

Российская Академия Наук
Институт философии

ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ

Выпуск 11

Москва
2011

Содержание

ЭТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ

<i>Апресян Р.Г.</i> Коммуникативный источник морального должествования	5
<i>Максимов Л.В.</i> «Коперниканский переворот» Канта в эпистемологии и проблема моральной допустимости лжи	30

ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

<i>Зубец О.П.</i> Megalopsykhos, Magnanimus, Величавый	53
<i>Серебрянский Д.С.</i> Классический утилитаризм: основные теоретические проблемы	90
<i>Александров Л.Г.</i> Этика Г.С.Сковороды в «просвещенную» эпоху «раздвоения» морали	105

НОРМАТИВНАЯ И ПРИКЛАДНАЯ ЭТИКА

<i>Скарантино Л.М.</i> Насилие и великодушие: эпистемный подход	120
<i>Прокофьев А.В.</i> Климатическая справедливость: российский контекст	140
<i>Дженкс К.</i> После Беслана: детство, сложность и риск	164
Резюме	191
Summary	195
Об авторах	197

ЭТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ

Р.Г. Апресян

Коммуникативный источник морального долженствования

Прошедшая некоторое время назад дискуссия о праве лгать¹ оставила открытым не только главный для нее нормативный вопрос: имеет ли человек право на ложь², но и ряд теоретических вопросов и среди них один, давно не дающий мне покоя, – об источнике морального долженствования. Ведь даже если отвлечься от темы права (мнимого или действительного) на ложь, т. е. убраться от темы права (мнимого или действительного) на ложь, т. е. убраться частную нормативно-этическую проблему, остается общая: что является источником моральной понудительности – общий, абстрактный принцип или конкретная ситуация?

* * *

Во второй книге «Опыта о человеческом разумении» Дж. Локка содержится небольшое, но примечательное рассуждение, редко привлекающее к себе специальное внимание. В наиболее значимой своей части оно состоит в следующем:

¹ Материалы дискуссии опубликованы по итогам нескольких этапов ее развития: Человек. 2008. № 3–4; Логос. 2008. № 5 (переводы некоторых статей отсюда были изданы в: Russian Studies in Philosophy. 2010. Vol. 48. № 3); О праве лгать. М.: РОССПЭН, 2010.

² Как легко увидеть по материалам дискуссии, для подавляющего большинства ее участников ответ был ясен: одни считали, что права такого нет ни при каких обстоятельствах, другие, наоборот, признавали непеременимость такого права. Вопрос остался открытым на уровне самого того дискурсивного события, на выходе из которого мы видим в принципе ту же неопределенность, пусть и качественно более усложненную, что и на входе.

«Хотя люди, соединяясь в политические общества, отказываются в пользу государства от права распоряжаться всею своею силою, так что не могут пользоваться ею против своих сограждан больше, чем позволяет закон страны, однако они все же сохраняют право быть хорошего или плохого мнения о действиях людей, среди которых живут и с которыми общаются, одобрять или не одобрять эти действия. В силу этого одобрения или неприязни они и устанавливают между собой то, что они намерены называть *добродетелью и пороком*»³.

Локк говорит об этом при рассмотрении морали (в широком смысле слова – регуляции/организации поведения вообще) как сферы действий – действий в их отношении к законам. Различая три вида законов, он выделяет среди них, наряду с божественным и гражданским, и закон, по-разному называемый им «философским законом», «законом мнения, или репутации», «законом обычая (fashion), или частного порицания». По Локку, божественный закон устанавливает мерилу долга и греха, гражданский – мерилу преступления и невиновности, а закон общественного мнения – мерилу добродетели и порока. Приведенный фрагмент и раскрывает один из механизмов действия этого закона.

Исследователям философии Локка это высказывание, конечно, известно в качестве одного из моментов локковской мысли как таковой. К нему обращаются иногда те, кто занимается проблемами общественного мнения – ради указания прецедента рассмотрения общественного мнения как фактора поведения». Исследователи же морали это рассуждение не замечают. Неприметчивость специалистов по этике к приведенному рассуждению может быть объяснена возобладавшим в моральной философии кантианством с его культом моральной автономии. Ведь по Локку, моральные решения человека оказываются производными от его реакции на ожидания и оценки окружающих, иными словами, гетерономными, материальными, неуниверсализуемыми. Утверждения, допускающие «гетерономию» в морали, с позиций кантианской этики, могут считаться в лучшем случае выражением теоретической незрелости. Локк не замечен в предтечах не только к Канту, но и к Дж. С. Миллю, хотя он, несомненно, принадлежит ведущей к Миллю традиции. Как теоретик морали Локк числится в истории философии по второму, а то и третьему разряду.

³ Локк Дж. Опыт о человеческом разумении / Пер. с англ. А.Н.Савина // Локк Дж. Соч.: В 3 т. Т. 1. М., 1985. С. 406.

Между тем приведенное высказывание Локка, как и все это рассуждение о законах мнения, или репутации, пусть и не отличаясь теоретической ясностью и логической четкостью, вскрывает важную особенность морали, характеризуя источник морального должествования.

Примем во внимание свойственные Локку особенности морально-философского мышления, предмет которого шире ожидаемого современным читателем. Ясно, что под понятие гражданского закона у Локка подпадает сфера позитивного права только. Локк подчеркивает, что гражданский закон, во-первых, установлен государством и, во-вторых, установлен государством «для людей, принадлежащих государству». Гражданский закон санкционируется государством с помощью силы, основывающейся на его обязанности «охранять жизнь, свободу и имущество людей, живущих по его законам» и на его власти «отнимать жизнь, свободу и имущество у неповинующегося в виде наказания за нарушение этого закона»⁴. Вместе с тем, перенеся представление о гражданском законе в собственно этический контекст, мы можем разглядеть в нем и тот срез морали, который можно обозначить как социально-дисциплинарный, институциональный и который передается концепцией морали как способа социальной регуляции.

Феномены, называемые Локком «божественным законом» и «законом философским», легко представить имеющими непосредственное отношение к морали в современном смысле слова. «Божественный закон» (вынесем за скобки локковское описание механизма его действия) отражает, с одной стороны, общее и отвлеченное, но выраженное в конкретных заповедях Писания содержание морали, с другой – перфекционистское измерение морали. Его санкции – идеальны. «Философский закон», или «закон мнения, или репутации», отражает коммуникативное измерение морали, и хотя Локк говорит о «законе» и «правиле», мы, имея в виду текст трактата, не можем с определенностью сказать, какое конкретное нормативное содержание этому закону соответствует. В общем плане ясно, что добродетель и порок, задающие рамки действий в соотношении с законом репутации, соответствуют «бо-

⁴ Локк Дж. Опыт о человеческом разумении. С. 406.

жественному закону», о котором Локк в «Опыте» говорит и как о «законе природы»⁵, который посредством «правила правильного и неправильного», направляет людей к всеобщему благу⁶.

