

Российская Академия Наук  
Институт философии

# **ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ**

**Выпуск 10**

Москва  
2010

**Ответственный редактор**

доктор филос. наук, академик РАН *А.А. Гусейнов*

**Ученый секретарь**

кандидат филос. наук *О.В. Артемьева*

**Рецензенты:**

кандидат философских наук *А.А. Скворцов*

кандидат философских наук *О.П. Зубец*

«Теоретический» раздел 10-го выпуска «Этической мысли» включает, в частности, анализ современных дискуссий в экологической этике с точки зрения их влияния на философское понятие морали; исследуется проблема моральной оценки индивидуального действия; представлен историко-понятийный анализ терминов нравы, нравственность, рассматривается отношение к неправде в русской нравственно-религиозной философии второй половины XIX – начала XX вв. В историко-философской части анализируются концепции summum bonum в классическом утилитаризме, понятие страсти в моральной философии С.Кьеркегора, исследуются аргументы, подтверждающие или опровергающие оценку учения Льва Толстого как философского, определяется роль Декалога в русской катехической литературе XVII в. В разделе, посвященном анализу нормативно-прикладных проблем, рассматриваются препятствия для использования принципа меньшего зла в общественной практике, анализируются тенденции развития журналистской этики.

## Содержание

### ТЕОРИЯ МОРАЛИ

<i>Апресян Р.Г.</i> Морально-философский смысл дилеммы антропоцентризма и нонантропоцентризма .....	5
<i>Максимов Л.В.</i> К понятию «объект морали» (по мотивам эколого-этических дискуссий) .....	20
<i>Рогожа М.М.</i> Моральный поступок и моральное действие: критерии оценки .....	39
<i>Мясников А.Г.</i> «Нравы», «нравственность» и морально-правовой долг правдивости (логико- понятийный анализ).....	61

### ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

<i>Артемьева О.В.</i> Интуитивизм в этике (из истории английского этического интеллектуализма Нового времени).....	90
<i>Гаджикурбанова П.А.</i> Summum bonum в классическом утилитаризме. Основные понятия утилитаристской моральной доктрины .....	114
<i>Кузьмина Т.А.</i> Мораль как страсть существования (Серен Кьеркегор).....	131
<i>Корзо М.А.</i> Толкование предписаний Декалога в рукописном катехизисе Симеона Полоцкого .....	156
<i>Гельфонд М.Л.</i> Л.Н.Толстой как философ: Pro et Contra .....	174

### НОРМАТИВНАЯ И ПРИКЛАДНАЯ ЭТИКА

<i>Прокофьев А.В.</i> О практической приемлемости логики меньшего зла .....	189
<i>Назаретян К.А.</i> Журналистская этика: тенденции развития .....	213
Резюме.....	234
Summary .....	238
Об авторах.....	242

## Table of Contents

### MORAL THEORY

<i>Apressyan R.</i> The Moral-philosophical Implication of Anthropocentrism – Non-anthropocentrism Dilemma .....	5
<i>Maximov L.</i> Towards the Concept of ‘Subject of morality’ (Reasoning from Ecological-ethical Debate).....	20
<i>Rogozha M.</i> Moral Act and Moral Action: Valuation Criteria .....	39
<i>Myasnikov A.</i> ‘Morals’, ‘Morality’ and Moral and Legal Duty of Veracity .....	61

### HISTORY OF MORAL PHILOSOPHY

<i>Artemyeva O.</i> Intuitionism in Ethics (from the History of English Ethical Intellectualism of the Modern Times).....	90
<i>Gadzhikurbanova P.</i> The Concept of Summum bonum in Classical Utilitarianism .....	114
<i>Kuzmina T.</i> Morality as a Passion of Existence (Søren Kierkegaard).....	131
<i>Korzo M.</i> Interpretation of Decalogue in Handwritten Catechism of Simeon Polotsky.....	156
<i>Gelfond M.</i> L.N.Tolstoy as a Philosopher: Pro et Contra.....	174

### NORMATIVE AND APPLIED ETHICS

<i>Prokofyev A.</i> On the Practical Relevance of the Lesser Evil Logic .....	189
<i>Nazaretyan K.</i> Journalistic ethics: Development Trends .....	213
Summary .....	238
The Authors.....	242

# ТЕОРИЯ МОРАЛИ

*Р.Г. Апресян*

## **Морально-философский смысл дилеммы антропоцентризма и не-антропоцентризма<sup>1</sup>**

Можно признать справедливым распространенное мнение, что появление прикладной этики в ее нынешней форме знаменует современный этап развития этики в особенном смысле, и более того, что прикладная этика является современной формой развития этики. И не то чтобы прикладная этика пришла на смену некоему, распространенному ранее типу этики, как в истории этики: на смену «этике добродетели» приходит «этика закона», а на смену ей – «этика личности». Все разновидности классической этики были этиками идеала, философски «чистого» представления о морали; они были обращены к совершенству личности. Не то чтобы современная теория морали развивается как прикладная этика, в форме прикладных этик. Но она определенно развивается через прикладные этики. В ориентации на прикладные проблемы проявляется изменение современной этикой своего отношения к практике. Этика проявляет более заинтересованное внимание к «действующей морали», к моральным дилеммам и controversиям. Она уже готова видеть в неоднозначности и «текучности» моральных обобщений не противоречивость морального мышления и слабость разума, а отражение подвижности и разнообразия реального морального опыта.

