

Российская Академия Наук
Институт философии

ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ

Москва
2000

Содержание

Предисловие	3
<i>А.А.Гусейнов</i>	
Этика и мораль в современном мире	4
МОРАЛЬ И КУЛЬТУРНО-ФИЛОСОФСКИЕ ТРАДИЦИИ	
<i>Г.А.Ткаченко</i>	
Формирование этических идей в Китае	16
<i>В.К.Шохин</i>	
Нравственное и этическое в индийских мировоззренческих текстах	32
<i>А.В.Смирнов</i>	
Нравственная природа человека: арабо-мусульманская традиция	46
<i>А.Л.Доброхотов</i>	
Эпохи европейского нравственного самосознания	70
<i>П.П.Гайденко</i>	
Нравственная природа человека в европейской традиции XIX–XX вв.	88
<i>В.Н.Назаров</i>	
Опыт хронологии русской этики XX в.: первый период (1900–1922)	107
МОРАЛЬНАЯ ТЕОРИЯ	
<i>Л.В.Максимов</i>	
Этический объективизм: основные концепции и подходы	132
<i>А.И.Бродский</i>	
Нормативная этика: от объективизма к конструктивизму	148
<i>А.В.Прокофьев</i>	
Нравственность и свобода воли (Кант – Шопенгауэр – Фейербах)	159
<i>Р.Г.Апресян</i>	
От «дружбы» и «любви» – к «морали»: об одном сюжете в истории идей	182
<i>О.В.Артемова</i>	
Этика заботы: феминистская альтернатива классической философии	195

Р.Г. Апресян

От «дружбы» и «любви» — к «морали»: об одном сюжете в истории идей

В становлении и эволюции философских понятий мы несомненно имеем дело с *межпонятийной миграцией идей*. Знание существует в различных формах; одной из ее простых форм является идея. Концептуализация знания осуществляется посредством конструирования (подбора) ансамблей идей — обоснованных ансамблей идей. Инструментом концептуализации являются понятия¹.

В данной статье я предполагаю показать, что при формировании понятия «мораль» в нем оказались ассимилированными идеи, выработанные прежде в рамках понятия «дружба», а также «любовь» в тех особенных, терминологически соответствующим образом оформлявшихся коннотациях этого знакомого нам как семантически-синтетического слова, которые не сводятся к представлениям о чувственной любви. Речь идет о том, что идейное содержание понятий дружбы (греч. *φιλία* — любовь-дружба), а также «платонической любви» (как она представлена у Платона и платоников, вплоть до поздних) переливается в новоевропейское понятие морали.

Какое понятие морали?

Этот показ отчасти затрудняется тем, что при достаточной однозначности, если не сказать «законсервированности», *философского* понятия дружбы философское понятие морали отнюдь не очевидно. В текущей литературе циркулируют различные, хотя далеко не всегда радикально различные, понятия морали. Объяснение морали не входит в задачу данной статьи², и я лишь укажу, что под моралью понимается совокупность ценностей и норм,

ориентирующих человека на идеал единения, можно уточнить, *духовно возвышенный идеал свободного единения*. Широкий историко-философский материал свидетельствует о том, что этот образ — образ единения — является существенным во всех известных нам развитых культурах; он является центральным и проходит через всю историю европейской культуры. Этот образ непосредственно ассоциирован с темами и проблемами, которые мы воспринимаем как относящиеся к предмету морали. Это обнаруживается в историко-философском опыте: все начинания позитивно осмыслить мораль (а не подвергнуть критике нравы) приводили к тому комплексу идей, который отражает основанную на высших духовных принципах человеческую общность, межличностное единение и, шире, единение человека с миром, Богом, Природой, а также пути и условия осуществления этого единения.

Другое дело, как это отражалось в самом понятии «мораль». Но требует прояснения и вопрос, в каких терминах выражалось то содержание, которое в современном языке *может быть* охвачено термином «мораль». Терминологически адекватное³ понятие «мораль» формируется в философском размышлении относительно поздно — в процессе, во-первых, обобщения тех сторон человеческой жизни, которые обозначались словами «благо (добро) и зло», «добродетель и порок», «справедливость и равенство», «правильное и неправильное», а также «склад характера», «нормы и принципы поведения», «достоинство» и т.д., и, во-вторых, соотнесения их с должным и самым лучшим, т.е. совершенным.

