

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.Артёмьева</i>	
Этика заботы: феминистская альтернатива классической философии	195

О.В.Артемова

Этика заботы: феминистская альтернатива классической философии

Феминистская этика заботы возникает в начале 80-х гг. Наиболее известными и значимыми работами, в которых обосновывается и развивается концепция этики заботы, являются: «Иным голосом. Психологическая теория и развитие женщин» Кэрл Гиллиган, «Забота: феминный подход к этике и моральному воспитанию» Нел Ноддингс, «Матерналистское мышление: к политике мира» Сары Радек, «Границы морали. Политическая аргументация в защиту этики заботы» Джоан Тронто¹. Близкую феминистской этике заботы позицию до феминистских авторов сформулировал Мильтон Мэйерофф в книге «О заботе»².

Феминистскую этику заботы характеризует острый критический пафос по отношению к морально-философской традиции, берущей начало в античности и сохраняющей свое влияние в современной этике. В целом феминистские исследователи критикуют классическую этику за ее чрезмерную абстрактность и неспособность в силу этой особенности быть восприимчивой к действительным человеческим потребностям и отвечать им. По этой же причине, согласно феминистским теоретикам, классическая этика оказывается бессильной в осознании разрушительного для человека характера некоторых идеологий (например, милитаризма) и в противодействии им.

Критика несостоятельности классической моральной философии со второй половины XIX в. становится знаком многих теоретических концепций. Своеобразие позиции этики заботы определяется тем, что критика классической моральной философии здесь ведется в свете представления о сложившейся в европейской культуре дифференциации половых ролей. Абстрактность классической этики, с точки зрения феминистских исследовате-

лей, оказывается выражением ее маскулинного характера, то есть отражает опыт идентификации мужчины в европейской культуре. При этом сугубо маскулинная моральная позиция в классической этике выдается за универсальную и все, что ей не соответствует, объявляется отклонением от нормы. Таким образом, по утверждению феминистских исследователей, в рамках классической этической традиции не просто игнорируется женский моральный опыт, что существенным образом эту традицию обедняет, но и теоретически закрепляется подчиненное положение в культуре женщины и всех тех, кто не соответствует маскулинному стандарту.

Этика заботы строится как альтернатива классической традиции, она представляет собой попытку создания морально-философской концепции на основании рационализации женского морального опыта. Создатели и приверженцы этики заботы считают, что данная концепция если и не преодолевает классическую традицию полностью, то по крайней мере существенным образом ее корректирует и дополняет. В первую же очередь, по их мнению, этика заботы обеспечивает теоретическое основание для критики любых социальных практик, поддерживающих подчиненное положение женщин, и для сопротивления осуществлению этих практик. Последнее является самым существенным в этике заботы для ее теоретиков, идентифицирующих свою этическую концепцию как феминистскую.

Действительно, именно феминизму мы обязаны появлением этики заботы. Вместе с тем стремление во что бы то ни стало выдержать феминистскую линию в этике, на мой взгляд, иногда приводит к искусственному отделению феминистской этики заботы от нефеминистских концепций, оказывается причиной недооценки классической этики и ее необоснованной критики. На это обращают внимание феминистские критики этики заботы³.

Данная статья посвящена прояснению отношения феминистской этики заботы и классической этики. На основании анализа феминистских и классических этических текстов я предполагаю ответить на вопрос о степени радикальности и смысле феминистской этической альтернативы, о том, насколько оригинальной является этика заботы и в чем именно состоит ее новаторский характер.

Этика заботы

Особым импульсом к развитию феминистской этики заботы послужило издание в 1982 г. уже упоминавшейся книги известного психолога К.Гиллиган «Иным голосом», написанной в по-

лемике с другим известным психологом — Л.Кольбергом⁴. На основании работ по психологии развития и собственных исследований Гиллиган попыталась выявить специфику женской моральной позиции. При этом Гиллиган обращает внимание на то, что эту позицию могут демонстрировать и мужчины, однако в проведенных исследованиях ее, как правило, выражали женщины.

Исток различий женской и мужской моральных позиций Гиллиган видит в формировании мужской и женской идентичности в младенчестве. Мужская идентичность складывается в результате обнаружения различия с матерью и отделения от нее, женская — в результате отождествления с матерью, она утверждается на фоне прочувствования и осознания неразрывности связи с ней. Поэтому мужское развитие ориентировано на индивидуализацию, обретение автономии, привязанности мужчины воспринимают как угрозу для их самости, женское же — на утверждение мира взаимоотношений, в центре которых находится сама женщина, как угрозу для самости женщина воспринимает обособление, разрушение взаимоотношений. В «мужской» морали отношения строятся по образу иерархии, самое желанное место в которой для морального субъекта — вершина, в «женской» — по образу не имеющего границ переплетения, самое заветное место в котором — центр. И если автономия достигается установлением и требованием соблюдения границ возможного вмешательства, которые обозначены в формулировках золотого правила нравственности и универсальных прав человека, то взаимосвязь между людьми утверждается и поддерживается любовью и заботой, которые направлены на благо конкретного другого.

Вывод, к которому пришла Гиллиган в результате исследования, состоял в том, что женский моральный опыт не может быть адекватно осмыслен и оценен в рамках традиционных теорий развития и по масштабам традиционной этики, ориентирующих на достижение автономии личности, в качестве высшей ценности и ключевой моральной нормы признающих справедливость.