---

<sup>1</sup> Выражаю признательность Е.В.Тихоновой, Н.А.Хафизовой, Д.М.Манакову, С.А.Волковинскому за полемические вопросы и комментарии по первому варианту этой статьи, опубликованной на сайте информационной сети «Экологическая этика» (<http://www.econet.mrsu.ru/id9/post/24>).

Один из интересных примеров ресурсности этико-прикладных разработок для концепции морали, шире – моральной философии, дают дискуссии по поводу дилеммы антропоцентризма и нон-антропоцентризма в экологической этике. В этих дискуссиях определенно формируется новый образ морали. Но экологические этики, кажется, не придают этому особого значения. Характерный в этом отношении эпизод произошел на одной из недавних летних школ по экологической этике<sup>2</sup>. Американскому профессору, патриарху экологической этики Холмсу Ролстону-мл. был задан вопрос о том, какие особые специальные этические проблемы возникают при рассмотрении глобального потепления? Это был типичный вопрос философского этика. Этику прикладному, даже такому маститому, как профессор Ролстон, нечего было ответить; вопросы такого рода вряд ли когда-либо его особенно занимали. Это философский этик озабочен главным образом развитием концепции морали и рассматривает любое этическое рассуждение как повод для обогащения понятия морали. А прикладной этик хочет разобраться в конкретной проблеме. Ради этого он использует наличные этические концепты. Или не использует, конструируя свои и не особенно заботясь о возможных эффектах для философского понимания морали.

В задачу прикладной этики, и экологическая этика не является исключением, не входит разработка концепции морали, тем более философской концепции морали. Однако в результате этико-экологического – шире, этико-прикладного, анализа может возникать необходимость ревизии отдельных этико-философских концепций, притом имеющиеся этические понятия могут подвергнуться изменению. Эта необходимость может осознаваться и реализовываться самими этико-прикладными специалистами, но, скорее, эта работа выпадет на долю философов, сохраняющих понятие морали в сфере своей компетенции.

Теперь можно уточнить, что известное мнение, согласно которому современная этика развивается через прикладную этику, и верно, и неверно. Оно неверно в том отношении, что разработчиков прикладной этики в действительности не интересуют фило-

<sup>2</sup> Летняя школа проходила в июле 2008 г. под Москвой в рамках международного проекта «Экологическая этика в преподавании социальных и гуманитарных дисциплин» (при поддержке Фонда Сороса). См.: <http://www.ecoethics.mrsu.ru/arts/2/>

софские проблемы морали как таковой, вне ее предметных и профессиональных определенностей. Но оно верно в том отношении, что помимо экстенсивного развития исследований морали, в ее частных практических проявлениях, в этико-прикладных разработках происходит верификация общих этических представлений, способная воздействовать на философскую теорию морали.

Понимание этого возникло у меня в ходе этико-прикладных студий, в которых сам я выступал, скорее, в роли критически-рефлексивного наблюдателя и транслятора, нежели инициативного разработчика, и эта позиция позволила мне разглядеть некоторые интересные для философской этики результаты этико-прикладных дискуссий. Мое внимание привлекла упомянутая выше дилемма *антропоцентризма* и *нон-антропоцентризма* и дискуссии вокруг нее.

В этико-экологических дискуссиях антропоцентризм, за редким исключением, предстает как ретроградная позиция. В антропоцентризме усматривается исток потребительского, меркантильного, хищнического отношения к природе, к планете Земля, обусловившего возникновение и углубление экологического кризиса и появление факторов, активно влияющих на драматическое, скорее всего, глобальное изменение климата. Такие выводы делаются при «сильной», условно говоря, версии антропоцентризма как позиции, согласно которой человек есть центр Вселенной и ее цель, а человек как «хозяин природы» противостоит всем известным формам жизни. В такой трактовке антропоцентризм предстал, например, в работах Д.Формана<sup>3</sup> и К.Мэйна<sup>4</sup>. Есть и другая, «слабая» трактовка антропоцентризма как позиции, согласно которой точкой отсчета в отношении к природе как в целом, так и в частностях являются потребности и интересы человека. Единственно человек как существо, наделенное разумом и моралью, признается внутренней ценностью, или самоценностью.