Кажется, для многих занимающихся этикой это просто очевидно. Но одновременно трудно освободиться от впечатления, что многие же не придают никакого значения тому, что в знакомом нам виде (с знакомым нам содержанием) понятие «мораль» фактически *не известно* вплоть до новоевропейского обновления философии как знания дифференцирующегося и специализирующегося. Это при том, что само латинское слово «moralitas», образованное на основе сконструированного Цицероном слова «moralis», аналогичного аристотелевскому «этикос», встречается уже в работах св.Амвросия, а это — IV в. Но еще предстоит подвергнуть современной реконструкции тексты и Цицерона, и Амвросия с тем, чтобы понять, что они и многие мыслители после них имели в виду, говоря о морали.

Формирование новоевропейского понятия «мораль» заняло, может быть, более ста лет. И это проходило именно в XVII—XIX вв. Несомненен вклад кембриджских платоников (Р.Кадворта, Г.Мо-

ра), английских сентименталистов (Шефтсбери, Ф.Хатчесона) и интеллектуалистов (Р.Прайса), впервые заговоривших о специфичности познавательных способностей человека, направленных на восприятие моральных (душевных) предметов. Характерно движение внутри сентиментализма, от Шефтсбери к Хатчесону: от многих нравственных чувств, среди которых было и моральное чувство (Шефтсбери) — к моральному чувству как доминирующей моральной способности вообще (Хатчесон). Но и здесь еще нет специфического понятия «мораль». У Р.Прайса современным русским словом «мораль» можно было бы переводить термин «rectitude» (честность, прямота, правота, правильность). Этот термин определенно релевантен латинскому термину «*honestum*», которое, по существу, ввел в оборот морально-философского рассуждения Цицерон, подобрав, таким образом, аналог греческому понятию «калокагатия» («благолепие»). Во всех этих теоретических опытах были созданы условия для того, чтобы произвести тот концептуальный синтез, в результате которого и появляется термин «мораль» в более менее знакомом нам значении. По-видимому, это происходит лишь в середине XVIII в. и, по-видимому, благодаря именно Д.Юму. И то, при сохраняющемся доминировании психологизма у Юма, как и у его последователя в области моральной философии А.Смита, мораль предстает главным образом как способность, как факт индивидуального морального сознания.

Этот психологизм, как известно, решительно преодолевается И.Кантом. Но Кант почти не пользуется понятием «мораль». Он еще употребляет другой термин — *Sitten* (нравы). Одно из центральных этических произведений Канта, которое всем нам долгое время было знакомо как «Основы метафизики нравственности», в новом издании, перевод для которого был сделан А.К.Судаковым, называется «Основоположения к метафизике нравов»⁴. А «Метафизика нравов» делится на два раздела: «Метафизические начала учения о праве» и «Метафизические начала учения о добродетели»; не морали (нравственности), а именно добродетели. Но вспомним, о чем Кант говорит в этом разделе: это гораздо шире того, что мы привыкли числить по рубрике добродетели. Строго говоря, Кант говорит о том, что мы сегодня называем моралью, в терминах практического разума, долга, категорического императива. Сам же термин «мораль» Кант использует, судя по контексту, в аристотелевском значении слова «этика» — для обозначения конкретной области знания, предметно определенных рассуждений.

Понятие морали как совокупности надличных и социально зафиксированных норм окончательно складывается в утилитаризме — у Дж.С.Милля и после него входит в обиход специальных морально-философских рассуждений, сохраняя при этом концептуальную расплывчатость границ.