Своеобразие ключевого морального «интереса» женщин в концепции Гиллиган определяет специфику «женской» этики по сравнению с «мужской». И эта специфика проявляется прежде всего в вовлечении в сферу этического рассуждения и признании приоритетно значимым того, что в традиционной, «мужской», этике считалось внёморальным и от чего «мужская» этика требовала абстрагироваться, а именно — относительного, обусловленного, особенного, временного, изменчивого и т.п. В «женской»

этике абсолютные трансцендентные идеалы, универсальные принципы утрачивают безусловную ценность, существенными же для нее оказываются нюансы ситуаций, порождающих моральные проблемы, и уникальность вовлеченных в них людей. Из проведенных исследований Гиллиган сделала вывод, что женщинам чужда абсолютная мораль, и их моральные суждения, которые формулируются не на языке прав, а на языке ответственности, определяются не универсальными, а, значит, с ее точки зрения, противопоставленными жизни, принципами, а конкретными, порожденными самой жизнью во всех ее проявлениях, потребностями других людей. Именно поэтому моральные суждения женщин оказываются условными, ситуативными, компромиссными.

Книга Гиллиган спровоцировала широкую дискуссию. Одни встретили «Иным голосом» с восторгом, другие — жестко критиковали. Под сомнение ставилась репрезентативность полученных Гиллиган в ходе эмпирического исследования данных и сама их интерпретация. Однако именно психологическое исследование Гиллиган во многом послужило стимулом к этико-философскому осмыслению феномена заботы в феминизме, к построению феминистской этики заботы на новых морально-философских основаниях. При этом ключевые представления и понятия традиционной моральной философии в феминистской этике заботы были подвергнуты основательной критике. Среди них — традиционное представление о самости, определяющее понятие морального субъекта, характер решаемых моральным субъектом проблем и природу моральных конфликтов, путей их разрешения; представление о самой морали как трансцендентной, абсолютной реальности, противостоящей конкретному человеку в его целостности и полноте жизненных проявлений и др.

С точки зрения феминистских теоретиков, в контексте классической морально-философской традиции моральные субъекты одинаковы в своих существенных характеристиках: рациональны, бесплотны, равны, обособлены, независимы. По замечанию Л. Блюма, они являются «носителями морально значимых, но всецело общих и повторяющихся характеристик»⁵. Ключевое моральное отношение здесь — это «отношение к самой морали, к морально правильному действию и принципу»⁶. Все моральные проблемы решаются обращением беспристрастного разума к универсальным нормам, самыми главными из которых являются требования соблюдения прав человека и справедливости⁷. Именно нормам, а не конкретному человеку во всем многообразии его жизненных проявлений, в класси-

ческой этике, как считают феминистские исследователи, придается высшая ценность. Свое достоинство моральный субъект обретает в первую очередь следуя нормам, а не содействуя благу другого. Моральные конфликты здесь порождаются столкновением принципов и решаются логическими средствами. Моральная оценка в классической этике тем выше, с феминистской точки зрения, чем меньше человек при принятии решений и совершении поступков обращает внимания на их контексты, на их последствия для других, на привязанности и чувства как собственные, так и тех людей, которых эти поступки затрагивают.

Однако предназначение принципов универсальных прав человека и справедливости, в трактовке феминистских авторов, состоит в обеспечении соблюдения границ допустимого вмешательства в дела личности со стороны общественных институтов и других людей. Самую же существенную потребность человека феминистские авторы видят в объединении с другими, которая достигается по крайней мере не только соблюдением прав и справедливостью, но в первую очередь заботой.

Между феминистскими исследователями можно обнаружить множество различий в понимании заботы, а именно — следует ли считать заботу ключевым нравственным феноменом или она разделяет данный статус со справедливостью; следует ли относить заботу к сфере частной (личной) жизни, либо она должна рассматриваться в качестве социального и политического механизма, действующего в культуре и т.д. Вместе с тем возможно выделить и то существенное содержание, которое признают все феминистские авторы, несмотря на прочие разногласия.

На самом общем уровне заботу можно описать как инициативное, деятельно-заинтересованное отношение к другому, направленное на содействие его благу. Она противоположна враждебности, эгоизму, манипуляции в корыстных интересах, равнодушию, предполагает открытость и доверие.

Забота направлена вовне, она предполагает *устремленность* к другому как к высшей ценности, установку на содействие его благу. Это означает не только то, что в устремленности к другому заботящийся неизбежно жертвует своими житейскими потребностями, интересами и пр., но и то, что заботу о другом он не должен превращать всего лишь в средство на пути к собственному моральному совершенству. Более того, в контексте этики заботы перфекционистский идеал вообще утрачивает свою безусловную ценность. Совершенство святого, живущего на вершине горы в

одинокости, возносящего к небу свои молитвы, в этике заботы не представляет никакого интереса. И тем не менее этика заботы предлагает свой идеал морального совершенства. К нему может привести лишь самоотверженная забота о другом. Н.Ноддинг подчеркивает, что забота о другом при условии поглощенности другим – это единственный способ заботы о собственной «этической самости»: «...как забота о другом поглощает меня другим и перенаправляет мою мотивационную энергию, так забота о моей этической самости заставляет меня пробиваться к другому через тучи сомнения, отвращения и апатии»⁸. И если утверждается забота о другом, то утверждается и заботящийся.

Забота не может осуществляться и без *совершения* последовательных усилий, направленных на осуществление блага того, о ком заботятся. Дж.Тронто представлению о заботе как эмоции или принципе противопоставляет понимание заботы как практики. Понятие практики, по ее мнению, включает понятия мысли и действия, предполагает, что мысль и действие взаимосвязаны и что они направлены к некоторой цели. На эти же аспекты заботы обращает внимание С.Радек, рассматривая заботу как «форму практической рациональности»⁹.

Утверждение об активном, деятельном характере заботы указывает на недопустимость ее сведения к хорошему отношению, доброму чувству, порыву. Существенным в этическом понимании заботы является то, что она не романтична, а повседневна и, возможно, рутинна, ее «стабильность» и последовательность обусловлены тем, что заботящийся осознанно берет на себя бремя, обязательство заботиться о другом и признает себя ответственным за его благо.