В современных этико-экологических дискуссиях, особенно острых перед лицом углубляющегося экологического кризиса, уже принявшего, по всей видимости, необратимый характер, забываются действительные истоки антропоцентризма как мировоззрения и способа практического отношения к миру. Нередко критики

<sup>3</sup> Foreman D. Confessions of an Eco-Warrior. N.Y., 1991. О Дэвиде Формане см.: <http://biospace.nw.ru/ecoethics/philosophers/foreman.html>

<sup>4</sup> Manes C. Green Rage: Radical Environmentalism and the Unmaking of Civilization. Boston, 1990.

антропоцентризма усматривают одно из его воплощений в Библии и, соответственно, в иудео-христианском мировоззрении, которое противопоставляется так называемому «восточному» мировоззрению, с утверждаемой им гармонией человека и природы. Такой взгляд на иудео-христианскую традицию по меньшей мере неточен. Действительно, в Библии человек провозглашается «царем природы», призванным править над всем миром. Однако высшим авторитетом здесь является не человек, а Бог. Библейское мировоззрение, несомненно, теоцентрично. Вместе с тем, не следует забывать, что именно в рамках христианского, западного мышления получает развитие францисканство, с его идеалом любовного единства человека и всего прочего тварного мира. Не только Св. Франциск, но и такие мыслители, как, например, Паскаль, Швейцер, Вернадский, учившие о единстве человека и природы, были представителями (и носителями) западного христианского мышления. Истоки антропоцентризма следует искать в эпохе Возрождения, когда формируется идеал человека как самостоятельной, творческой, свободной и достойной личности. В этико-экологических дискуссиях антропоцентризм предстает чуть ли не философией алчного приобретательства и эгоцентризма. Между тем ренессансный идеальный человек это активный деятель, преобразователь природы, созидатель нового мира, творец красоты.

Однако у антропоцентризма есть и другие черты, которые были проблематизированы в современную эпоху. Основной недостаток антропоцентризма его критики справедливо находят в том, что здесь только люди оказываются объектами моральной обязанности и только благо людей (которое может пониматься так или иначе – в соотношении с наличными или перспективными интересами) является критерием оценки действий в отношении природы и других живых существ. Мера справедливости вмешательства в природу ставится в зависимость от того, какое влияние оно оказывает на человека; последствия же для самой природы как таковой во внимание могут не приниматься. В этом усматривается этическая ограниченность антропоцентризма.

Антропоцентризм не обструктивен непременно экологической этике, этике охраны окружающей среды, этике защиты животных и т. д. Однако и забота об окружающей среде, и сохранение дикой природы, и защита животных предстают как некие средства по отношению к более высокой цели, в качестве которой признается толь-

ко человек, человечество. Классический пример мы находим в лице И.Канта, который в свойственной ему манере довел антропоцентризм до логической полноты. Кант решительно выступал в защиту животных, против причинения им неоправданных, а тем более жестоких страданий. Он твердо считал мучение животных аморальным, – но считал он так не потому, что животные страдают, а потому, что мучение животных приводит к нравственному огрублению человека.

Экологическая этика в своих доминирующих тенденциях развивается на ином ценностном фундаменте. Именно в экологической этике утверждается новое ценностное видение мира, в котором человек более не считается тем существом, интересам которого следует отдавать приоритет, к кому только и следует относиться не только как к средству, но также как к цели, кто исключительно самоценен. Эту парадигму можно было бы считать своеобразным выражением антропоцентризма, модифицированного с пониманием того, что *устойчивое* развитие человечества невозможно вне биосферы Земли, если рассматривать устойчивое развитие человечества как высшую ценность и главную цель. Однако в экологически ориентированном моральном мышлении происходит ценностная трансформация, заключающаяся в кардинальном изменении взгляда на то, кто обладает моральным статусом, и это изменение является поворотным для этики.

Знаменательна тенденция расширения круга объектов, наделяемых моральным статусом. Первым из тех, кто высказал мнение, что не только люди обладают моральным статусом, был английский философ Дж.Бентам. Критерий чувствительности к переживанию боли стал решающим в признании обладающих такой чувствительностью существ в качестве объектов моральной ответственности. Такой подход получил название *патоцентризма*<sup>5</sup>. Существа, способные к переживанию боли, имеют цели, и объективно явля-

<sup>5</sup> В англоязычной литературе не реже используются тождественные понятия: «painism» (болечувствительность), предложенное в 1970 г. Р.Райдером (см.: Ryder R.D. Painism: Ethics, Animal Rights, and Environmentalism. Cardiff, 1991) и «sentientism» (чувствительность), предложенное в 1980 г. Э.Линзи (см.: Linzey A. Moral Education and Reverence for Life // Humane Education: A Symposium / Ed. D.A.Paterson. L., 1981. P. 117–125). Райдер настаивает на предпочтительности им предложенного термина, имея в виду, что именно способность испытывать боль, а не любая чувствительность является основанием для морального отношения к субъекту чувствительности. См.: Ryder R.D. Painism // Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare / Ed. M.Bekoff with C.A.Meaney. Westport, 1998. P. 269–270.