Из всех трех законов закон репутации оказывается самым действенным. У него нет того, отмечает Локк, в чем так нуждается закон как таковой, – силы принуждения. И тем не менее «огромное большинство людей руководствуется главным образом, если не исключительно, законами обычая и поступает так, чтобы поддержать свое доброе имя в глазах общества, мало обращая внимания на законы бога или властей», поскольку, продолжает Локк, «от наказания в виде всеобщего порицания и неприязни не ускользает ни один человек, нарушающий обычай и идущий против взглядов общества, в котором он вращается и где хочет заслужить хорошую репутацию»⁷.

А далее обнаруживается самое интересное. С общими представлениями о правильном и неправильном люди вступают в отношения друг с другом. Их интересы могут сталкиваться и вступать в противоречие, однако по закону, установленному государством, они ограничены в праве использования силы; право применения силы узурпировано государством. Но люди могут выражать свои ожидания и высказывать свои впечатления относительно действий других. И они делают это. Приведенный фрагмент Локка содержит замечание: «В силу этого одобрения или неприязни они и устанавливают между собой то, что они намерены называть *добродетелью* и *пороком*». Из него не ясно, *как* устанавливаются добродетель и порок. Но определенно можно сказать, что, в отличие от долга и греха, преступления и невиновности, представления о добродетели и пороке формируются в процессе непосредственного взаимодействия людей. Это не продукт деятельности авторитета, божественного или властного; это результат человеческого общения.

⁵ Эволюция понятия Локка «закон природы» кратко охарактеризована мной в статье «Этическая проблематика в “Опыте о человеческом разумении” Дж. Локка» (Историко-философский ежегодник’2006 / Гл. ред. Н.В.Мотрошилова; Отв. ред. М.А.Солопова. М., 2006. С. 140–142).

⁶ Ясно лишь то, что закон репутации основывается на божественном законе, но постоянно «плывущее» у Локка содержание «божественного закона» и «закона репутации» не позволяет дать им однозначную трактовку. Локк не разъясняет соотношение долга и греха, с одной стороны, с правильным и неправильным – с другой; и, далее, последнего с добродетелью и пороком.

⁷ Локк Дж. Опыт о человеческом разумении. С. 408.

Судя по контексту, Локк рассуждает о добродетели и пороке на социальном или коммуитарном уровне (имея в виду «различные человеческие общества, племена и компании»⁸), а не на коммуникативном. Однако поскольку предмет его внимания в рассуждении – индивидуальный агент, а не коллективный, интерпретация рассуждения в коммуникативном ключе и уместна, и оправданна.

В этом локковском рассуждении не случайно, хотя и настораживающе то, что он говорит в основном не о *действиях* человека, а о его *суждениях* относительно действий других. Локк понимал, что действовать человек может по-разному и, исходя из своих сиюминутных интересов, не всегда принимать во внимание вменяемую ему добродетель. Но оценивать он будет по-другому. Локк считал, довольно простодушно, что «люди, не отказываясь от всякого здравого смысла и от своего собственного интереса, которому они всегда остаются верны, вообще не могут ошибаться и направлять свои похвалы и порицания на то, что в действительности их не заслуживает. Даже те, кто поступал иначе, всегда верно направляли свое одобрение, потому что немногие испорчены до такой степени, чтобы не порицать по крайней мере в других тех недостатков, которые есть и у них самих»⁹. Простая наблюдательность за нравами и характерами не может не показать, что люди, вопреки впечатлениям Локка, именно вследствие верности собственному интересу оказываются не способными на объективное суждение и склонны одобрять в других то, что не соответствует добродетели; впрочем, лишь до тех пор, пока это несоответствие не оборачивается против них самих. Однако, так рассуждая с позиции оценивающего субъекта, Локк в какой-то момент меняет угол зрения и продолжает рассуждение с *позиции человека, оказывающегося* предметом оценки других. И теперь акцент делается на том, что человек стремится к одобрению со стороны окружающих его людей и старается избежать их осуждения.

Подытожим, как же Локк представлял себе действие этого типа организации поведения; в нем можно выделить следующие основные моменты.

⁸ Локк Дж. Опыт о человеческом разумении. С. 407. Словом «компаний» передано английское «clubs». Здесь и далее уточнения в переводе сделаны по изданию: *Locke J. An Essay Concerning Human Understanding: With the Notes and Illustrations of the Author, and an Analysis of His Doctrine of Ideas.* L.–N. Y., 1894.

⁹ Локк Дж. Опыт о человеческом разумении. С. 408.

Во-первых, люди не просто одобряют действия, которые считают для себя благоприятными и осуждают противоположные им¹⁰, но и в своих действиях стремятся к тому, чтобы, способствуя благу других, вызвать их расположение и избежать их недовольства.

Во-вторых, люди высказывают одобрение и осуждение не произвольно. У нас нет оснований думать, что Локк намеренно так расположил свое рассуждение, что сначала затронул суждения человека относительно действий других людей, а затем перешел к рассмотрению мотивам действий людей. Никакими комментариями или оговорками этот переход не сопровождается. Тем не менее у этой композиции есть свой внутренний теоретический строй. Локк тем самым фактически эксплицирует взаимность человеческих отношений в их моральном измерении. Представляемая таким образом взаимность не прямая, а так называемая генерализированная, т. е. реализующаяся через последовательные отношения людей как членов некоего сообщества¹¹, но суть дела от этого не меняется. Посредством взаимности, тем более генерализированной, Локк преодолевает возможное допущение партикулярности или релятивности суждений и ожиданий участников коммуникации или членов сообщества и показывает возможности надперсональности откладывающихся в традиции «суждений, максим и манер»¹².

В-третьих, включение возникающих на основе опыта общения суждений, максим и манер в традицию, в культуру данного сообщества, не опосредовано их публичной вербализацией, оно происходит, как говорит Локк «по скрытому и молчаливому согласию»¹³.

¹⁰ Там же. Использование слова «выгода» в русском переводе для передачи «advantage» («преимущество»; «благоприятность») оставляет возможность для восприятия локковского человека в меркантилистском свете.

¹¹ О типах взаимности см.: *Donlan W. Reciprocities in Homer // The Classical World. 1982. Vol. 75. № 3. P. 137–175; Seaford R. Introduction // Reciprocity in Ancient Greece / Eds.: C.G.Normann, P.Waite, R.Seaford. Oxford, 1998. P. 1–11; Tullberg J. On Indirect Reciprocity: The Distinction Between Reciprocity and Altruism, and a Comment on Suicide Terrorism // The American Journal of Economics and Sociology. 2004. Vol. 63. № 5. P. 1193–1212.*

¹² Там же. Уточненный и почти буквальный перевод: «максимы» (maxims) и «манеры» (fashion), вместо «принципы» и «обычаи» в русском издании более соответствуют смыслу локковского рассуждения: принципы, если это не принципы тайного сообщества, непременно артикулированы, а обычаи – обьективированы и зримы.

¹³ Там же. С. 407.