Адекватное осуществление заботы требует принимать во внимание то, чем люди различаются, а не то, в чем они схожи. Существенная особенность моральных субъектов в этике заботы состоит в том, что они личностно определены. Их личностная определенность складывается в результате уникального для каждой личности переплетения разнородных зависимостей и обусловленностей (телесной, психологической, групповой, корпоративной, социальной, культурной и т.п.). Феминистские исследователи подчеркивают, что личностная определенность, контекстуальность не могут быть проигнорированы моралью, а в этике заботы представляются исходными для формулирования и решения моральных проблем.

Поэтому одной из существенных составляющих заботы феминистские авторы считают *понимание* ситуации другого. Требование «понимания реальности другого» Н.Ноддинг считает ключевым.

чевым в понятии заботы. Оно состоит в том, чтобы заботящийся был «поглощен другим», т.е. воспринимал другого в себя, чувствовал вместе с другим¹⁰, а не навязывал тому, о ком как будто бы проявляет заботу, свое собственное представление о его потребностях и благе. Неспособность к пониманию конкретной реальности другого, которая может проявляться в действительной трудности или даже недоступности такого понимания, в невнимательности, в лености, а также в следовании нормам для заботы оказывается разрушительным.

В контексте этики заботы существенное значение имеет не только личностная определенность того, о ком заботятся, и того, кто заботится. Именно она очерчивает круг способностей и возможностей для заботы того, кто берется ее осуществлять по отношению к другому, она же обуславливает характер и пути решения моральных конфликтов, возникающих при осуществлении заботы.

Возможные моральные конфликты в этике заботы порождены не столкновением абсолютных принципов, а, например, невозможностью в силу разных обстоятельств удовлетворить потребность другого. Также возможны конфликты между тем, чего хочет другой, и тем, что заботящийся считает действительно нужным для другого, и т.д. Эти конфликты не решаются посредством обращения беспристрастного разума к принципам, они «проживаются» (Н.Ноддингс). При этом сами принципы, если их значение и признается, становятся относительными и условными в свете безусловной ценности того, о ком заботятся. Заботливый поступок неповторим, «не по правилам», его основание неуниверсализуемо. Моральная оценка поступка тем выше, чем полнее заботящийся был «поглощен другим» и чем тоньше он прочувствовал «реальность другого».

Особое представление в феминистской этике заботы о моральном субъекте во многом обуславливает критику понятия автономии — одного из центральных в новоевропейской моральной философии. Понятие автономии в феминистской литературе интерпретируется сугубо отрицательно: либо как результат преодоления разного рода зависимостей, в первую очередь — от других людей, а значит, как стремление к обособлению от них, либо как способность принимать решения и действовать, не взирая на телесность, эмоциональность, разнообразные (ситуативные, социальные, культурные и пр.) контексты. «Не взирая» при этом относится не только к субъекту поступка, но и к тому человеку, по отношению к которому данный поступок совершается.

Последнее, видимо, является своеобразной интерпретацией понимания автономии как характеристики морального субъекта, которая проявляется в его способности самоопределяться к моральному действию. По-другому говоря, в данном значении автономной является действительно независимая, самостоятельная личность. Ее независимость и самостоятельность проявляются в том, что непосредственным основанием решений и мотивом поступков этой личности являются ее собственные моральные убеждения, а не разнонаправленные, осознаваемые и неосознаваемые влечения, давление обстоятельств, указания авторитетов и т.п. Такое понимание автономии вовсе не предполагает ни игнорирования других людей, ни требования принимать решения, игнорируя разного рода «внешние» (особенные) факторы, и вполне вписывается в этику заботы¹¹.

Этика заботы принципиально отрицает трансцендентное измерение морали. С. Радек называет трансцендентное всего лишь «маскулинной фантазией». Мораль заботы и ее «истины» могут быть обоснованы лишь самой формой жизни, в которой они повседневно осуществляются как неоспоримые¹². Потребность в трансцендентном феминистки рассматривают как превращенную форму потребности в заботе. Дело в том, что «сделавший себя сам» (self-made) суверенный и автономный, вырвавшийся из конкретных интимных отношений заботы субъект не может перестать испытывать потребность в любви и чувстве безопасности, которое дает забота, поэтому он творит идеальный мир и пытается найти их там, устанавливая отношения с Богом или, по крайней мере, обретая незыблемую основу своей жизни в абсолютных принципах.

Отрицание феминистскими исследователями трансцендентности морали можно объяснить несколькими причинами. Во-первых, с их точки зрения, мораль должна быть очерчена сферой реально достижимого и лишь в этом случае она имеет смысл. И дело не только в том, что укорененные в трансцендентном идеале универсальной любви или совершенной справедливости не реализуемы в повседневности, но главным образом в том, что попытки осуществления этих идеалов порождают лишь их противоположности. Характеризуя христианскую идею универсальной любви, Н. Ноддингс подтверждение ее иллюзорности, т.е. неосуществимости в повседневной жизни, усматривает в том, что одни уходят в церковь, чтобы боготворить универсальную любовь, другие воспевают ее в стихах, третьи в разочаровании убивают, чтобы установить принципы, которые зывали бы их не убивать. Так теряют и людей, и принципы¹³.

Во-вторых, мораль, с точки зрения феминистских авторов, должна быть направлена на решение существенных для конкретного человека проблем. А они порождаются конкретными обстоятельствами его жизни. Поэтому мораль должна быть вплетена в саму жизнь, а не взирать на нее свысока. Кроме того, в этике заботы представление о морали связано не столько с вечными угрызениями совести по поводу собственного несовершенства и невозможности соответствовать высшему, сколько с радостью и полной удовлетворенностью от того, что моральные усилия совершенно осуществились — в счастливой улыбке другого, в том, что страдающий перестал страдать, а тот, кто хотел уйти из жизни, обрел к ней интерес, в том, что неуверенный в себе добился успеха и т.д.