ются носителями интересов. Поэтому они ценны сами по себе, что и обуславливает их моральный статус. Выделение такого основания для признания чьего-либо морального статуса представлял собой решительный поворот в этическом и моральном мышлении, причем сразу по нескольким позициям. Во-первых, моральный статус не связывается более с некоторыми исключительными способностями, такими как рациональность, речь или культура (как это выразил по-своему Бентам, главный вопрос при определении чьей-либо моральности состоит не в том, могут ли они рассуждать, а в том, могут ли они переживать боль). Во-вторых, моральный статус не сводится к моральным правам, в традиционном, «человеческом» их понимании, как правам, осознаваемым и сознательно реализуемым личностью в организованном коммуникативном пространстве взаимосвязности прав и обязанностей. В-третьих, моральный статус не считается обусловленным моральностью индивида, понимаемой как способность быть независимым, осуществлять свободный выбор, принимать на себя ответственность.

Развивая эту линию, американский философ К.Гудпастер настаивает на том, что все живые существа обладают моральным статусом. Их моральный статус обусловлен тем, что они могут быть объектами морального признания, или «морально значимыми». Для обозначения этого статуса Гудпастер предложил термин «моральная значимость» (*moral considerability*)<sup>6</sup>, указывающий на то, что моральный статус кого-либо определяется *лишь тем*, что его обладатель является потенциальным или реальным объектом чьей-либо ответственности. Другой американский автор, М.Бемстейн, определяет моральную значимость еще шире: «Если мы можем поступать правильно или неправильно по отношению к некоему индивиду, значит этот индивид достоин... нашего этического внимания (*consideration*)»<sup>7</sup>. Рамки данного обсуждения не предоставляют возможности для дополнительного анализа теоретических и методологических характеристик данной трактовки моральности и оснований, по которым ее следует считать биоцентристской; однако стоит отметить, что правильное и неправильное при таком

<sup>6</sup> См.: *Goodpaster K.E. On Being Morally Considerable // The Journal of Philosophy. 1978. Vol. 75. P. 308–325.*

<sup>7</sup> *Bemstein M. On Moral Considerability: An Essay on Morally Matters. N.Y.–Oxford, 1998. P. 3.*

видении морали определяется отнюдь не взаимным согласием людей, а пониманием блага данного индивида. Таким образом, правильным является то, что содействует благополучию данного индивида, а неправильным, что препятствует ему. Бемстайн называет подход, ориентирующийся на моральную значимость жизни самой по себе, «экспериментализмом». Это такой подход, при котором все личные ценности считаются субъективными и потому предполагается, что любой чувствующий индивид должен быть квалифицирован в качестве объекта морального отношения (patient)<sup>8</sup>. В этом плане экспериментализм, по Бемстайну, отличается от теории, согласно которой моральность обуславливается способностью индивида испытывать желания, и от «перфекционизма», когда моральность индивида обуславливается обладанием определенными качествами, подлежащими развитию.

Конечно, такое понимание морального статуса можно различить и в традиционной, «человеко-фундированной», морали, в рамках которой предметом моральной ответственности и заботы остаются малые дети, немощные старики, и недееспособные больные и проч., которые не могут брать на себя взаимнообразно или инициативно ни ответственности, ни обязательств. Этическая новация Гудпастера и его последователей заключается в том, что так понимаемый моральный статус признается и у животных существ, причем лишь благодаря их способности испытывать боль.

Стоило этическому мышлению пересечь однажды границу круга людей, как оно стало потенциально безграничным. Следующий шаг по «дегуманизации» (т.е. отходу от гумано-, или человекоцентризма) морали состоял в том, что моральным статусом были наделены все живые существа, все носители жизни. Вне оппозиции к антропоцентризму этот шаг был сделан уже А.Швейцером, выдвинувшим в качестве фундаментального принцип *благоговения перед жизнью*. Как нормативная позиция в экологической этике признание морального статуса всех живых существ получило название *биоцентризма*, или *жизне-центризма*. Эту концепцию выдвинул американский философ П.Тэйлор, считавший, что предметом внимания экологической этики являются отношения между людьми и миром природы как моральные, обуславливающие долг

<sup>8</sup> Bemstein M. On Moral Considerability. P. 169.

