывая другого нарушить приказ царя, апеллирует к Богу. В древнейшей версии он апеллирует к милосердию самого царя, т.е. царь там выступает в двух ипостасях – царя, бездумно отдающего несправедливые приказы, и царя милосердного и вдумчивого; приказ царя воспринимается как что-то, социально контекстуализированное, а его милосердие воспринимается как трансцендентное. И там, и там обоснование непрагматичного действия

обеспечивается апелляцией к абсолюту. Для нас природа этих абсолютов различна, а каково было религиозно-нормативное мышление в VII в. до н.э., мы с определенностью не знаем. Возьмем позднюю версию, в которой Ахикар апеллирует к Богу. Это – апелляция к абсолюту, это придание своей просьбе (связанной с нарушением приказа царя, т.е. смертельным преступлением) особой убедительности и веса. Но универсализация суждения происходит не за счет обращения к авторитету, а за счет выхода за рамки Я, за счет понимания Я в соотнесенности с Ты, за счет предпочтения некоего надличного блага благу личному. Материал Повести показывает, что в нормативном мышлении исторически происходят изменения в понимании конечной ценностной и императивной инстанции – от имманентного авторитета к трансцендентному. Но само по себе признание кого-то, находящегося вне ситуации оценки, в качестве авторитета предполагает того, кто выражает это признание, причем выражает от своего имени, понимая необходимость убедительности. Исторически существенно позже такой конечной ценностной инстанцией становится личность, которая в этой своей функции принимает на себя характеристики трансцендентности, что Кант своеобразно выразил в образе гражданства в умопостигаемом, т.е. надэмпирическом, надситуативном мире.

Роль этики в жизни общества

А.П. От морали мы переходим к этике как к теории, как к исследовательской сфере. Какая роль у этики и у того, кто ею занимается, по отношению к нравственной практике? Ради чего этик делает то, что он делает? Какое это отношение имеет к практической сфере?

Р.А. Мне кажется, нет однозначного ответа на этот вопрос. Мы же понимаем, что этика неоднородна и ее дифференциация резко усилилась с развитием прикладных этик. Прикладные этики имеют сильное влияние на соответствующие области общественной практики. Влияние философской и нормативной этики, по-видимому, опосредованное. Когда философ, исследующий мораль, претендует воздействовать на нравственную практику, он, как мне кажется, примеряет на себя какую-то другую роль. Другое дело, что было бы хорошо, если этика как моральная философия была внимательнее к практике, моральному языку, к тому, как используются моральные категории в публичной речи. Мы знаем на примере известных моральных философов даже

последнего полувека, как и в чем такая внимательность проявляется, как возникающие в общественном мнении проблемы осмыслиются теоретиками с помощью инструментов, выработанных ими для решения философских задач, хотя в своих философских работах они, как правило, не проявляли интереса к практическим нравственным вопросам.

А.П. Насколько существенно и действенно влияние на практику ее философско-этического осмысления?

Р.А. Не думаю, что здесь есть какая-то закономерность. Действенность зависит от множества факторов – от личности философа, дискурсивной ситуации в обществе, открытости и гибкости общественного мнения, интеллектуальной и гуманитарной вменяемости СМИ и т.д. Когда философ выступает публично (я имею в виду его активность не как ученого, а как публициста, общественного деятеля), он оказывает влияние не на саму практику, а на общественный дискурс, на других участников дискурса, отдельные из которых могут быть чувствительны к философским высказываниям и восприимчивы к философскому анализу. Восприняв философские идеи, аргументы, интерпретации, они могут транслировать идеи философа, адаптируя их к потребностям и возможностям агентов частных общественных практик.

А.П. Может ли специалист по этике выступать в роли эксперта?

Р.А. Экспертная деятельность все-таки отличается от деятельности исследователя, создателя научных текстов, преподавателя. Мы убеждаемся на собственном опыте, что кто-то из исследователей и преподавателей может выступать в роли эксперта, а кому-то это не интересно. Очень важно, чтобы в обществе была потребность в этической экспертизе, понимание ее важности. Не исключаю, что именно специалисты по этике должны каким-то образом формировать эту потребность, в частности инициативно выступая со своими экспертными оценками в СМИ.

А.П. Вы являлись экспертом комиссии ЮНЕСКО. Чувствовали ли Вы себя таким же экспертом, как, предположим, представители технических специальностей, социологи, политологи?