Принципиальное несогласие с трансцендентным пониманием морали проявляется и в интерпретации феминистскими авторами соотношения естественного и морального проявлений заботы. Естественную заботу в их трактовке отличает спонтанность, распространенность на круг самых родных и близких. Наиболее типичным выражением естественной заботы является отношение матери к ребенку. Моральная забота не является спонтанной, она опосредована должнованием, или осознанным принятием на себя обязанности заботиться о другом, даже если осознание «я должна» или «я должен» не сопровождается желанием заботиться или находится в противоречии с ним. Сфера моральной заботы распространяется на всех, кто состоит в том или ином (необязательно близком) отношении с человеком, который берет на себя обязательство заботиться.

Моральная забота определяется естественной и зависит от нее, поэтому ее нельзя считать высшей по отношению к естественной. Кроме того, в реальности невозможно строго отделить моральную заботу от естественной. Н.Ноддингс подчеркивает, что мораль не может существовать без естественного, первичного чувства, которое «оживляет» (актуализирует) ее. Мораль заботы «оживляется» чувством и желанием нежности, которое проявляется в естественной заботе. И поскольку людям присущи также иные чувства и желания, удовлетворение которых в лучшем случае предполагает равнодушие к другим, а, возможно, требует и пренебрежения ими, использования их и т.д., то возникает потребность в моральной заботе, которая рождается из памяти о нежности как о высшем благе и желания поддерживать ее¹⁴.

Следует отметить, что понятие трансцендентного в феминистской этике заботы трактуется как предельно абстрактное (как что-то вроде платоновского мира идей). Значение же трансцен-

дентного не исчерпывается таким пониманием. Трансцендентное может определяться не только по отношению к миру, истории, культуре, жизни как противостоящее им абсолютное, вечное, неизменное, но и по отношению к конкретным повседневным ситуациям как надситуативное. Феминистские теоретики, правда, отрицают и уместность понятия надситуативности в морали, однако имплицитно принимают его. Надситуативным в этике заботы оказывается представление о благе конкретного другого в том смысле, что удовлетворение конкретных, продиктованных конкретной ситуацией потребностей другого как осуществление заботы, предполагает, что именно эти потребности будут удовлетворены (и в этом ситуативная обусловленность заботы), но — в свете содействия совершенству другого, которое, по крайней мере, всецело ситуацией не определяется. Само различие между повторением другому как удовлетворением любых его потребностей и заботой о его благе в феминистской этике как раз указывает на это.

Тем не менее, отрицая трансцендентный характер морали, феминистские исследователи усматривают единственное основание морали заботы в чувстве непосредственной связи между людьми и их взаимозависимости, поскольку, с их точки зрения, индивидуальность человека определяется совокупностью взаимоотношений, именно она является основной человеческой реальностью. Мораль заботы требует осознания значимости взаимосвязи между людьми в качестве приоритетной и направлена на ее поддержание, укрепление и расширение. Такая взаимосвязь, однако, не предполагает полного растворения друг в друге. Напротив, она оказывается полноценной при условии соблюдения личностной определенности, а значит, отдельности каждого. Гиллиган называет это «парадоксальной истиной» человеческого опыта, значение которой в том, что «мы знаем себя как обособленных лишь постольку, поскольку мы живем в соединении с другими, и мы переживаем взаимоотношения лишь постольку, поскольку мы отделяем другого от себя»¹⁵. Понимание этой «парадоксальной истины» привело некоторых феминистских исследователей к признанию идеи о женской «соединенности» утопией¹⁶.

Как бы там ни было, данная «парадоксальная истина» в контексте этики заботы имеет особое, собственно этическое, значение. Отождествление самости заботящегося с самостью того, о ком заботятся, может проявляться в двух крайностях: либо, осознавая другого как продолжение себя, заботящийся навязывает собственное представление о благе другому, либо, осознавая себя как продолжение друго-

го, во всем ему потакает. Забота же направлена на удовлетворение потребностей конкретного другого в свете содействия достижению им совершенства. При этом заботящийся не стремится определить, в чем состоит совершенство другого, не определяет и принципов, по которым тот должен жить, не предписывает ему конкретных действий, а лишь пытается быть чутким к идеалу совершенства другого и способствует его достижению. Заботящийся разделяет проблемы другого, пытается увидеть их его глазами (Ноддингс замечает, что заботящийся видит «двумя парами глаз»), но при этом остается собой и именно поэтому оказывается способным заботиться.

Смещение фокуса в понимании морали — от трансцендентности к имманентности жизни, от абсолютности и универсальности к относительности, контекстуальности, вариативности, партикулярности; в понимании морального субъекта — от автономии, равенства, рациональности к взаимозависимости и личностной определенности; в понимании моральной эпистемологии — от рационально-логических способов распознавания и решения моральных проблем к их целостному переживанию и проживанию — нельзя считать специфичным для феминистской этики заботы. Это смещение является знаком постноевропейских этических и философских концепций (философии жизни, экзистенциализма, персонализма, прагматизма, ситуационной этики и др.). И если признать, что феминистская этика заботы по своим этико-философским основаниям противостоит новоевропейской этике, то также следует признать и то, что ее собственные основания характеризуются теми же особенностями, что и основания многих современных нефеминистских философских концепций. Однако, отмечая близость своей этики некоторым современным теориям, в частности ситуационной этике, феминистские теоретики настаивают на своеобразии содержания ключевого в их концепции понятия заботы. Они считают, что данное понятие не могло быть адекватно осмыслено в контексте классических (маскулинных) философских оснований, а если и становилось предметом философских рассуждений, то с неизбежностью вырождалось в абстракцию. Так ли это?