Эти характеристики «закона репутации» требуют дополнительного внимания к представленной эскизно локковской концепции. В движении последующей моральной философии к Канту она фактически потерялась. В возобладавшем в XVIII в. типе морального философствования такого рода понимания стали рассматриваться как принципиально противоположные «чистоте» морального мышления. Развернутое выражение это получило, конечно, у Канта, однако и у предшествующих Канту философов, для которых мораль была предметом специального внимания (в первую очередь британских философов как сентименталистского, так и интеллектуалистского направлений), противопоставление морали как таковой разным другим формам регуляции поведения (таким как привычка, обычай, мода и др.) стало общим местом, хотя еще и отнюдь не тривиальным. В моральной философии XX в. этот способ рассуждения воплотился в особой заботе о прояснении специфики морали. При всей теоретической важности такого подхода, позволившего выделить социокультурные характеристики морали, в методологическом плане он основывался на абстрагировании понятия морали, гипостазировании ее в качестве обособленного социокультурного феномена в ряду аналогичных ему, а то и противопоставленного им. Последнее и обнаруживает ограниченность, если не сказать исчерпанность этого подхода в исследовании морали.

На фоне этого заслуживает внимания один философский опыт, перекликающийся с локковским видением человеческих отношений. Я имею в виду концепцию любви В.С.Соловьева. Неявно отталкиваясь от теологической идеи Шеллинга о преодолении божественного эгоизма божественной любовью¹⁴ и перенеся ее на человеческие отношения, Соловьев усматривал смысл любви в «оправдании и спасении индивидуальности через жертву эгоизма»¹⁵. Благодаря любви эгоизму человека оказывается противопоставленной сила «вполне объективированного субъекта», которая проникает во все существо человека, представляя ему другого как сопряженного и созвучного ему. Любовь, по Соловьеву, это отношение полного и постоянного обмена между двумя, построен-

¹⁴ См. об этом: *Гулыга А.В.* Немечкая классическая философия. 2-е изд., испр. и доп. М., 2001. С. 217.

¹⁵ *Соловьев В.С.* Смысл любви // *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 505.

ное на взаимодействии и общении, на способности жить не только в себе, но и в другом, на признании за другим центрального значения¹⁶. Соловьев не говорит про смысл любви то, что Локк говорит по поводу закона репутации. Но такие характеристики отношений, как сообразование себя с другим, мерение себя по мерке другого, предание себя другому, причем осуществляемые непосредственно в реальной практике взаимоотношений, – сближают концепции Соловьева и Локка, причем соловьевская концепция любви оказывается содержательно-ресурсной для формальной в какой-то степени концепции «закона репутации» Локка.

* * *

Сопряженное локковскому видение морали, пусть и в другой конфигурации, предложил в статье «Вавилонская башня» известный британский философ М. Оукшот (1901–1990). Картина морали, предлагаемая Оукшотом, внешне несколько проще той, что мы находим у Локка, но ее внутренние характеристики проговорены подробнее.

Мораль, по Оукшоту, существует в двух формах. Первая выражается в привычных эмоциональных расположениях (привязанностях, *affections*) и поведении; вторая – в сознательном стремлении к моральным идеалам и исполнении моральных правил¹⁷. В повторяющихся, стандартных отношениях и ситуациях, в которых, по сути, нет альтернатив и, стало быть, возможности выбора, от человека не требуется специальных решений и рационализации поступков; достаточно следовать традиции. Но у человека нет условий для размышления и в чрезвычайных обстоятельствах; в них человек, по всей видимости, также поступает, как подсказывает ему чувство. И в чрезвычайных, и в ру-

¹⁶ Соловьев В.С. Смысл любви. С. 511.

¹⁷ Оукшот М. Вавилонская башня // Оукшот М. Рационализм в политике и другие статьи. М., 2002. С. 116. В таком представлении морали заслуживает внимание один момент, полноценное обсуждение которого выходит за рамки темы статьи. Мораль оформляется у Оукшота в способах осуществления человеком себя в качестве агента морали, в частности, во второй форме – в отношении к «моральным идеалам» и «моральным правилам». Локус идеалов и правил, называемых «моральными», в или относительно морали не проясняется.

тинных ситуациях действия человека не опосредованы правилами и рефлексией по их поводу. Они непосредственны. В случае рутинных ситуаций их непосредственность обеспечивается, как следует из того, что говорит Оукшот, традицией (сообщества) и привычкой (окружения или самого индивида). Чем обеспечивается непосредственность в чрезвычайных ситуациях, Оукшот не поясняет, но позволю себе предположение, что речь здесь может идти об интуиции, укорененной в интериоризированном ранее и актуально не осознаваемом («свернутом») коллективном опыте, в культурном опыте (нарративном или нормативном), в усвоенном, хотя и актуально не осознаваемом, личном опыте или в некоем наитии.

Условием возможности первой формой морали является то, что, как говорит Оукшот, «в большинстве современных жизненных ситуаций от нас не требуется проявлять рассудительность и находить решение проблем, здесь не нужно взвешивать альтернативы и размышлять о последствиях, у нас нет неуверенности, нет борьбы сомнений»¹⁸; «мы можем действовать подобающим образом без колебания, сомнения или затруднения ...»¹⁹. Человек действует в силу привычки, и она работает как в воздержании от недопустимых действия, так и в совершении надлежащих.

В тексте Оукшота есть «метка», которая позволяет представить, как складываются такого рода привычки. Моральные качества человека, указывает Оукшот, «нераздельно связаны с его *amour-propre*»²⁰. Этот термин как таковой получил распространение благодаря Ж.-Ж.Руссо, который использовал его в сочетании с *amour de soi*. Первый принято переводить на русский словом «самолюбие», второй – «себялюбие». Оукшот говорит, что источником поступков человека является не приверженность идеалу, не сознание обязанности, а самоуважение и чувство собственного достоинства. Это то, что, скорее, можно соотнести с *amour de soi* Руссо, в то время как *amour-propre* – это чувство, которое рождается у человека в результате его сравнения, чаще ревностного, себя с другими. В руссоведении нередко можно встретить мнение, согласно которому *amour-propre* – источник желчности, предубеж-

¹⁸ Оукшот М. Указ. соч. С. 112.

¹⁹ Там же. С. 113.

²⁰ Там же. С. 114.

денности, недоверия и зла между людьми²¹. Однако сам Руссо полагал, что самолюбие становится основой тщеславия в мелких душах, а в душа великих – рождает гордость²². И всегда оно обусловлено вниманием к чужому мнению. Считая, что из отношений человека с другими людьми, прислушивания к чужому мнению, признания его в качестве основы для отношения к самому себе и складывается мораль, Руссо оказывается не так далеко от Локка с его законом репутации. Впрочем, даже допуская возможность положительного полюса в *amour-propre*, он все же ассоциировал это чувство главным образом с отрицательным началом в человеческих отношениях и подозревал, что гордость имеет тенденцию к вырождению в тщеславие.