и ответственность человека перед природной средой Земли и всеми обитающими на ней животными и растениями<sup>9</sup>. Члены определяемого таким образом морального пространства разнородны: одни могут быть *моральными агентами*, т.е. способными совершать действия и нести за них ответственность; другие – только «*моральными субъектами*», т.е. теми, кому может быть причинен вред или сделано что-то полезное.

Надо отметить, что Тэйлор использует выражение «моральный субъект» в соответствии с этосом английского языка, в то время как традиции русского языка подсказывают в данном случае другое выражение, по смыслу кажущееся прямо противоположным: «моральный объект». Собственно в английском некоторые специальные коннотации слова «*subject*» указывают именно на объектность воздействия, оперативных манипуляций, испытаний, съемки и т.д. Аналогичное Тэйлоровому разделение членов морального сообщества проводит и упоминавшийся выше Бемстейн, говоря о «моральных агентах» и «моральных пациентах», т.е. объектах воздействия или реципиентах действий моральных агентов<sup>10</sup>.

Итак, если только люди являются моральными агентами, то моральными субъектами являются все живые организмы, включая растения. В каком-то смысле позицию Тэйлора можно представить как расширенную версию патоцентризма, если под способностью к страданию понимать уязвимость вообще. Каждое существо, по этой логике, уязвимо, если у него есть интересы<sup>11</sup>. Интересы всегда могут быть нарушены. Соблюдение интересов живых существ – моральная обязанность человека. Этой обязанностью подтверждается их моральный статус. Биоцентристский подход в этике требует *уважения к природе*. Биоцентризм Тэйлора специфичен: он эгалитарен (все живые организмы признаются заслуживающими одинакового уважения; как моральные субъекты они все признаются равными) и индивидуалистичен (предметами уважения признаются индивиды, но не виды). По Тэйлору, мир природы представляет собой систему взаимосвязанных и взаимо-

<sup>9</sup> Taylor P. *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*. N.Y., 1986.

<sup>10</sup> Bemstein M. *On Moral Considerability*. P. 10–11.

<sup>11</sup> Конечно, интересы не в социально-философском или социологическом смысле этого слова, а в том особенном значении, которое выражает устремленность существа как минимум к воспроизводству и самосохранению.

зависимых организмов, в которой людям, наряду с другими видами принадлежит своя ниша, все организмы представляют собой целе-ориентированные центры жизни, поэтому их существование является благом самим по себе, и они обладают в силу этого внутренней ценностью<sup>12</sup>; людям же не принадлежит никаких привилегий в мире природы, а вера в превосходство человечества является необоснованным предрассудком.

И Гудпастер, и Тэйлор считали, что своими концепциями они развивают экологическую этику, которая может оказывать воздействие на традиционную этику, но в общем существует параллельно ей. Интенции Тэйлора, философа, известного своими работами в области нормативного дискурса, логики ценностей и норм, или Гудпастера, специалиста в области этики, этики бизнеса, корпоративной этики, наверное, были именно такими, как они описывают. Однако эффект для моральной философии их этико-экологических пропозиций несомненен, и традиционная философская этика более не может игнорировать брошенный ей экологической этикой теоретический вызов.

Наиболее радикальный разрыв с антропоцентризмом в рамках экологической этики демонстрируют теории, утверждающие, что внутренней ценностью обладают не только живые существа, но и экосистемы и даже биосфера в целом, и это обуславливает их моральный статус и, стало быть, делает непосредственным предметом моральной ответственности людей. Этот подход получил название *экоцентризма*. Экоцентризм основывается на отрицании онтологической границы между природой человека и всей остальной природой; соответственно отрицается и исключительная самоценность человека в сравнении с представителями нечеловеческой природы. Начало экоцентризму положила ставшая широко известной книга выдающегося американского эколога, специалиста в области лесничества и охоты О.Леопольда «Календарь песчаного графства». К основным этико-экологическим идеям, изложенным в этой публицистической работе Леопольд пришел, изучая природу, в частности леса, как охотник, лесничий, активный борец за охрану природы, заместитель директора

<sup>12</sup> Тезис Тэйлора о самоценности каждого организма нуждается в рамках данной концепции в дополнительном обосновании и более четком нормативно-этическом прояснении.

Лаборатории лесной продукции штата Висконсин и консультант Службы леса нескольких штатов США. Он на практике развивал новый подход к охране природы, заключающийся в охране не видов как таковых, а мест их обитания – природных комплексов и, шире, системы природных комплексов, составляющих в своей совокупности природу планеты Земля. В этой книге Леопольд выдвинул идею *этики Земли*, расширяющую традиционное представление об этике и сфере моральной ответственности человека. Если этика в философском смысле, как говорит Леопольд, задает границу общественного и антиобщественного поведения, то «этика в экологическом смысле – это ограничение свободы действий в борьбе за существование»<sup>13</sup>. В противоположность традиционной морали этика Земли предлагает изменить взгляд на человека и увидеть в нем члена более широкого сообщества, включающего «почвы, воды, растения и животных, которые все вместе объединяются словом “земля”»<sup>14</sup>. Человек – рядовой и равноправный член сообщества природы, а не завоеватель. Он, конечно, выделяется на фоне других видов разумом, характером социальной организации и качеством технологически все совершенствующихся инструментов. Но это лишь возлагает на него дополнительную и исключительно ответственную обязанность беречь и охранять природу, и прежде всего от самого себя.