Идея заботы в моральной философии

Содержание понятия заботы, артикулированное в феминистской этике, под разными именами анализировалось в различных культурных и морально-философских традициях. Сами феминистские исследователи среди своих предшественников наиболее

часто называют буддистскую этику¹⁷, английский этический сентиментализм и философию А.Шопенгауэра. Последнюю феминистские исследователи считают наиболее приближенной по замыслу этикие заботы. И это объясняется не столько содержательным сходством шопенгауэровского понятия человеколюбия и феминистского понятия заботы, сколько попыткой Шопенгауэра основать этику на факте человеческого существования, а не на, скажем, абстрактном понятии долга.

Однако круг философских концепций, в которых рассматривалась тема заботы, гораздо шире. Тема заботы обсуждается и в китайской философии, и в античных размышлениях о дружбе, благодетелии, в христианском учении о милосердной любви, и в этике Канта, и в пост-новоевропейской философии. Причем так же, как в феминизме, содержание понятия заботы в истории моральной философии осмысливалось в контексте представления о значимости взаимосвязи между людьми и взаимозависимости всего существующего в мире.

В конфуцианстве близким по содержанию понятию заботы было понятие жэнь, которое на русский язык обычно переводят как человечность, человеколюбие. Это понятие изображается иероглифом, состоящим из знаков «человек» и «два», оно выражает изначальную связанность людей, их необходимую потребность друг в друге, межчеловеческие отношения, в которых по китайской традиции реализуется подлинное бытие человека.

В европейской философии тема заботы как особого отношения между людьми возникает главным образом в контексте рассуждений о поддержании и укреплении единства человеческого рода, основанного на достоинстве каждого ее члена. Согласно Цицерону, «узы между людьми» поддерживаются а) справедливостью; б) готовностью творить добро (добротой, щедростью) (I Off., VII, 20). Образом и образцом нравственно прекрасного единения, согласно античным философам, является, в частности, дружеская любовь-привязанность (греч. *φιλία*, *φίλον*; Цицерон указывает на производность латинского слова «дружба» — *amicitia* от слова «любовь» — *amor*), которая проявляется, в частности, в благодетелии. Она определяется как естественными, так социальными и нравственными основаниями. Дружеская любовь связывает «всех со всеми и еще с неразумными существами на основе справедливости, природной близости и общности жизни» (Пифагор)¹⁸, она «скрепляет и государства» (Аристотель, EN, 1155a, 23), выражает «согласие во всех делах божеских и человеческих в сочетании с бла-

гожелательностью и привязанностью» (Цицерон, *De amic.* VI, 20). Цицерон особо настаивает на естественном характере источника дружбы — душевной склонности и чувстве приязни (*De amic.* VIII, 27). В христианской этике заботливое отношение к ближнему как милосердная любовь (греч. — *ἀγάπη*, лат. — *caritas*, ср. англ. *charity*; ср. англ. *care* — забота) составляет ее фундаментальное нормативное и ценностное содержание. Как и античная дружеская любовь-привязанность, милосердная любовь имеет естественное основание: закон целесообразного согласия во всех областях природы. В человеческом обществе он проявляется в форме симпатического влечения людей друг к другу, основанного на общности «душевно-телесной природы людей». В новоевропейском английском сентиментализме объединяющим людей началом выступает благожелательность — естественная эмоция, которая положительно определяет моральное сознание человека и направляет его поступки к осуществлению блага других людей. В пост-ноевропейской философии понятие заботы становится одним из центральных в ряде концепций. Анализируемое на принципиально иных, по сравнению с прежними, основаниях оно определяется тем же контекстом взаимосвязи людей между собой с окружающим миром. Так М.Хайдеггер, рассматривая понятие заботы как онтологическое, утверждает, что бытийные проявления заботы определяются принципиальными особенностями человеческого существования: как существованием в «окружающем мире» и как «событием с другими».

Так же, как и в феминистской этике заботы, в других, в том числе «маскулинных», морально-философских концепциях возможность морально санкционированного единства между людьми определялась такой устремленностью к другому, когда конкретный другой рассматривался в качестве высшей ценности. Так, по учению Конфуция не существует ценности, во имя которой сын может пожертвовать своим отцом, отец — сыном, жена — мужем и т.п. Жэнь не допускает абсолютизации добродетелей. Однажды некий Е-гун рассказывал Конфуцию: «У нас есть прямой человек. Когда его отец украл барана, сын выступил свидетелем против отца», на что Конфуций ответил: «Прямые люди у нас отличаются от ваших. Отцы скрывают ошибки сыновей, а сыновья покрывают ошибки отцов, в этом состоит прямота» (Лунь юй. 13: 18).

В европейской философии идея самооценности конкретного другого в особых отношениях выражена уже Аристотелем, который подчеркивает, что другу желают блага ради него самого (EN, 1155b, 32). А Сенека, который «главнейшим связующим звеном»

для общества и «содружества человеческого рода» считал благодеяние, особым образом подчеркивал, что благодеяние должно быть направлено на конкретного другого. Оно адресовано «человеку, а не человечеству» и тот, по отношению к кому совершено благодеяние, должен почувствовать, что благодеяние предназначалось именно ему, а не было брошено в толпу. Сенека отличает благодеяние от поступка, совершенного «ради общего долга человеколюбия». И поясняет это следующим примером. Человек нашел в пустыне умершего, который является чьим-либо отцом, и похоронил его. Этот поступок можно считать благодеянием, согласно Сенеке, лишь в том случае, если человек, похоронивший умершего, знал его сына, и совершил данный поступок ради него. Если же в своем поступке он руководствовался только состраданием и человеколюбием, то его безусловно достойный поступок считать благодеянием нельзя¹⁹. Много веков спустя Кант в рассуждении о благоволении (практическом человеколюбии), направленном на человечество, вполне в духе Сенеки отметит: «Благоволение в [сфере] всеобщей человеческой любви по своему охвату, правда, самое большое, но по степени самое малое, и когда я говорю: я принимаю участие в благе этого человека только ввиду всеобщей человеческой любви, интерес, который я здесь проявляю, наименьший из возможных интересов»²⁰.