Оукшот принимает во внимание лишь положительные или, во всяком случае, нейтральные коннотации *amour-propre*. Для него важно показать, что не внешние правила, а чувство собственного достоинства чаще всего оказывается практическим основанием моральных действий человека.

Вторую форму морали отличает самосознание; и ее ценность заключается, скорее, в рефлексии относительно идеалов и правил, а не в поведении. Первичным и определяющим элементом этой формы морали является артикуляция морального устремления. Будучи артикулированным, это устремление может становится предметом критики, и поэтому оно должно быть дискурсивно и идейно защищенным. И вместе с тем оно должно воплощаться в поведении. Моральные действия человека опосредованы интерпретацией идеала или правила, убежденностью в точности, сомнениями относительно точности и критичностью по отношению к ней. Естественно, что при этом такие проявления морали, которые отличает традиционность, спонтанность, привычность ста-

²¹ См.: Асмус В.Ф. Ж.-Ж. Руссо // Асмус В.Ф. Историко-философские этюды. М., 1984. С. 127–128; Комментарий // Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре: Трактаты / Пер. с фр. Под общ. ред. С.П.Баньковской, Н.Д.Саркитова, А.Ф.Филиппова. М., 1998. С. 359.

²² Руссо Ж.-Ж. Эмиль, или О воспитании [Кн. IV] // Руссо Ж.-Ж. Педагогические сочинения. Т. 1. М., 1981. С. 280. О положительном и отрицательном измерении *amour-propre* см.: O'Hagan T. Rousseau. L.–N. Y., 1999. P. 171–179. Заслуживает отдельного внимания то, что в своем отрицательном выражении *amour-propre*, скорее всего, представляет собой одну из непосредственных идейных предтеч Ницшева понятия «ресентимент».

новятся предметом «непрерывного корректирующего анализа и критики»²³. И эта рефлексивная активность имеет большее значение, чем моральные действия как таковые. Оукшот находит немало положительных сторон у этой формы морали: она резистентна по отношению к идолопоклонству, способствует расшатыванию предрассудков, оказывается основой для деятельного перфекционизма, имеет значительный ресурс для противостояния внешним изменениям и поэтому может содействовать стойкости человека в условиях перемен. Однако недостатков у этой формы морали больше, и они существеннее: «моральная рефлексия может привести к подавлению моральной восприимчивости»²⁴; доминирование правил может препятствовать осуществлению стремления к совершенству; постоянное требование критической рефлексии может рождать неуверенность; стойкая перед внешними изменениями, она негибка и не приспособлена к внутренним изменениям; приверженность одному идеалу может порождать нетерпимость к другим идеалам.

Вывод, который делает Оукшот относительно этой формы морали, неутешителен: «она опасна для индивида и губительна для общества»²⁵. Обоснованность данного вывода не кажется мне несомненной. Да и Оукшот завершает свое рассуждение признанием того, что описанные им формы морали не существуют совершенно обособленно, наоборот, дополняют друг друга. Более того, возможно, корректнее было бы говорить не о «формах морали», а о некоторых «идеальных крайностях» моральной жизни. В любом случае, сам по себе этот оукшотовский очерк, написанный в середине XX в., интересен усилием выстроить этику, начинающуюся с признания неоднородности феномена морали; гипостазировать мораль, которая в определенной своей части оказывается нерациональной, ненормативной, неуниверсальной, неавтономной, непосредственной, традиционной, привычной и т. д.; расширить пространство морали за границы, установленные ей Кантом.

²³ Оукшот М. Указ. соч. С. 117.

²⁴ Там же. С. 118.

²⁵ Там же. С. 119.

* * *

Обсуждая первую форму морали, Оукшот специально, хотя и по не ясным из контекста статьи мотивам, отмечает, что с помощью этого образа он не описывает «всего лишь примитивную форму морали, т. е. мораль общества с неразвитым рефлексивным мышлением»²⁶. Такое впечатление вполне могло иметь место, в особенности, у тех, кто благодаря появлению в тексте термина «*amour-propre*» обратил внимание на возможную переключку Оукшота с Руссо. Ведь для Руссо *amour-propre* – это характеристика человека цивилизации, взрослого человека, полноценный субъект *amour de soi* – это дикарь²⁷, ребенок. Реплика Оукшота, возможно, имеет двойной смысл. С одной стороны, он дистанцируется таким образом от Руссо, а с другой, и это важно, подчеркивает, что выделенные им две формы морали характеризуют не культурно-историческую динамику морали, а мораль как таковую в ее ставшем виде. Причем, как мы видели, Оукшот под конец своего рассуждения резонно отмечает, что обе формы морали существуют взаимопосредствованно, и их рассмотрение в отдельности представляет лишь собой результат своего рода теоретической идеализации.

Однако коль скоро отдельные формы были указаны, их исследование именно в качестве отдельных форм встает в качестве специальной теоретической задачи. То же касается и моральных законов Локка. Одним из подходов к ее решению может быть рассмотрение морали именно в ее исторической динамике, как раз показывающее, что исторически мораль складывалась таким образом, что ее отдельные формы (в широком, не-оукшотовском, смысле) возникали последовательно во времени.

С этой точки зрения интерес представляет гомеровский эпос. Посмотрим на него сквозь призму локковских законов. В гомеровском мире есть наставления, побуждения, провокации богов, но нет собственно «божественных законов»: ведь здесь же нет священного писания. Здесь нет и «гражданских законов» в стро-

²⁶ Оукшот М. Указ. соч. . С. 112.

²⁷ См. о двух образах морали – дикаря и цивилизованного человека: Руссо Ж.-Ж. Рассуждения о происхождении и основаниях неравенства // Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре: Трактаты. С. 118.

гом локковском значении этого термина: ведь здесь нет государства, нет писаных законов и граждан государства, к которым они были бы обращены. Известный историк античного права и исследователь Гомера М.Гагарин выделяет три вида правил в гомеровском мире. Их состав, опять же в соотнесении с Локком, более чем любопытен. Это, во-первых, моральные правила, и они регулируют действия, совершенные с уменьшающейся малой мотивацией личного интереса, действия, не предполагающие взаимной воздаятельности, это действия в отношении тех, кого Гагарин в соответствии с традицией называет «незащищенными» (**unprotected**), и к таковым относятся гости (из числа путников/странников), просящие/молящие и нищие, т. е. неполноправные членов сообщества. Во-вторых, это правовые правила, и они регулируют отношения между полноправными членами сообщества. О праве как таковом по отношению к гомеровскому обществу говорить нет оснований, поскольку оно еще не знает других установлений, кроме обычаев и соответствующих им правил поведения. В-третьих, религиозные правила, которые регулируют действия смертных в отношении богов, в первую очередь, ритуальные. Религиозные правила напрямую санкционируются включенными в события богами, которые награждают или наказывают смертных за их поведение. К этой же категории относятся действия в отношении смертных, которые являются членами божественных семей, или в отношении смертных, которые связаны с богами, например, жрецов²⁸. Итак, как считает Гагарин, мы имеем у Гомера три содержательно различных типа правил, явно формулируемых либо предлагаемых посредством различных нарративов. Различие между моральными, правовыми и религиозными правилами обусловлено сферой приложения и типом санкций. Моральные правила либо не имеют внешней санкции, либо санкционируются богами, в большинстве случаев Зевсом. Наказание за нарушение моральных правил существенно отличается от наказаний, накладываемых богами за нарушение религиозных правил. Возмездие за вред, нанесенный беззащитному, приписывается Зевсу, но никогда не осуществляется напрямую богами, хотя Зевс может оказывать поддержку другим смертным, которые берут на себя миссию возмездия за нанесенный вред. При том, что качествен-