Итак, как было сказано, понятие морали формируется в порядке обобщения тех сторон человеческой жизни, которые обозначались словами «благо (добро) и зло», «добродетель и порок», «справедливость и своенравность» и т.д. Но это не совсем точно и этого недостаточно. Понятие морали формулируется и как обобщение идейных исканий, направленных на осмысление совершенства, чистоты и прозрачности в человеческих отношениях и — можно добавить — путей обретения этого совершенства (одним из условий является сам человек). В связи с этим встают вопросы о том, какие способности необходимы человеку для освоения блага, добродетели, справедливости и т.д. и каковы надперсональные формы воплощения блага, добродетели, справедливости и т.д.⁵

Понятия дружбы и любви

Источник предложенного образа морали как будто бы очевиден — это христианский этический идеал, в императивной форме выраженный в *заповеди любви* — любви-ἀγάπη. Распространенной является точка зрения, согласно которой античность вплоть до поздних стоиков не знает ничего подобного заповеди любви. С этим ассоциировано (и ассоциируется) мнение о том, что античная этика — это по преимуществу социальная этика справедливости; что ей достаточно справедливости и что она не проявляет особого внимания к человечности. Античная этика действительно по преимуществу — этика справедливости. И как таковая античная этика была социальной, социально ориентированной этикой. Однако в этой своей определенности этика была обусловлена характером самой социальности в эпоху классической античности. Это социальность, утверждавшая себя в противостоянии роду, индивидуальному своеволию, тираническому произволу. В этих условиях человечность может мыслиться как главным образом законосообразность, т.е. в социально predetermined формах поведения. Между тем законосообразностью не исчерпывается пространство императивности в классическую античность.

Является несомненным историко-идейным фактом то, что и платоновская любовь-эрос, и аристотелевская любовь-филия несут в себе важное императивно-ценностное содержание, прямо открывающее перспективу к формуле любви-агапэ. Стало общим местом любое рассуждение о любви, и не только популярное, начинать с описания *различий* между этими древними понятиями любви. Но это те самые различия, которые опосредованны принципиальной общностью.

По Ямвлиху Халкидскому, словом «дружба-филия» мы обязаны Пифагору. Пифагор дружбой называл *единение* всего со всем, в том числе человека с человеком. Дружба – универсальная соединительная сила в Космосе. В чем-то аналогично пифагоровской дружбе конфуцианское *жэнь* (человечность): это то свойство человеческой природы, благодаря которому человек оказывается связанным со всем – с людьми, с животными, с природой. В формуле единства небес, земли и человека В.С.Соловьев усматривал всеобъемлющую истину.

Известно платоновское определение любви как «жажды целостности и стремления к ней», даваемое в «Пире» (193а) устами Аристофана, предвосхищающего этой формулой свой миф об андрогинности перволюдей. В любви каждый находит свое неповторимое другое Я, в соединении с которым обретается гармония. Ксенофоновский Сократ, озабоченный необходимостью строгого отличия духовной любви от любви чувственной, указывает: именно при духовной любви «люди взаимно любят друг друга», смотрят «один на другого с удовольствием», разговаривают с благожелательностью, оказывают «доверие друг другу» и заботятся «друг о друге» и т.д. (Мет, 8, 17-19).

В любви человек приобщается к Благу, Космосу, вечности. Рассуждая об Эросе, Платон выстраивает в «Пире» иерархию красоты, в контексте которой проясняется смысл «платонической любви» как устремленности к возвышенному и прекрасному. И платоновский Сократ (в «Федре»), и ксенофоновский (в «Пире») последовательно проводят мысль, что особенности любви конкретного влюбленного обнаруживаются не в том, что он чувствует, а в том, как он относится к возлюбленному и какие ответные чувства вызывает. Эрос предстает фундаментальной познавательной и творческой силой. В любви к другому человек утверждается, он обновляет себя через другого, перерождается и обретает бессмертие.

Итак, за платоновским учением о возвышенной любви-эросе просматривается определенная этическая парадигма, которую отношением к высшему определено и опосредствовано отноше-

ние к «ближнему». Эту парадигму можно назвать *симпатически-перфекционистской*. Эта же парадигма этики — в учении о любви-дружбе Аристотеля. Учению о дружбе принадлежит важное место в структуре аристотелевской «Этики». Она начинается с учения о высшем благе, затем продолжается рассуждением о том, каким должен быть человек, чтобы соответствовать высшему благу, затем — рассуждением о том, как человек должен относиться к самому себе, далее — о том, как человек должен относиться к другим людям (и таково учение о дружбе), а в завершение разъясняется каким будет блаженство такого, т.е. добродетельного, воздержного и дружелюбного, человека.