Идея самоценности экосистем О.Леопольда получила развитие в выдвинутой норвежским философом А.Нэссом концепции *глубинной экологии* как противоположной «поверхностной экологии». Если поверхностная экология озабочена лишь надлежащим управлением окружающей средой в интересах человека, то глубинная экология обращается к фундаментальным вопросам воздействия человечества на экосферу, частью которой оно является<sup>15</sup>. Человечество, как считает Нэсс, должно понять, что его индустриальная активность достигла уровня, представляющего угрозу экосфере Земли и, как следствие, ему самому, и оно должно изменить философию, политику, этику своего существования на Земле. Идеи глубинной экологии были проработаны Б.Диволем и Дж.Сешинзом,

<sup>13</sup> Леопольд О. Календарь песчаного графства. М., 1983. С. 200.

<sup>14</sup> Там же. С. 202.

<sup>15</sup> *Næss A. The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement // Inquiry. 1973. Vol. 16. P. 96–97.*

которые сформулировали основные принципы глубинной экологии, покоящиеся на понимании того, что природа не является лишь ресурсом для произвольной эксплуатации ради нужд людей и что экосфера как целостная система в ценностном отношении превышает каждую отдельную ее часть. Важнейшим принципом глубинной экологии является утверждение о том, что благополучие и процветание человеческой и не-человеческой жизни на Земле ценно само по себе (или, другими словами, обладает внутренней ценностью), и ценность не-человеческого мира не определяется его полезностью для человека<sup>16</sup>.

Таким образом, патоцентризм, биоцентризм, эоцентризм противостоят антропоцентризму. Как на смену античному натурализму (с его представлением о человеке, принадлежащем миру природы) приходит средневековый теоцентризм, сменяемый ренессансно-модерным антропоцентризмом, так последний должен уступить место новой мировоззренческой парадигме. Эта парадигма тем более насущна, что без нее невозможно выживание планеты Земля, ее биосферы во всем разнообразии и устойчивое развитие человечества как части биосферы. Названные концепции обеспечивают этот мировоззренческий поворот.

Нон-антропоцентризм является объединяющим, общим понятием для направлений патоцентризма, биоцентризма, эоцентризма. Это – не только устойчивый, но и общераспространенный термин, широко принятый в литературе. К этому стоит добавить, что нон-антропоцентризм (и названные его разновидности), как и антропоцентризм, является нормативным, точнее, мета-нормативным принципом, а не объяснительным и тем более не «онтологическим принципом», или «принципом бытия», как они порой ошибочно трактуются в популярной литературе или общественных дискуссиях. Ведь принципы различных версий нон-антропоцентризма не просто провозглашались, они выводились. Выводились из измененного понимания человека, в соотношении с другими живыми существами, с природой, из понимания того, что человек – член не только социального, человеческого, но и «не-человеческого» мира, составная часть биосферы, экосферы. Тем самым эти новые принципы предлагались уже как следствия нового видения. Логику этих мыслительных и нормативных трансформаций можно было

<sup>16</sup> Devall B., Sessions G. Deep Ecology. Layton, 1985. P. 70.

бы представить так: место человека в природе, вот, таково, – следовательно человек должен относиться к природе исходя из такого понимания себя и природы.

В этико-экологических дискуссиях, причем не обязательно в рамках противостояния собственно антропоцентризма и нон-антропоцентризма, высказываются опасения, как бы и нон-антропоцентристские программы отношения к природе и объектам природы ни привели к крайности другого рода, то есть к нивелированию места и роли человека в природе. При этом обоснованно отмечается, что человек является единственным фактическим источником происходящих изменений и исключительным субъектом ответственности. Это не только делает его центральным звеном в глобальной экосистеме, но и налагает на него определенные обязанности. Человек оказывается в центре морального мира не потому, что он – высшая ценность, а потому что он – моральный агент. Выходит, что и нон-антропоцентризм, как антропоцентризм, может признавать, что человек – венец природы. Однако, если антропоцентризм предполагает вывод, что природу и следует мерить исходя из этого частного (в био- и экосферном смысле) обстоятельства, то нон-антропоцентризм указывает на то, что привилегированное положение человека не есть основание для нормативных и ценностных предпочтений для него. На человеке не просто лежит больше ответственности, только он и несет ответственность. Такое привилегированное положение в моральном мире не должно препятствовать человеку признавать и ценность саму по себе (или внутреннюю ценность) у других живущих на Земле существ и, шире, экосферы. Нон-антропоцентризм, даже признавая то, что человек – венец природы, не признает, что он занимает главенствующее положение в мире и может навязывать миру свои ценности.