²⁸ *Gagarin M. Morality in Homer // Classical Philology. 1987. Vol. 82. № 4. P. 288–289.*

ная идентификация трех типов правил условна, разделительная линия между моральными и другими правилами для Гагарина определена: «Это линия, отделяющая заботу (consideration) о своих друзьях и других полноправных членах общества, которые также во многом представляют предмет личного интереса, от заботы о незащищенных людях, которая во многом уже является моральной»²⁹.

В подавляющем большинстве случаев действия героев напрямую санкционируются другой стороной – инициативно или реактивно. Это касается как отношений между неравными, так и отношений между равными (что, по классификации Гагарина, подпадает под правовые отношения).

В «Илиаде» эта особенность морали наиболее ярко проявилась в эпизоде умоления Приамом Ахилла выдать ему за выкуп тело Гектора (Кн. XXIV). **Выкуп тела погибшего в бою родственника или друга** – общепринятое дело в том мире, который предстает в гомеровском эпосе, как и тысячелетия после него. Тело павшего противника, освобожденное от доспехов, отгаскивалось с поля битвы – либо для возвращения за выкуп, либо для обеспечения.

Однако данный случай особый: Ахилл убивает Гектора не просто в бою, в военной схватке, – он убивает его в первую очередь из мести за убийство Патрокла, его ближайшего друга. Мечь Ахилла – и это хорошо проявляется в повествовании – вневоенна. Ахилла беспокоит отмщение, но не нанесение поражения троянцам. Будь Ахилл настроен не на мщение, а на победу над противником, Троя в тот же день, когда Ахилл вернулся в битву, могла бы пасть. Но ему было не до Трои. Это Патрокл рвался к Трое, желая победы над противником. Ахилл же мог взять город, но устремился в погоню за одним из троянских воинов, а на самом деле за Аполлоном, который, приняв образ воина, противостоявшего только что Ахиллу, понесся, увлекая за собой ахейского героя, в сторону от городских ворот, чтобы позволить бежавшим с поля брани троянам добраться до убежища. Лишь заманив Ахилла подальше от города, Аполлон с насмешкой открывает ему. Убив Гектора, Ахилл не успокаивается и, не способный оправиться от горя, еще какое-то время чинит надругательства над телом Гектора.

²⁹ *Gagarin M. Morality in Homer. P. 289.*

Троянский царь Приам, подбадриваемый богами, собирается выкупить тело сына и, набрав повозку драгоценных даров, отправляется в стан Ахилла, где, припав на колени, обращается к нему с мольбой о выдаче тела сына. Ахилл, все еще в состоянии глубокой скорби от потери Патрокла, слушает Приама рассеянно. Тот же, взывая к Ахиллу, просит его вспомнить своего отца, который, какие бы беды ему ни грозили, все же в лучшем положении, чем Приам, поскольку у него есть надежда увидеть живым своего сына. Сообщая, что пришел «к кораблям мирмидонским» с драгоценным выкупом за тело сына, Приам восклицает:

Храбрый! почти ты богов! над моим злополучием сжался,
Вспомнив Пелея отца: несравненно я жальче Пелея!
Я испытую, чего на земле не испытывал смертный:
Мужа, убийцы детей моих, руки к устам прижимаю!³⁰

Приам не апеллирует к традиции, к обычаю или к примеру деяний героев (последнее довольно распространено в гомеровском мире). Два чувства переполняют сердце Ахилла: горе о погибшем Патрокле и печаль от долгой разлуки с отцом. Второе берет верх. Вспоминая отца, он видит его в стоящем перед ним на коленях старце. И хотя Приам – правитель троян, его врагов, Ахилл относится к нему так, как хотел бы, чтобы отнеслись к его отцу в такой же ситуации. Он соглашается отдать тело Гектора. Приняв дары, он устраивает Приаму угощение, а затем укладывает на ночлег.

Ахилл действует отчасти по логике обычаев, а отчасти вопреки им, всецело полагаясь на собственный выбор и собственную волю. Не выкуп, но сострадание оказывается тем мотивом, который подвигает Ахилла благосклонно отнестись к мольбе Приама.

Это именно то, о чем говорил Э.Левинас. Он как будто бы из приведенной гомеровской сцены вывел свое замечательное разъяснение характера императивности, задаваемого Другим как коммуникативным партнером:

«Отношения с Другим проблематизируют меня... Нагота лица – это крайняя нужда и тем самым мольба в прямой направленности ко мне. Но эта мольба требовательна, это унижение с высоты... Лицо требует от меня признания. ...Присутствие лица означает, таким образом, не подлежащий обсуждению приказ – заповедь, что кладет конец принадлежности сознания самому себе... [О]прокинуть эгоизм Я... [Л]ицо, им Другой окликает

³⁰ Илиада, XXIV: 503–504 (пер. Н.И.Гнедича).

меня и, в своей обнаженности и нужде, объявляет мне свое повеление. Само его присутствие требовательно взывает к ответу. ...Отныне быть Я означает невозможность отстраниться от ответственности»³¹.

В этой сцене Ахилл и Приам не равны. При этом Приам, будучи в положении просителя, коленопреклоненного, слабого, обращаясь к Ахиллу, фактически «назначает» образ действия Ахиллу – сильному, облеченному властью, хозяину положения. И это – тот образ действия, который впоследствии будет закреплен в формуле золотого правила.

Ахилл в общем-то отзывчив. Он непреклонен со своими личными врагами. Так, он не идет на примирение с Агамемноном, несмотря на то, что тот обещает ему в знак примирения «несметные дары»³². Он не допускает и мысли о возможном соглашении с Гектором, когда тот перед последней битвой предлагает договориться о том, чтобы тело пораженного было избавлено от надругательств и передано для достойного погребения родным или соратникам. Но вместе с тем в рассказе Андромахи о гибели ее семьи, в коей повинен был Ахилл, последний предстает воином чести. Поразив Этиона, отца Андромахи, он не срывает с него доспехи, но сам предает сожжению как воина, в доспехах. Захватив в плен ее мать, он приводит ее вместе с остальной добычей в свой стан, однако затем отпускает ее за большой выкуп³³. Отказавшись из-за ссоры с Агамемноном участвовать далее в битве, Ахилл постепенно меняет свое решение не участвовать более в битве – под влиянием увещаний послов, косвенных увещаний Нестора, устыжений со стороны Патрокла, наконец, впечатления от смерти Патрокла. Все эти события различны по своему характеру, но ни одно из них не проходит бесследно для Ахилла, так или иначе он принимает их во внимание и в конце концов откликается на них своим решением.