Сущностное содержание дружбы, содержание дружбы в собственном смысле слова заключается в особенных — добродетельных и нравственно-прекрасных — отношениях. Дружба в узком смысле слова это по сути дела именно те отношения, в которых человек последовательно и до конца проявляет себя как добродетельный. Что это за отношения? В дружбе люди благодетельствуют друг другу; и наоборот, люди благодетельствуют преимущественно друзьям. Друг представляет для друга ценность сам по себе. Друзья проводят время совместно или живут сообща. Друзья «наслаждаются взаимным общением» (EN, 1158a, 1). Они схожи во всем и делят друг с другом горе и радости⁶. Друзей отличает единомыслие, которое проявляется также в поступках. Поскольку к другу относятся, как к самому себе, то друг, считает Аристотель, неявно развивающий важный мотив, заданный в платоновском «Пире» речью Аристофана учением о том, что в любви каждый стремится найти свою исконную половину, — это другое Я. При всей разноплановости характеристик дружбы наиболее важной, по Аристотелю, является та, что в дружбе человек желает другому блага ради него самого (EN, 1155b, 33), старается по мере сил, не думая о себе, содействовать этому благу (Reth, 1380b, 35), и к другу «относится, как к самому себе» (EN, 1166a, 32).

Очевидно, что и по содержанию, и даже по форме аристотелевская «формула» дружбы весьма близка заповеди любви (в «Риторике» тема дружбы непосредственно следует за темой милости-ности и предшествует теме благоденствия), правда, в ее ветхозаветном содержании: дружеское расположение (или, что то же, любовь — *φιλῆν*) считается распространенным только на реально и потенциально близких, но среди таковых упоминаются среди прочих и те, кто *не помнит обид* и всегда готов к примирению.

В дальнейшем развитии философского учения о дружбе концентрация сугубо этических характеристик сохраняется в полной мере. Так, по Эпикуру, при том, что дружба является неизменным условием счастья и одним из фундаментальных оснований блаженной жизни мудреца, она — то, что желанно ради себя самого. И согласно стоикам, дружба — это форма отношений, покоящихся на свободе воли и добродетели. Сказать о ком-то, что они друзья, отмечал Эпиктет, значит указать на то, что они — честные и справедливые. Способны ли те, кто вместе, к дружбе или нет, зависит от того, в чем они полагают себя и свою пользу — в свободе воли, в себе или вовне. Дружба автономна: сопутствуя родственным, семейным отношениям или соработничеству, она от них не зависит, ибо не родственность или соработничество отличают дружбу, честность, совесть и преданность прекрасному (Diss. II, 22, 30). Выявленное Аристотелем качество дружбы: к другу относится, как к самому себе, сохраняется в стоицизме, но у Сенеки оно специфицировано в связи с доверием: друга следует принимать всей душой и доверять ему как самому себе (Epist. III, 2).

Цицерон указывает на то, что дружба — это естественное и спонтанное отношение и не обусловлено насущными потребностями: к другу стремятся из приязни⁷, нежели из стремления к удовольствию или пользе. Для Цицерона дружба интересна не как идеальный союз, свойственный мудрецам (как это было у Аристотеля и стоиков), а как реальное отношение, возможное, однако, только среди людей честных, доблестных, верных и стойких (De amic. VI, 20; XVII, 65). Но так же, как Аристотель, Цицерон описывает дружбу как совершенное и нравственно-прекрасное отношение. «Первый закон дружбы», по Цицерону, состоит в том, чтобы просить друзей только о нравственно-прекрасном и делать друзьям нравственно-прекрасное, не дожидаясь их просьб. Цицерон по существу воспроизводит положение Аристотеля о том, что к другу следует относиться, как к самому себе, т.е. любовно, бескорыстно и безусловно; так что истинный друг — это как бы второе Я (XXI, 80). Дружба основывается на согласии и взаимной благожелательности. Среди «правил дружбы», которые формулирует Цицерон, такие, как быть искренним, доверять, быть равным с нижестоящими по положению или возрасту, благотворительствовать, быть сдержанным и воздерживаться от ссор, в разрыве сохранять достоинство и т.д.