Дружеское отношение к другому как согласие предполагает доверие и с необходимостью исключает враждебность, своеволие, охваченность развешивающими страстями (гневом, сильным желанием и т.п.) (Пифагор). В дружбе проявляется способность к сочувствию (сердце друга «нежно и податливо»), готовность помогать, разделять тяготы, не препятствовать по причине неумеренной благожелательности стремлению друга добиться больших успехов, если это связано с риском для его благополучия (Цицерон). Сенека подчеркивал, что сущность благодеяния состоит не в его материи, а в душевном расположении, с которым совершается конкретный поступок, несущий благо другому. Поэтому определяющими чертами благодеяния является то, что оно дает радость другому, совершается с готовностью, охотно, предупредительно (упреждает просьбу о благодеянии) и по доброй воле.

Для феминистских исследователей понятие блага, на содействии которому должна быть направлена забота, не было и не могло быть предметом специального рассуждения, поскольку согласно этике заботы благо для разных людей в разных ситуациях различно. Для «традиционных» же моральных философов определение

содержания понятия блага в контексте дружеского, любовного, заботливого и т.п. отношения было существенно важным. Именно четкое представление о благе человека позволяло отделить дружеское отношение, благодеяние как от корыстного пользования, так и от «пагубной доброты» (Сенека). В античной этике благом для человека является добродетель. Поэтому желать другу блага — значит содействовать его стремлению к совершенству (Аристотель); ради друга нельзя совершать поступок против доблести, а также вынуждать друга поступать против доблести ради себя (Цицерон); если же предметом как будто бы благодеяния оказывается постыдное, такое «благодеяние» с неизбежностью приведет к гибели того, на кого оно направлено (Сенека). Это вовсе не означает, что дружба и благодеяние не могут проявляться в поступках, направленных на достижение разнообразных ситуативно обусловленных благ. Не означает и предпочтения добродетели человеку. Речь шла лишь о том, что один действительно заботливо устремлен к другому не просто тогда, когда не использует другого в своих целях или помогает ему в чем-либо, а только тогда, когда, не используя другого, удовлетворяя его разнообразные потребности, он имеет в виду высшее благо другого — добродетель и не делает ничего, что могло бы нанести ущерб добродетели другого, которая не противостоит конкретному человеку, а конституирует его, выражает его существенное качество (качественность)²¹.

Если в античной философии мерой естественного влечения людей друг к другу служила добродетель, то в христианской концепции милосердной любви в качестве такой меры выступает любовь к Богу. Существенное отличие милосердного отношения от дружеской любви-привязанности и состоит в требовании его опосредования абсолютным идеалом — любовью к Богу, свободной от низших, своекорыстных компонентов и выражающей религиозно-нравственное совершенствование человека в его любви к ближнему, а также в универсализации последней, ее распространении на все человечество, включая врагов. По христианскому учению только через любовь к Богу естественное влечение людей друг к другу наполняется духовным содержанием и становится подлинно бескорыстным.

В феминистской этике заботы именно христианская заповедь любви к Богу становится предметом особой критики, поскольку в свете этой заповеди конкретный другой утрачивает свою безусловную ценность и в силу того, что безусловной ценностью наделяется Бог, и в силу того, что любовь к ближнему, да и сам ближ-

ний оказываются всего лишь средствами на пути самосовершенствования возлюбившего. По христианскому учению «деятельная любовь к Богу проявляется и осуществляется в жизненном реальном служении благу людей», и «благодатное возникновение, развитие и совершенствование в христианине этих обеих форм любви происходит совместно и нераздельно»²². Но любящий Бога Авраам готов пожертвовать сыном в подтверждение абсолютной верности Богу, в то время как представшая перед судом Соломона женщина отказывается подтвердить свое материнство ценой гибели ребенка и тем самым подтверждает его²³.

И все же несмотря на то, что критика христианской концепции милосердной любви в феминистской этике заботы имела действительные основания, христианская, впрочем, как и античная, этика, опосредуя заботливое отношение к другому идеалом, устанавливает критерии дружбы, благодетельности, милосердия и указывают на ориентиры для конкретных заботливых поступков. Феминистская же этика заботы по существу лишь декларирует необходимость отделения заботы от корыстного пользования, патерналистской опеки или безграничного потворства другому, в ее контексте для подлинного осуществления заботы достаточно быть «поглощенным» другим и «вчувствоваться» в его ситуацию.

Интересно, что «ранний» Кант не отрицал вспомогательной значимости неморального спонтанного добросердечия как «женской», прекрасной добродетели, которую рассматривал в сопоставлении с собственно моральной, «мужской», возвышенной добродетелью — основанной на универсальных принципах справедливости. Обе добродетели, по Канту, укоренены в «чувстве красоты и чувстве достоинства человеческой природы»²⁴. Неморальный характер спонтанного добросердечия для Канта был обусловлен именно его спонтанностью, непосредственностью, интуитивностью. В собственно моральном значении человеколюбие, по Канту, представляет собой абсолютный долг каждого человека поступать, содействуя благу другого. Кант уточняет значение человеколюбия, в частности, и как требование делать цели других, если они не безнравственны, своими целями. Среди обязанностей любви Кант выделял долг благотворения (по мере возможности помогать людям и содействовать их счастью, не надеясь получить за это награду); долг благодарности (почтение к лицу, оказавшему благодеяние); долг участливости (способность и воля делиться с другими своими чувствами)²⁵.