³¹ Левинас Э. Гуманизм другого человека // Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека / Пер. с фр. А.В.Парибка. СПб., 1998. С. 165–171.

³² Вопрос о природе «даров» Агамемнона и условиях их отвержения Ахиллом представляет специальный интерес и широко обсуждается в гомероведческой литературе. См., напр.: *Eichholz E.D. The Propitiation of Achilles // The American Journal of Philology. 1953. Vol. 74. № 2; Wilson D.F. Ransom, Revenge, and Heroic Identity in the Iliad. Cambridge, 2002.*

³³ Илиада, VI: 416–427.

* * *

Судя по тому, что в эпосе мы не находим ничего, похожего на «божественный» и «гражданский», по Локку, законы, но находим, почти в первозданной чистоте, локковский «закон репутации», этот компонент морали можно считать наиболее древним³⁴.

Изначально мораль не заповедуется, не открывается, – но складывается в ткани живых человеческих отношений, как единственный и индивидуальный, межиндивидуальный опыт общения, противостояния, разрешения конфликтов. Это тот опыт, который постепенно обобщается в *дескрипции*, а затем оформляется нормативно, поначалу в качестве *рецепта* локально-ситуативного действия, затем в виде надситуативной *прескрипции*, сперва рекомендуемой, а затем неперменной. И уже оказавшись абстрагированной от данного в дескрипции опыта, прескрипция начинает восприниматься самодовлеющей, единственно репрезентирующей мораль. Это понятно: вербализованная мораль скорее оказывается предметом восприятия, чем невербализованная, а невербализованная осознается, будучи включенной в моральный дискурс. Но опыт непосредственных человеческих отношений представляет базовый уровень морали. Базовый как в историческом плане, так и онтологическом.

Включение в моральный дискурс, т. е. вербализация и рационализация базового морального опыта, его нормативное оформление усиливают его, обеспечивают его значимость и, стало быть, воспроизводимость. В том числе и посредством придания ему надперсонального, надситуативного, универсализованного смысла. Без вербализации, объективации и универсализации невозможна была бы мораль в ее *перфекционистской* данности (что, как мы видели, признает и Оукшот).

Прогрессивная нормативная динамика морали хорошо прослеживается на примере развития золотого правила. Разумеется, эта динамика раскрывается благодаря развернутому аналитическому нормативно-этическому и этико-философскому представлению

³⁴ В свете этого требует переосмысления культурно-исторический статус ветхозаветной морали, точнее, той, что дана в Пятикнижии. Необходимо учитывать, что мораль Пятикнижия даже в самых древних своих вариантах – это не «изначальная мораль», но мораль на относительно зрелой стадии своего развития.

о золотом правиле, полученному в результате многочисленных исследований этого феномена на основе различного культурно-исторического материала.

Эпизод встречи Приама и Ахилла дает нам представление о преднормативном образе золотого правила. Ни о каком правиле, тем более золотом здесь и речи не идет. Здесь нет надситуативного или надперсонального обобщения опыта отношений. Но здесь есть само отношение к другому по образу желаемого отношения к себе самому, в данном случае больше, отношение к другому старшему по образу желаемого отношения к своему близкому старшему: отношение Ахилла к Приаму по образу желаемого отношения к Пелею. Это отношение реально не взаимное: по эпическому сюжету, Ахилл знает, что смертельным поражением Гектора он реализовал предзаданное богами условие собственной гибели. Оно воображаемо взаимное, предполагаемо обратимое. Эта потенциальная взаимность выражается в том, что само действие Ахилла (согласие на выдачу тела Гектора за выкуп³⁵) совершается в ответ на обращение к нему Приама, при полном благорасположении к нему.

Эпизод Приам – Ахилл перекликается с эпизодом из памятника древневосточной литературы, а именно, из древнеассирийской наставительной литературы, известной у нас под названием «Повесть об Ахикаре». Повесть сложилась, по-видимому, в VII в. до н. э., т. е. столетие спустя после Гомера. Не только в хронологическом, но и социокультурном отношении Ахикар – современник Гесиода. Ассирия VII в. до н. э. – это государство с централизованной и абсолютной властью царя, выступающего и верховным судьей. Даже в изначальном виде (о котором мы можем судить по сохранившемуся арамейскому списку V в. до н. э.), в котором повесть не содержала присоединенный позже пространственный набор моральных наставлений, она носила явный назидательно-моралистический характер. Эпизод, созвучный гомеровскому,

³⁵ Следует иметь в виду, что выкуп носит чисто символический характер и ни в коей мере не является мотивирующим фактором для принятия Ахиллом решения о выдаче тела. Незадолго до встречи с Приамом Ахилл заявлял, что не выдаст тела ни за какой выкуп. Принятие выкупа было данью обычаю, выражением уважения к Приаму, согласием признать высокую ценность тела Гектора и, главное, своеобразным оправданием перед памятью Патрокла и Ахилловой дружбы с ним, которые фактом выдачи тела Гектора могли восприниматься душой Патрокла погранными.

состоит в следующем³⁶. Ахикар, облыжно обвиненный в предательстве, предается царем на казнь, осуществить которую поручается знатному вельможе Набусемаку. Ахикар устраивает так, что остается с Набусемаком с глазу на глаз и напоминает ему, что в свое время спас его от несправедливо назначенной казни, осушавшись царя. «Теперь, – говорит Ахикар Набусемаку, – твой черед поступить по отношению ко мне так, как я поступил по отношению к тебе. Не убивай меня, а сбереги в доме своем, до перемены времен»³⁷. Только на первый взгляд Ахикар пытается настроить Набусемака на отношения прагматической взаимности и взыскать себе отдарок, призывает к благодарности. Содержание и смысл приведенной в эпизоде коммуникативной ситуации меняются, если взглянуть на нее ретроспективно, с позиций давнего события. Когда-то Ахикар, вызволяя Набусемака из-под гнева царя, действовал отнюдь не по мотивам воздаяния, благодарности или предусмотрительности. Как мы можем судить по другим местам повести, спасение Набусемака было для Ахикара принципиально, это было действие, совершенное из долга и по разуму. Ахикар поступил по отношению к Набусемаку так, как он считал должным поступить и, значит, как он хотел, чтобы поступили в отношении него в аналогичной ситуации. Спасение Набусемака было не только инициативным, но и показательным, пусть и неявно. Не случайно Ахикар обоснованно выражает свое ожидание, что Набусемак поступит по отношению к нему так же, как в свое время он поступил по отношению к Набусемаку. Обоснованность такого ожидания оправдана отзывчивостью Набусемака, а затем зеркально-возвратным его поведением: как Ахикар отнесся к нему, «как любой позаботился бы о своем брате», так и Набусемак обеспечил Ахикара всем так, «как любой позаботился бы о своем брате»³⁸. Иными словами, в повести коммуникативная логика золотого правила не просто проигрывается в одном эпизоде. На уровне narra-

³⁶ Специальный анализ повести проведен мной в статье: «Случай Ахикара (К происхождению морали)» (Философия и культура. 2008. № 9. С. 74–86).