Р.А. К сожалению, ничего не знаю о том, что и как чувствуют в качестве экспертов социологи, политологи или технологи. Я был членом Комиссии по этике научных знаний и технологии ЮНЕСКО (и продолжаю им оставаться, так сказать, в заочном качестве, буквально, *corresponding-member*). В комис-

сию, состоящую из двух десятков членов, входили при постоянной ротации три-четыре философа, из них два-три – специалиста по этике, причем, кажется, я один был моральным философом, другие были специалистами в области прикладной этики. В этом своем качестве я выступил экспертом, в смысле знатоком моральной философии. Мне довелось активно работать в двух экспертных группах. Например, при подготовке доклада об этических аспектах изменения климата я исходя из опыта своих философских исследований морали сформулировал некоторые позиции, а именно: общие позиции относительно того, что такое моральные ценности, как они претворяются в требования, какое это имеет значение, какую роль это может играть в анализе проблематики изменения климата.

А.П. Что выступает в качестве основы деятельности этика-эксперта? Ведь есть, скажем так, общераспространенные моральные убеждения, и эксперт может отталкиваться от них, проводя техническую работу по их приспособлению к какой-то частной проблематике. Есть собственно философские моральные доктрины, которые представляют собой иное, и он может отталкиваться от них.

Р.А. Экспертиза – это ответ на запрос. Запрос может исходить от общества, от каких-то групп интересов, от компаний, от государственных органов. Экспертиза проводится под определенные задачи. Это могут быть задачи критического анализа программного политического документа, разных его аспектов – концепции, аргументации, языка или некоего идейного замысла, или результатов мониторинга последствий некой политики или акций и т.д. Так что здесь нет какой-то универсальной позиции эксперта или единой стратегии, кроме того, что эксперт должен сохранять свою независимую позицию и быть верным профессиональному кодексу чести. Основой деятельности эксперта являются его эрудиция, компетенция, опыт, в том числе опыт экспертной деятельности.

А.П. Предметом экспертизы могут быть разные проблемы. Одно дело проблемы, связанные, к примеру, с изменением климата, и другое – проблемы, связанные, скажем, с острым столкновением систем ценностей или отдельных ценностей, за которыми стоят те или иные общественные группы. Что здесь может сделать этик-эксперт? Так, в 1993 г. в США была принята поправка к конституции одного из штатов. Поправка касалась вопросов отношения общества к гомосексуальности и в последующем обсуждалась в суде. Суд привлек в качестве экспертов именитых моральных философов, знатоков

именно моральной философии – Джона Финниса и Марту Нассбаум. Им предстояло ответить на вопросы о нормативных критериях оценки гомосексуальности. В какой мере принятый ими мандат был этически оправдан?

Р.А. У меня нет ни малейшего сомнения в том, что если эти именитые философы приняли приглашение, взятая ими на себя роль была этически оправдана. Я не совсем уверен, в каком качестве они выступали в суде. Понятно, что в качестве экспертов, но как моральные философы или как ответственные, образованные и обеспокоенные общественными проблемами граждане. Может быть, и в том, и в другом. В любом случае их пригласили туда не просто как моральных философов, а их пригласили как Марту Нассбаум и Джона Финниса, т.е. авторитетных и ответственных ученых.

А.П. Нассбаум говорила, что к данной практике никаких моральных претензий быть не может, что в истории человечества не существовало устойчивого этического предубеждения против гомосексуализма, а Финнис утверждал, что у нас есть масса оснований для того, чтобы считать гомосексуализм сомнительным в нравственном отношении явлением, и существовавшее в истории к нему отношение только подтверждает такие сомнения.

Р.А. Я думаю, что их экспертиза могла быть неудовлетворительной лишь потому, что моральная философия не готова к исчерпывающему прояснению такого рода вопросов. Поэтому я и задался вопросом, в каком качестве они выступали на суде – в качестве моральных философов или в качестве граждански ответственных интеллектуалов...

О.А. Проблема соотношения философии и практики гораздо специфичнее обнаруживается внутри самой этики – в соотношении философской этики и прикладной этики. Я знаю, Вы считаете, что прикладная этика и философская связаны между собой, и если прикладная этика не опирается на философскую непосредственно, то во всяком случае пользуется общими этическими категориями, выработанными в философской этике. В то же время прикладная этика, решая свои частные задачи, оказывает «обратное» влияние на моральную философию, в том числе на философское представление о морали. Как Вы думаете, существуют ли пределы для такого влияния и нет ли опасности, что развитие прикладной этики, сконцентрированной на довольно частных проблемах в конкретных практических областях, может привести к размыванию критериев морали?