Понятно поэтому, что в античной философии понятие дружбы конституируется на основе последовательного вычленения дружбы в строгом смысле слова из массы различных форм поло-

жительных связей между людьми и ее противопоставления отношениям, основанным на прихоти, вождлении, корысти и тщеславии. Эта же схема воспроизводится при анализе дружбы в моралистике позднего Возрождения. М.Монтень, последовательно отличая дружбу от отношений родителей и детей, от любви к женщине и любви к мальчикам, а также от расхожего понимания дружбы как близкого знакомства или полезной связи, – создает образ совершенной дружбы как такого рода общения, в котором нет никаких иных расчетов и соображений, кроме самой дружбы и происходит «полное и окончательное слияние воли обоих друзей». Так что «благоденствие, обязательство, признательность, просьба, благодарность» и т.д. как отношения, связывающие разделенных людей, не имеют какой-либо ценности. В дружбе все душевные побуждения человека чисты и безупречны (Опыты, XXVIII).

Христианская концепция любви, как она была выражена в Новом Завете, соединяя иудаистскую и античную традиции, выдвигает на первый план в понимании любви самопожертвование, заботу, дарение. Забота, рождаемая платоновским эросом или аристотелевской филией, обуславливалась особенным отношением к данному конкретному человеку, ставшему благодаря своей красоте возлюбленным. Христианская же милосердная (агапическая) любовь не является следствием личной симпатии или восхищения другим. В ней актуализируется доброта человека, потенциально содержащаяся в нем и до встречи с данным конкретным человеком; при этом в изначальной любви к ближнему любимым оказывается именно ближний с его конкретными заботами и проблемами. Поэтому христианская любовь к ближнему в принципе исключает ненависть: невозможно любить одного и ненавидеть другого. Наиболее существенным в христианском понимании любви было то, что она включала в себя также и прощение, и любовь к врагам.

В христианском понимании любви-агапэ так же, как и в платоновском понимании любви-эроса, соединяются отношение к высшему и отношение к ближнему. Однако античная «симпатически-перфекционистская» парадигма этики развивается в «перфекционистски-альтруистическую»; впрочем, ее зачатки прослеживаются уже в аристотелевском учении о дружбе. Если «таинство любви» в платоновском «Пире» заключалось в том, что благодаря эросу человек может взойти по иерархии красоты и совершенства от низшего (любовь к единичному прекрасному телу)

к высшему (любовь к высшему благу), то в христианстве любовь к Богу предопределяет и по меньшей мере опосредует любовь к ближнему.

Одновременно происходит, если так можно сказать, этизация любви-агапэ. Ведь эрос античности не просто трансформируется в агапэ христианства. Существенное изменение происходит и в модальности любви. Правда, Сократ у Платона и Ксенофонта лишь внешне не претендует на большее, чем описание любви. Уже акцентированное различие между Афродитой земной (простонародной) и Афродитой небесной, обыгрываемое и Платоном, и Ксенофонтом (а в дальнейшем и неоплатониками), указывает, что не вся та любовь достойна, что люди считают любовью: есть любовь прекрасная (к душе, к вечному, к бессмертию, к Богу), и как таковая она — должная. Таким образом, в античных теориях любви в известном смысле содержится «этика любви». Христианская теория любви изначально оформляется как этика. Христианство явно и настойчиво предписывает любовь. Агапэ (*caritas*) становится фундаментальным принципом христианской этики.

Трансформации в этике

Это изменение «этического статуса» любви, т.е. места и роли концепта любви в этике стимулировало изменения и внутри более широкого этического знания. И в платонизме, и в особенности в неоплатонизме любовь-эрос рассматривалась как мощная познавательная и творческая сила. Августин воспринимает эту традицию понимания эроса как мистической способности познания: это не познание разумом; это познание *сердцем*. Но он соединяет эту традицию с учением о любви-агапэ. Фактически отсюда берет начало богатая в европейской истории мысли традиция *философии сердца*⁸. Августин воспринимает также античное дифференцированное понимание любви как любви небесной (*caritas*), любви земной (*concupiscentia*). *Caritas* выражается в стремлении души к наслаждению Богом *ради него самого*; *concupiscentia*, или вожделение — в стремлении наслаждаться собой и близкими как таковыми, т.е. независимо от заповедей Бога.