Как моральная установка и этический принцип нон-антропоцентризм представляет собой не только мировоззренческую, духовно-практическую, ценностную новацию, но и нормативно-этическую. И как таковая она вызывающа. В нон-антропоцентризме получает развитие проходящая через всю историю этики тенденция расширения предмета моральной ответственности.

Нормативные трансформации, ведущие к такому расширению, можно наблюдать и в рамках антропоцентристской экологической этики, когда забота об окружающей среде выводится из

специфически понятных потребностей человечества в его будущем развитии, человечества в лице будущих поколений. Соответственно, формулируется идея обязанности ныне живущих людей перед будущими поколениями, и она рассматривается как основное бережного отношения к природе. Концепция обязанности перед будущими поколениями в этическом плане неоднозначна: она требует прояснения характера этой обязанности, характера межпоколенческого пространства, на которое она распространяется, ее содержания и порядка ее осуществления. Такое расширение морального сообщества беспрецедентно, поскольку проблематизирует традиционное представление о морали – в частности о морали как о морали, основанной на *взаимности*. Если не понятие самой морали, то понятие взаимности становится необходимым предметом теоретического переосмысления.

Этико-философские новации происходят на разных этико-прикладных площадках. В связи с предметом данного обсуждения заслуживает внимания обогащение понятия достоинства в биоэтике благодаря введению концепта *информированного согласия*. Благодаря этому концепту общее представление об уважении к человеку специфицируется в требовании неуклонного принятия во внимание позиции другого по каждому критическому вопросу (в биоэтике речь идет об отношении пациента к предлагаемому ему лечению или испытуемого к научному исследованию, в котором ему предстоит участвовать), и именно в ожидании и принятии информированного согласия удостоверяется признание достоинства другого. Здесь мы имеем перемену в понимании моральных отношений, аналогичную той, что происходит в экологической этике: акцент в этическом рассуждении переносится с деятеля на партнера, на реципиента, и преимущественным предметом этического рассмотрения, таким образом, оказывается не сама по себе личность, а отношение – межличностное отношение.

В связи с этим надо специально отметить, что перенос акцента с проблемы субъекта в морали на проблему морального отношения самого по себе происходит не в моральном, нормативно-этическом мышлении, а в теории морали. Исходя из сказанного относительно репроблематизации морального «субъекта», происходящей именно в этико-экологической литературе, и, принимая во внимание распространенные придыхания в среде нашей гуманитарной ин-

теллигенции на тему «субъект-субъектных отношений», хотел бы уточнить, что по новой нормативной логике, предлагаемой разными авторами от экологической этики, (понятийное) множество моральных «субъектов» (в привычном для нас значении этого слова) расширяется за счет включения в него и моральных «объектов» (также в привычном для нас значении этого слова). В этом смысле и в моральном мышлении переносится акцент с действующего субъекта, или агента (в значении этого слова, у нас пока не принятого) на «воздействуемого субъекта», или реципиента, тот, хоть и без-ответственный и осмысленно не-действующий, тоже признается моральным субъектом (уже в непривычном для нас смысле этого слова). Все эти изменения в этическом рассуждении, которые отражают какие-то потребности практики и одновременно формируют эту практику, не столько специфичны для прикладной этики, сколько характерны для нее. Их она выявляет и выставляет на публику, и тем самым бросает вызов традиционной моральной философии, которая в своих крайних классических воплощениях в лучшем случае не принимает во внимание Другого, тем более без-ответственного Другого, а то и не признает в качестве значимого Другого вообще.

В обсуждениях по поводу оппозиции «антропоцентризм – нон-антропоцентризм» не только проблематизируется предмет моральной ответственности человека; в них меняется ракурс рассмотрения человеческих отношений. В то время как внимание традиционной моральной философии сфокусировано на агенте морального действия и субъекте моральной ответственности, в этико-экологических дискуссиях по поводу оснований бережного отношения к природе ставится вопрос о реципиенте морального действия и объекте моральной ответственности, которые, как мы видели выше, в силу самого свойства быть реципиентом морального действия и объектом моральной ответственности становятся морально признаваемыми, морально уважаемыми субъектами – членами морального сообщества обитателей Земли. Нон-антропоцентризм кардинально расширяет предмет моральной ответственности, распространяя ее и на не относящиеся к человеческому роду особи, а также сообщества и системы живых организмов. Этот нормативно-этический вывод требует переосмысления и философского понятия морали. Надо отме-

тить, что теоретические предпосылки такого переосмысления сложились и вне этико-экологического дискурса. Достаточно упомянуть имена А.Макинтайра, Э.Левинаса, Ж.Лакана. Однако этико-экологические нормативно-ценностные новации позволяют установить более широкую предметную референтность новых представлений и тем самым расширить онтологию морали.