Требование опосредования заботливого отношения к другому идеалом или принципом в моральной философии не приводило с необходимостью к обезличиванию и уравниванию моральных субъектов, к требованию относиться ко всем «по норме», одинаково, к отказу от рассмотрения субъекта поступка и другого во всей их конкретности²⁶. Так, по мнению Пифагора, своеобразие дружеских отношений между неравными (родителями и детьми, благодетелями и теми, кому оказывается благодеяние, старших и младших) состоит в том, что допускаемые внушения «старших» должны делаться с «большой благожелательностью и осторожностью» и обнаруживать «много заботы и родственного чувства» (Ямвлих Халкидский XXXIII, 231). Аристотель подчеркивал конкретность проявлений дружбы: «поскольку разное [причитается] родителям, братьям, товарищам и благодетелям, то и уделять каждому следует свойственное ему и подобающее» (EN, 1165a, 17). Сенека указывал на то, что раз благодеяние представляет собой поступок, адресованный конкретному другому, то его совершение требует принимать во внимание «время, место и лица».

В ряду философов, указывавших на неизбежную и необходимую конкретность проявления заботы, особого внимания заслуживает Кант, этика которого считается совершенным примером «маскулинной предубежденности». Так вот Кант специально отмечает, что хотя человек и должен стремиться *одинаково* благоволить ко всем, все же то, что в действительности его благоволение по отношению к разным людям имеет разную степень (например, к любимым), не нарушает всеобщности максимы его поступков и не противоречит ей²⁷.

В обосновании активного характера заботливого отношения к другому в моральной философии прошлого использовался тот же ключевой аргумент, что и в феминизме. А именно: в моральном значении заботливое отношение нельзя свести ни к чувству, ни к сиюминутному желанию или порыву, оно предполагает принятие на себя обязательства заботиться и совершение последовательных усилий, направленных на благо другого. Аристотель указывал, что целью дружбы является действие — любовь, и «любящий благотворит, поскольку он любит» (MM, 1210b, 12). Также и христианская этика подчеркивает деятельный характер милосердной любви, которая проявляется в единстве разума, чувства и стремления фактически, деятельственно как заботливость, доброжелательность, участливость, помощь, сострадание и т.п. Кант, критикуя сентименталистскую концепцию благожелательности

как естественной эмоции, концептуально оформляет понятие собственно моральной любви к людям (человеколюбия) как деятельного, практического благоволения, которое заключается в том, чтобы «сделать своей *целью* благополучие другого человека»²⁸. Кант подчеркивает, что мораль не требует *чувствовать* любовь к другому, но она требует содействовать благу другого, независимо от того, какие чувства при этом испытывает субъект поступка.

* * *

Таким образом, я полагаю, что между этикой заботы и классической традицией в моральной философии существует достаточно тесная взаимосвязь вопреки утверждениям феминистских авторов, и предъявляемые ими теоретические претензии к «маскулинной» этике вряд ли можно признать обоснованными. Думается, новизна феминистской этики заботы состоит не в открытии понятия заботы, не в экспликации его содержания и даже не в выявлении существенно иных по сравнению с традиционными философских оснований, в пространстве которых забота якобы только и может быть адекватно осмыслена. Заслуга же феминистской этики заботы, на мой взгляд, определяется тем, что понятие заботы здесь впервые было поставлено в центр морали и стало исходным для построения моральной теории. Создание целостной этики заботы оказалось возможным именно в рамках феминистской идеологии, сделавшей женский социокультурный опыт предметом специального теоретического интереса.

Примечания

- ¹ Gilligan C. In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development. Camb. (Mass.)—L., 1982; *Noddings N.* Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education. Berkeley, 1984; *Ruddick S.* Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace. Boston, 1989; *Tronto J.C.* Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care. N. Y.—L., 1993.
- ² *Mayeroff M.* On Caring. N. Y., 1971.
- ³ См. напр., *Grimshaw J.* Philosophy and Feminist Thinking. Minneapolis, 1986; *Soper K.* Troubled Pleasures. L.—N. Y., 1990.
- ⁴ «Иным голосом» и представляет собой полемичный ответ на работу Кольберга «Философия морального развития» (*Kohlberg L.* The Philosophy of Moral Development. San Francisco, 1981).
- ⁵ *Blume L.* Gilligan and Kohlberg: Implications for Moral Theory // *Ethics* 98 (1988). P. 477.
- ⁶ *Blume L.* Gilligan and Kohlberg: Implications for Moral Theory // *Ethics* 98 (1988). P. 477.
- ⁷ Классическая этика в феминистской этике заботы, как правило, отождествляется с этикой справедливости.
- ⁸ *Noddings N.* Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education. P. 50. Несколько иной точки зрения придерживается К.Гиллиган. Она считает, что забота о собственной самости осуществляется вне сферы заботы о другом. При полном посвящении заботящегося другому его самость разрушается, что оказывается губительным для самих отношений заботы. Саморазрушительный потенциал морали заботы, по мнению Гиллиган, сдерживает универсальная мораль прав человека (См.: *Gilligan C.* In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development P. 149).
- ⁹ *Ruddick S.* Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace. P. 13.
- ¹⁰ См.: *Noddings N.* Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education. P. 30-34.
- ¹¹ О.О'Нил, анализируя кантовское понимание автономии как самодетерминации, т.е. как определения поступка со стороны не внешних, естественных причин, а принципов, воплощением которых данный поступок является, замечает, что «для Канта вовсе не является аксиомой представление о том, будто определенная зависимость от внешних факторов непременно хуже в моральном отношении, чем независимость. Полная внешняя независимость недостижима, и самое большее, что мы могли бы сделать, — это избежать тех видов внешней зависимости и независимости, которые ограничивают возможности автономного действия, и укрепить те институты и отношения, которые благоприятствуют таким действиям» (См.: *О'Нил О.* Автономия: зависимость и независимость // Мораль и рациональность. М., 1995. С. 132-135).
- ¹² *Ruddick S.* Maternal Thinking: Toward a Politics of Peace. P. 128.
- ¹³ См.: *Noddings N.* Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education. P. 90.
- ¹⁴ См.: *Noddings N.* Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education. P. 79, 98-99.
- ¹⁵ *Gilligan C.* In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development. P. 63.
- ¹⁶ См.: *Grimshaw J.* Philosophy and Feminist Thinking. P. 186.
- ¹⁷ О близости этики заботы и буддийской этики см., напр.: *White J.* The Ethic of Care and the Buddhist Ethic of Compassion: Implications for Ethical Comportment in Organizations. Manuscript.