Фома Аквинский в трактовке любви почти полностью следует Аристотелю: в любви всегда воплощается желание блага; отношение к чему-то как к благу и есть отношение любви; стремление к высшему благу выражается в любви к Богу. На основе этого в

философском осмыслении любви проясняется разнообразие императивно-мотивационных и ценностных оснований самоопределения личности. Бернард Клервосский проводит уже более тонкую дифференциацию разновидностей любви. Небесная и земная любовь — это не просто любовь к Богу и любовь к самому себе: любовь к самому себе может проистекать из себялюбия как такового или же вдохновляться исключительно любовью Бога к человеку. Бернард различает любовь к самому себе; себялюбивую любовь к Богу; и любовь к Богу, которая может быть из себялюбия, а может и сочетать в себе себялюбие со стремлением к Богу ради него самого. Эгоизм и милосердие предстают укорененными в одном и том же источнике; милосердие есть результат очищения любви от всех форм эгоизма.

В эпоху Возрождения тематика любви расщепляется и развивается в духе либо неоплатонистски-мистического, либо гедонистического эротизма. Эта расщепленность любовной тематики сохраняется и в философии Нового времени. Благодаря первой тенденции в понимании любви, поддержанной, в частности, М.Фичино, Дж.Бруно, Б.Паскалем, идеи, наработанные в философии эроса, были транслированы в философию морали. Так Б.Паскаль (вслед за Бруно и, прежде, Августином), считая любовь движущей силой познания, рассматривал «логику сердца» в качестве основы истины; именно в любви человек восходит к высшим формам познания — познанию Бога. Уже в этическом сентиментализме сердце как моральное чувство (у Шефтсбери и Хатчесона) или совесть (у Дж.Батлера) рассматривалось как главная способность в моральном познании.

В рационализме, наоборот, познавательная функция любви дезавуируется и, как следствие, любовь вытесняется в область «несущественного». Р.Декарт последовательно отделял любовь от сферы познания, и, проводя различие между любовью-благожелательностью и любовью-вожделением, отводил ей место исключительно в сфере страстей. При этом Декарт сохраняет существенное для европейской мысли понимание любви как воплощенной целостности, в которую человек включает наряду с собой и другого человека (в отличие от ненависти, при которой человек рассматривает себя как целое, совершенно отделенное от другого); в любви к другому относятся незаинтересованно (в смысле бескорыстно) и благожелательно, другой представляет ценность саму по себе. По интенсивности проявления этих характеристик Декарт различал любовь-привязанность (объект любви ценят мень-

ше, чем себя), любовь-дружбу (другого ценят наравне с собой) и любовь-благоговение (объект любви ценят больше самого себя). Так же в сенсуалистическом контексте рассматривал любовь Б.Спиноза: любовь — это удовольствие, которое человек испытывает, воспринимая какой-то внешний объект. Однако в отличие от Декарта Спиноза полагал, что желание любящего соединиться с любимой вещью является не сущностью Л., но лишь ее свойством и ее проявлением.

Кажется, именно Спинозовское понимание любви как удовольствия и ощущения имеет в виду И.Кант, отрицая за любовью возможность быть предметом желания и тем более долженствования. Таким образом, Кант помещает любовь вне морали (долга): любовь не вменяема. Но за таким отношением к любви стоит определенное понимание морали как исключительно сферы императивности. Что не подлежит вменению на основе императива, не относится к морали. Вместе с тем у Канта окончательно обнаруживается тенденция новоевропейской мысли экстраполировать существенные характеристики, изначально выявленные уже в античности в анализе дружбы и любви, на мораль и личность. Второй практический принцип категорического императива в снятом виде содержит в себе характеристики не только христианской любви-агапэ, но и аристотелевской любви-филии, и платоновской любви-эроса: по категорическому императиву должно к другому относиться так же как к цели, т.е. ради него самого. Впрочем, что может означать практически отношение к другому как ценности самой по себе, если не отношение заботы, дарения и любви?