Р.А. Мне тоже приходилось сталкиваться с такими опасениями. Хотелось бы понять хотя бы в общих чертах, в чем может быть опасность. Вы чувствуете такую опасность? Мне кажется, прикладная этика иногда демонизируется, иногда карикатуризуется философскими этиками. Мне уже приходилось высказывать предположение, что их предубежденность в отношении прикладной этики может быть обусловлена сохраняющимися в силе позициями этического абсолютизма, располагающего его приверженцев к нормативной однозначности и одновременной нечувствительности к реальному моральному опыту. К сожалению, это мое впечатление никем не было прокомментировано, не было подвергнуто сомнению. Но и я не нашел пока никаких поводов от него отказаться.

С последней трети XX в. мы являемся свидетелями взрыва этико-прикладных исследований, разработок, образовательных программ, публикаций, специальных изданий. Прикладные этики стали востребованы в высших учебных заведениях, в которых дается специальное образование; при этом совершенно очевидно, что общественная потребность в специалистах по прикладной этике пока не может быть удовлетворена в полной мере. К тому же этико-прикладная тематика заявлена приоритетной многими фондами, финансирующими исследовательские проекты, в мире проходит масса конференций, а прикладная этика стала своего рода модным веянием. В нее устремилось много людей со специальным, часто техническим образованием, и имеющих довольно слабые представления об этике как таковой. Во всем мире проблема кадров в этой области стоит очень остро. Впрочем, я не склонен драматизировать ситуацию. Кадры – дело наживное.

Гораздо более серьезная проблема в том, что прикладная этика из-за того, что в ней участвуют те, кто недостаточно образован в области философии и этики, оказывается не созвучна философской этике. По этому поводу я думаю, что ответственность за созвучия, т.е. за налаживание и сохранение связей между философской и прикладной этикой должны взять на себя именно философы. Союз философских и прикладных этиков очень важен. У философов нет средств для непосредственного выхода на общественную практику, на процессы, обеспечивающие принятие решений и т.д., а у прикладных этиков в силу специфики их занятий такие возможности есть, они этим занимаются, они это знают. При этом мы должны понимать, что прикладная этика внутри себя содержит и теоретическую часть, и нормативную. Это теория другого уровня по сравнению с философской этикой, но это именно

теория. В нашей литературе остается доминирующим представление о прикладной этике как о своего рода практике. Может быть, поэтому философы видят в прикладной этике опасность для этики, полагая, что практика претендует на теорию? Практика – это предмет изучения прикладной этики, и это та практика, которую философская этика не может изучать в силу особенностей своей методологии и имеющихся у нее теоретических средств. Поэтому я считаю, что этико-прикладные исследования являются важным ресурсом философской этики.

О.А. Верно ли мое впечатление, что прикладная этика начинает развиваться как некоторая реакция на то, что аналитическая этика зашла в тупик?

А.П. Скорее, это была реакция на то, что аналитическая этика в том виде, в каком она существовала, не могла дать ответы на вопросы, с которыми к ней обращалось общество.

Р.А. Да, прикладная этика развивается в ответ на общественные озабоченности и беспокойства. Например, можно проследить, как возникает экологическая этика в ответ на те проблемы, которые обнаруживаются в отношениях с природой, а именно, в деле сбережения лесов. Этика науки и биоэтика начинают особенно активно развиваться в ответ на осознание трагической практики в научных исследованиях и экспериментах над людьми, проводившихся в гитлеровском рейхе. Один из малых Нюрнбергских процессов был посвящен именно преступлениям такого рода, и решения суда обнажили этико-нормативную, а не только юридическую необеспеченность в этой области. Этика войны актуализируется в ответ на вызовы общественного движения против войны США во Вьетнаме. Аналогичным образом обстоят дела с другими прикладными этиками. Хотя они не всегда вырастали из каких-то конкретных случаев или обстоятельств общественной жизни, их возникновение предопределялось осознанием в обществе каких-то острых, вызывающих беспокойство и тревогу проблем. Часто, хотя и не всегда, именно философы и именно моральные философы брались за осмысление и анализ тревожащих общество проблем, последующих исследований и разработок.

О.А., А.П. Рубен Грантович, большое спасибо за интересную беседу!