- ¹⁸ *Ямвлих Халкидский. Жизнь Пифагора* (XXXIII, 229). М., 1997.
- ¹⁹ *Сенека Луций Анней. О благодеяниях* // Указ. изд. С. 122.
- ²⁰ *Кант И. Метафизика нравов* // *Кант И. Соч.* в 6 т. Т. 4 (2). М., 1965. С. 392.
- ²¹ М.Хайдеггер анализируя понятие заботы в онтологическом контексте, в частности интерпретирует заботу как то, что вводит сущее (человеко-самость) в его бытие (присутствие). Как способ со-бытия с другими заботливость, по Хайдеггеру, может проявляться в двух позитивных формах (наряду с отрицательной). Первая («заменяюще-подчиняющая») предполагает, что заботящийся полностью берет на себя заботу другого, заменяя его в его озабочении. Такая заботливость направлена на «что» (проблемы, тяготы и т.п.), озаботившее другого, но не на самого другого. При этом другой может стать зависимым, подвластным, даже если подвластность окажется для него скрытой. Вторая форма заботливости («заступнически-освобождающая») не заменяет другого, а «заступничает за него в его экзистенциальном умении быть». Она касается экзистенции другого, делает его свободным для его собственной заботы (См.: *Хайдеггер М. Бытие и время*. М., 1997. С. 117-126; 180-212). В контексте данной статьи онтологическая интерпретация Хайдеггера представляет интерес, во-первых, поскольку она указывает на фундаментальность заботы, забота оказывается именно тем, что возвращает человека из растворенности в толпе, из обезличенного существования к самому себе (присутствию) и тем, что связывает людей на глубинном, бытийственном уровне; во-вторых, поскольку Хайдеггер разделяет патерналистское проявление заботы и освобождающее. Заботливость — это не просто удовлетворение ситуативных потребностей другого, но такое удовлетворение, которое ориентирует на освобождение другого, на обретение им способности к бытию (к присутствию).
- ²² См.: *Зарин С.М. Аскетизм по православно-христианскому учению*. М., 1996. С. 480.
- ²³ Можно возразить, что данные примеры слишком различны, чтобы сопоставлять их. В первом случае речь идет о верности и доверии Богу, во втором — лишь о подтверждении материнства, ради чего, разумеется, нельзя приносить в жертву чью бы то ни было жизнь. Однако значение второго примера для феминисток определяется более широким контекстом: согласно феминистской этике заботы не существует никаких абсолютов, абсолютных принципов и ценностей (в том числе и абсолютной любви), во имя которых можно было бы пожертвовать благом конкретного человека. Речь здесь идет не только о его жизни, но и о его благе как в возвышенном, так и в повседневном значении.
- Критика христианской этики в феминизме имеет свои основания. С.М.Зарин приводит примеры из монашеской жизни, свидетельствующие о том, что абсолютная посвященность Богу не всегда совместима с заботливым отношением к близким. К одному старцу в монастырь глубокой ночью пришел его брат и стал просить, чтобы тот помог выгнать вола, увязшего на болоте. На просьбу брата старец ответил так: «Христос не позволяет мне даже и на короткое время ослабевать в напряженности предпринятого самоумерщвления для извлечения твоего вола, как Он не позволил одному и самой кратковременной отлучки для погребения отца». Другой святой подвижник, преодолевая сострадание, несмотря на все просьбы не навестил своего умирающего брата, объяснив свой поступок тем, что, посетив умирающего брата, он «естество предпочел бы Христу». А пустынножитель Пиор в течение всей жизни сохранял обет не видеть своих родителей. Его сестра, овдовев, послала

к нему своих детей с просьбой навестить ее. Лишь по настоянию другого подвижника тот отправился к сестре. Он пришел к ее дому и, закрыв глаза, чтобы не увидеть ее и тем самым не нарушить обета, сказал: «Вот я – Пиор, – твой брат. Смотри на меня, если хочешь». После этого он сразу же возвратился в пустыню (См.: *Зарин С.М.* Аскетизм по православно-христианскому учению. С. 504-505).

²⁴ *Кант И.* Наблюдение над чувством прекрасного и возвышенного // *Кант И.* Соч. в 6 т. Т. 2. 1964. С. 125-183.

²⁵ *Кант И.* Метафизика нравов // Указ. изд. Т. 4 (2). М., 1965. С. 388-404.

²⁶ Гегель подчеркивал, что «момент *особенности* действующего содержится и осуществляется в поступке, составляет *субъективную свободу* в ее более конкретном определении, *право* субъекта находить удовлетворение в поступке». Содержание субъективной свободы, по Гегелю, составляют потребности, склонности, страсти, мнения, фантазии субъекта. И «воззрение, согласно которому объективные и субъективные цели взаимно исключают друг друга в волеи, представляют собой пустое утверждение абстрактного рассудка» (См.: *Гегель Г.В.Ф.* Философия права. М., 1990. С. 163-171).

²⁷ См.: *Кант И.* Метафизика нравов. С. 392.

²⁸ Там же.