Близкое содержание обнаруживается и в раскрытии Гегелем понятия свободы как тождества меня с другим — свободным и свободно признаваемым мной в качестве свободного, как состояния, в котором «я, рефлектируя в себя, непосредственно рефлектирован в другом, и наоборот, я становлюсь в непосредственное отношение к самому себе, относясь к другому»⁹. Гегель, может быть и неявно, но с большим вниманием относился к традиции философии любви (что можно было почувствовать уже в ранних его произведениях). У него можно найти и непосредственные свидетельства интересующей нас миграции идей. Именно благодаря христианскому учению о любви-агапэ, считал он, в европейскую традицию входит концепция личной свободы: «Эта идея пришла в мир благодаря христианству, согласно которому индивидуум как таковой имеет бесконечную ценность, поскольку он является предметом и целью любви Бога»¹⁰. Но ведь без этой идеи немислимо новоевропейское понятие морали.

Однако наряду с ассимиляцией в понятие морали идей, выработанных относительно понятий дружба и любовь, происходят изменения с самими этими концептами. Понятие морали постепенно складывается на протяжении XVIII. Но это — именно то время, когда проблематика дружбы и любви отступает в философии на задний план: тот опыт межчеловеческих отношений, который рационализировался и обобщался в понятиях дружбы и любви, получает иное, более широкое и абстрактное концептуальное выражение — в понятии *морали*. О дружбе и любви вроде бы уже можно и не упоминать в философском рассуждении, если ведется речь о морали. В особенности это касается понятия дружбы — оно совсем перестает быть тем важным и особенным предметом в морально-философских рассуждениях, каким это было, по замечанию А.Шопенгауэра, у древних философов. Но на основе «импорта» из понятий «дружба» и «любовь» в понятие «мораль» существенных содержательных характеристик человеческих отношений возникает обратное движение идей: в современном сознании дружба и любовь — это такие феномены человеческих отношений, которые несут на себе санкцию морали, морально оправданны — оправданны тем, что как будто содержат в себе качества, вменяемые моралью.

Примечания

- ¹ Известным нам опытом такого рода было конструирование понятий «нормативная регуляция» и «мораль» О.Г.Дробницким (см.: *Дробницкий О.Г. Понятие морали: Историко-критический очерк.* М.: Наука, 1974). Выяснение путей явной и неявной миграции идей в эти понятия могло бы составить предмет занятого исследования.
- ² В развернутом виде мое понимание природы морали представлено в работах: *Идея морали и базовые нормативно-этические программы* (М., 1995); *Мораль // Филос. науки.* 1998. № 3-4. С. 99-112.
- ³ Конечно, правомерен вопрос, кто задает (и определяет) меру и критерий адекватности. В данном случае по умолчанию полагается, что в основе рассуждения лежит именно оговоренное понятие морали.
- ⁴ См.: *Кант И.* Соч. Т. 3. М., 1997.
- ⁵ Здесь тоже происходит интересная миграция идей. В современном понятии морали по сути дела были восприняты идеи, сформулированные в гносеологии: морально достойная и совершенная личность по многим своим функциональным характеристикам схожа с идеальным познавательным субъектом, как он стал мыслиться в результате новоевропейского философского поворота. Однако это те характеристики, которые оказались востребованными при описании функционирования морали. Содержательные ее характеристики при этом фактически не затрагиваются.
- ⁶ Представляло бы интерес дополнительное генеалогическое исследование того, выделяется эта характеристика в процессе аналитического осмысления и рационализации любви или же под любовь «подводится» уже известный опыт «наслаждения взаимным общением». Заслуживает при этом внимание следующий этнокультурный факт, зафиксированный миссионером Л.Трелькельдом: у одного из племен австралийских аборигенов отсутствует слово «любовь»; но это чувство передается описательно особым словосочетанием: «получать радость вместе» (Цит. по: *Артёмова О.Ю.* Личность и социальная регуляция в раннепервобытной общине. М., 1987. С. 77).
- ⁷ Я специально воспользовался этим специфическим славянским словом. В русском языке это – дружеское расположение, в польском – любовь. Цицерон специально оговаривает, что латинское слово *amicitia* (дружба), как и в греческом, коренится в слове *amos* (любовь).
- ⁸ Философия сердца представлена в дальнейшей истории мысли, в частности именами Б.Паскаля, П.Д.Юркевича, М.Шелера.
- ⁹ *Гегель Г.В.Ф.* Энциклопедия философских наук. Т. 3. М., 1977. С. 248.
- ¹⁰ Там же. С. 324-325.