³⁷ *Lindenberger J.M.* Ahiqar. A New Translation and Introduction // *The Old Testament Pseudepigrapha* / Ed. J.H.Charlesworth. Vol. 2: *The Old Testament Pseudepigrapha, Expansions of the «Old Testament» and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works.* Garden City–N. Y., 1985. P. 496.

³⁸ *Ibid.* P. 496, 497.

тива, посредством ассоциации различных эпизодов раскрывается смысловая целостность золотого правила. Оно уже практикуется, и в этом смысле интуитивно очевидно, хотя и не осознано, не артикулировано, нормативно не оформлено.

Следующая стадия в формировании золотого правила также представляет нам последнее подпокровно, но уже через другие моральные формы. В Пятикнижии оно перспективно предполагается в *частной* формуле заповеди любви к *близкому*³⁹. Так же и у Аристотеля – в *частной* формуле дружбы⁴⁰.

Наконец золотое правило артикулируется. Один из примеров такого рода находим в Книге Товита⁴¹ (II в до н. э.), где золотое правило формулируется как таковое в негативном виде⁴². Его непосредственная нормативная ассоциация неясна. С одной стороны, золотым правилом начинается стих, который продолжается предостережением против пьянства. Но вместе с тем оно продолжает предыдущее указание, в котором говорится о необходимости благоразумия. Как в одном, так и в другом соотношении золотое правило дополняет частные требования, имеет явный пруденциальный подтекст и не является самостоятельным. В этом смысле оно вовсе не золотое, т. е. не верховное и не всеохватное.

Как золотое, т. е. всеохватное, как слово, которым можно руководствоваться «всю жизнь», это правило предлагается Конфуцием⁴³ (ок. 551–479 до н. э.). Аналогичный, если не более высокий статус золотое правило имеет у Гиллеля Старшего, который рассматривал его как средоточие всей мудрости Торы, а остальное – комментарием к ней⁴⁴. И у Конфуция, и у Гиллеля золотое правило дается в негативной формулировке.

³⁹ Заповедь любви, даже в ее партикулярных формах, известных нам по Лев.19: 18, 33–34, нередко трактуется как иное выражение золотого правила. Отличие золотого правила от заповеди любви я попытался показать в статье «Талион и золотое правило: критический анализ сопряженных контекстов» (Вопр. философии. 2001. № 3. С. 72–84).

⁴⁰ См. об этом в моей статье: «Золотое правило в этике Аристотеля» (Философия и этика. Сб. научн. тр: К 70-летию акад. А.А.Гусейнова. М., 2009. С. 157–170).

⁴¹ Примечательно, что легендарно Ахикар, как это следует из самой Книги Товита, племянник и друг Товита.

⁴² Тов. 4: 15.

⁴³ *Лунь Юй* 15:23[24] / Пер. В.А.Кривцова // Древнекитайская философия: Собр. текстов: В 2 т. Т. 1. М., 1972. С. 167.

⁴⁴ Вавилонский Талмуд, Шаббат 31а.

Наконец, у Иисуса золотое правило дается Иисусом как обобщающее (для определенного рода правил), а контекстуально и всеохватное, к тому же в позитивной формулировке⁴⁵.

Таким образом, на основе имеющихся литературных свидетельств мы можем выделить шесть этапов становления и развития золотого правила – от невербализованного ситуативно-коммуникативного опыта через вербализованный ситуативный опыт к частной нормативной формулировке и обобщенной нормативной формулировке. Логика этой исторической динамики морального сознания, референтного золотому правилу, снимается Кантом в той части формулы категорического императива, которая говорит о необходимости трансформации максимы во всеобщий закон природы⁴⁶.

Такова протонормативная и нормативная динамика золотого правила. Коммуникация же в духе золотого правила складывается из взаимного предъявления ожиданий, их апробации, признания или непризнания и последующей корректировки, согласования, универсализации. Относясь к другому, как я желал бы, чтобы другой относился ко мне, я демонстрирую свои *ожидания* и предпочтения, я задаю стандарт и, тем самым, выражаю *требование*, которое в контексте коммуникации, если и не равной, то реципрокальной (основанной на взаимности, прямой или генерализованной) оказывается надситуативным, надперсональным, обладающим качеством универсализуемости.

* * *

Мы можем теперь вернуться к локковскому пониманию «закона репутации» и его механизма и выделить несколько идей для прояснения особенностей действия морального долженствования.

⁴⁵ О смысловых подтекстах негативной и позитивной формулировки см.: *King G.B. The “Negative” Golden Rule // The Journal of Religion. 1928. Vol. 8. №. 2. P. 268–279; King G.B. The “Negative” Golden Rule: Additional Note // The Journal of Religion. 1935. Vol. 15. № 1. P. 59–62; Rembert R.B. The Golden Rule: Two Versions and Two Views // Journal of Moral Education Volume. 1983. Vol. 12. № 2. P. 100–103.*

⁴⁶ У Канта нигде нет указаний на то, что максима – это не-моральная форма мышления. Но именно так Кант понимается, да и сам Кант, по-видимому, так себя понимал.

Первое, некоторые моральные решения складываются в коммуникации, в непосредственном отношении человека с другими людьми, а также на основании имеющегося опыта таких отношений. Не общие принципы предопределяют конкретные нравственные решения и, соответственно, действия, а реальная практика человеческих отношений. Беря «закон репутации» в данном единстве с «божественным законом», можно уточнить последнее положение так: не только общие принципы, но и опыт реальных человеческих отношений предопределяют конкретные нравственные решения. *Второе*, моральная императивность не всегда действует в нормативной форме, т. е. посредством извне данных, объективных (или надперсональных) и универсальных (или адресованных ко всем) норм. Она проявляется через реакции на другого человека – через адаптацию к другому, в том числе и посредством преодоления конфронтации с другим. *Третье*, принимаемые в ходе непосредственной коммуникации решения, планируемые и совершенные действия проверяются человеком, другими людьми, сообществом в соответствии с существующими в данной культуре принципами.

Мораль, конечно, осознается и осваивается через ценности и принципы, однако она не сводится к ним и не исчерпывается ими. На базовом уровне мораль предстает в виде определенного содержания самих решений и действий (в данном случае я намеренно не говорю о мотивах, поступках или поведении). Это содержание положительно выражается в воздержании от причинения неоправданного ущерба, в стремлении к справедливости, в благорасположении, сотрудничестве, дружественности, заботливом участии, а негативно – во враждебности, недоброжелательности, несправедливости, безучастности, безжалостности. Это содержание может быть реализуемым по разным основаниям: в силу некоей «логики ситуации», в ответ на предполагаемые или высказываемые ожидания коммуникативных партнеров, по аналогии с имеющимся индивидуальным или коммунальным опытом, в соответствии с традицией обычая, а также – и это другая стороны морали – в соответствии с различным образом объективированными требованиями, данными в отдельности, ассоциированно с другими требованиями или систематизированными в кодексе. Кодекс, ассоциированные или не ассоциированные объективированные требования, выступают, таким образом, как частный случай существования морали.

Предлагаемое субстанциональное понимание морали критически отлично от императивистски-функционального, при котором акцент делается на *формах* (само)организации, или (само)регулирования, или (само)дисциплинирования поведения и средствах (мотивационных, интеллектуальных, коммуникативных, социально-организационных) его реализации, а не на *содержании* поведения и практических его последствиях для самого деятеля и для тех, на кого оно направлено и кого может касаться. При том что функциональные характеристики поведения (например, реализуется ли оно по инерции, из подражания, под давлением авторитета или инициативно и по убеждению) важны для определения *качества* моральности индивида или сообщества и актуальны для решения задач этического (морально-рефлексивного или теоретического) анализа, они не являются приоритетными при определении *специфики* морали.

Указанное положительное содержание морали различным способом зафиксировано в культуре, а в обобщенной и универсальной форме – в виде ценностей (невреждения, справедливости, благорасположения, дружелюбности, заботы и т. п.) и соответствующих им требований, исторически складывавшихся в процессе обобщения и рационализации разнообразного поведенческого, коммуникативного и коммунитарного опыта. Но важно отметить, что содержание, которое для современного человека соединено с моральными требованиями и ассоциируется по большей части именно с императивностью, первоначально осваивалось в процессе осмысления отдельных ситуаций принятия решения, конкретных конфликтов и образующихся предпочтений по их разрешению.

Сказанным, как я уверен, не ставится под вопрос *внутрикультурное* бытие моральных форм, их нормативная конституированность. Более того, я убежден, что вне этой универсально-культурной определенности мораль не имела бы присущей ей силы. Однако залогом живительности этой силы является ее укорененность в реальности человеческих отношений.

Библиография

1. *Апресян Р.Г.* Талион и золотое правило: критический анализ сопряженных контекстов // *Вопр. философии.* 2001. № 3. С. 72–84.
2. *Апресян Р.Г.* Этическая проблематика в «Опыте о человеческом разумении» Дж. Локка // *Историко-философский ежегодник 2006* / Гл. ред. Н.В. Мотрошилова, отв. ред. М.А. Солопова. М., 2006. С. 140–142.
3. *Апресян Р.Г.* Случай Ахикара (К происхождению морали) // *Философия и культура.* 2008. № 9. С. 74–86.
4. *Асмус В.Ф.* Философское значение трактата Руссо о воспитании // *Асмус В.Ф.* Историко-философские этюды. М., 1984.
5. Вавилонский Талмуд.
6. *Гульга А.В.* Немецкая классическая философия. 2-е изд., испр. и доп. М.: Рольф, 2001.
7. *Апресян Р.Г.* Золотое правило в этике Аристотеля // *Философия и этика.* Сб. научн. тр.: К 70-летию акад. А.А. Гусейнова. М., 2009. С. 157–170.
8. Илиада, XXIV: 503–504 (пер. Н.И. Гнедича).
9. Книга Товита.
10. *Левинас Э.* Гуманизм другого человека // *Левинас Э.* Время и другой. Гуманизм другого человека / Пер. с фр. А.В. Парибка. СПб., 1998.
11. *Локк Дж.* Опыт о человеческом разумении / Пер. с англ. А.Н. Савина // *Локк Дж.* Соч.: В 3 т. Т. 1. М., 1985.
12. *Лунь Юй* / Пер. В.А. Кривцова // *Древнекитайская философия: В Собр. текстов: В 2 т. Т. 1.* М., 1972.
13. О праве лгать: Материалы дискуссии // *Человек.* 2008. № 3–4.
14. О праве лгать: Материалы дискуссии // *Логос.* 2008. № 5.
15. On the Right to Lie: Discussion // *Russian Studies in Philosophy.* 2010. Vol. 48 № 3.
16. О праве лгать. М.: РОССПЭН, 2010.
17. *Оукиот М.* Вавилонская башня // *Оукиот М.* Рационализм в политике и другие статьи. М., 2002.
18. Пятикнижие.
19. *Руссо Ж.-Ж.* Рассуждения о происхождении и основаниях неравенства // *Об общественном договоре: Трактаты* / Пер. с фр. Под общ. ред. С.П. Баньковской, Н.Д. Саркитова, А.Ф. Филиппова. М., 1998.
20. *Руссо Ж.-Ж.* Эмиль, или О воспитании // *Руссо Ж.-Ж.* Педагогические соч. Т. 1. М., 1981.
21. *Соловьев В.С.* Смысл любви // *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1988.
22. *Donlan W.* Reciprocities in Homer // *The Classical World.* 1982. Vol. 75. № 3. P. 137–175.

23. *Eichholz E.D.* The Propitiation of Achilles // *The American Journal of Philology*. 1953. Vol. 74. № 2. P. 137–148.

24. *Gagarin M.* Morality in Homer // *Classical Philology*. 1987. Vol. 82. № 4. P. 288–289.

25. *Lindenberger J.M.* Ahiqar. A New Translation and Introduction // *The Old Testament Pseudepigrapha* / Ed. J.H.Charlesworth, Vol. 2: *The Old Testament Pseudepigrapha, Expansions of the “Old Testament” and Legends, Wisdom and Philosophical Literature, Prayers, Psalms and Odes, Fragments of Lost Judeo-Hellenistic Works*. Garden City. N. Y., 1985.

26. *King G.B.* The “Negative” Golden Rule // *The Journal of Religion*. 1928. Vol. 8. №. 2. P. 268–279.

27. *King G.B.* The “Negative” Golden Rule: Additional Note // *The Journal of Religion*. 1935. Vol. 15. № 1. P. 59–62.

28. *Locke J.* *An Essay Concerning Human Understanding: With the Notes and Illustrations of the Author, and an Analysis of His Doctrine of Ideas*. L.: George Routledge and Sons Limited; N.Y.: E. P. Dutton and Co., 1894.

29. *O’Hagan T.* *Rousseau*. L.–N.Y.: Routledge, 1999.

30. *Rembert R.B.* The Golden Rule: Two Versions and Two Views // *Journal of Moral Education* Volume. 1983. Vol. 12. № 2. P. 100–103.

31. *Seaford R.* Introduction // *Reciprocity in Ancient Greece* / Eds. C.G. Normann, P. Waite, R. Seaford. Oxford, 1998. P. 1–11.

32. *Tullberg J.* On Indirect Reciprocity: The Distinction Between Reciprocity and Altruism, and a Comment on Suicide Terrorism // *The American Journal of Economics and Sociology*, 2004. Vol. 63. № 5. P. 1193–1212.

33. *Wilson D.F.* *Ransom, Revenge, and Heroic Identity in the Iliad*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2002.