### Библиография

1. *Леопольд О.* Календарь песчаного графства. М.: Мир, 1983.
2. *Bemstein M.* On Moral Considerability: An Essay on Morally Matters. N.-Y. Oxford: Oxford University Press, 1998.
3. *Devall B., Sessions G.* Deep Ecology. Layton: Gibbs M.: Smith, 1985.
4. *Foreman D.* Confessions of an Eco-Warrior. N.-Y.: Harmony Books, 1991.
5. *Goodpaster K.E.* On Being Morally Considerable // The Journal of Philosophy. 1978. Vol. 75. P. 308–325.
6. *Linzey A.* Moral Education and Reverence for Life // Humane Education: A Symposium / Ed. D.A.Paterson. L.: Humane Education Council, 1981.
7. *Manes C.* Green Rage: Radical Environmentalism and the Unmaking of Civilization. Boston: Little, Brown, 1990.
8. *Næss A.* The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement // Inquiry. 1973. Vol. 16. P. 96–97.
9. *Ryder R.D.* Painism // Encyclopedia of Animal Rights and Animal Welfare / Ed. M.Bekoff with C.A.Meaney. Westport, CT: Greenwood Press, 1998. P. 269–270.
10. *Ryder R.D.* Painism: Ethics, Animal Rights, and Environmentalism. Cardiff: Univ. of Wales, 1991.
11. *Taylor P.* Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics. N.-Y.: Princeton Univ. Press, 1986.

Л.В. Максимов

### **К понятию «объект морали» (по мотивам эколого-этических дискуссий)**

Когда говорят об изменчивости морали, о том, что в разные времена и в разных сообществах – «своя мораль», часто имеют в виду (не всегда сознавая это) культурно-историческую лабильность не только содержания моральных принципов и норм, но и состава *объектов*, подпадающих под их действие, – при том что трактовка *субъекта* морального отношения (выраженная эксплицитно или явствующая из контекста рассуждений на эту тему) остается весьма стабильной. Таким субъектом в европейской культуре со времен античности признается разумная личность, способная к рефлексивному целеполаганию, осознанному и ответственному выбору линии поведения, к различению добра и зла (по критериям, сложившимся в данном обществе), адекватному пониманию ситуации и пр. Антропоморфизм (и наивный, и концептуальный), приписывая некоторые из этих человеческих способностей другим существам (естественным и сверхъестественным) и даже природным стихиям, расширяет тем самым круг субъектов морали, хотя объединяющие их в этом качестве основные признаки остаются неизменными.

Что касается актуальных и потенциальных *объектов* морали, то их признаки не могут быть представлены в виде некоторого компактного инвариантного набора. Это связано прежде всего с неопределенностью или, точнее, с двузначностью самого понятия «объект морали», проистекающей из существования двух видов морального отношения субъекта к объекту: (1) *оценочного* отно-

шения (т. е. одобрения, осуждения, оправдания) и (2) отношения *долга*, обязанности. *Объектом* первого из указанных видов отношения со стороны субъекта может быть либо он сам (если имеет место самооценка), либо другие *субъекты* морали, – т. е. автономные личности и группы, их общие жизненные установки, конкретные намерения, мотивы и поступки; никакие иные реалии не подпадают под собственно моральную оценку. Класс объектов второго вида отношений значительно шире: в него входят, кроме (опять-таки) всех субъектов морали, также и те существа и (возможно) предметы, которые хотя и не обладают необходимыми для морально ответственного деятеля качествами, но по некоторым другим признакам могут быть признаны объектами моральных обязательств.

Вопрос об отличительных признаках и, соответственно, о конкретном составе данного сообщества «морально невменяемых», но достойных находиться под защитой морали объектов, является главным для одной из современных этико-прикладных дисциплин – *экологической этики*. Перед кем (или чем), кроме братьев по разуму, мы несем моральные обязательства, во имя кого (или чего) мы должны корректировать наши планы и действия по изменению окружающей среды? Тот или иной ответ на этот вопрос определяет принадлежность философа-моралиста к одному из основных течений в экологической этике, противостоящих *антропоцентризму*: это – *патоцентризм* («объект морали – существа, способные страдать»), *биоцентризм* («покровительству морали подлежит все живое») и *экоцентризм* («природа сама по себе есть объект моральной ответственности человека»). Аргументация, которую используют сторонники этих течений, неизбежно выводит дискуссию на более общий, философский уровень, при этом сравнительно новая проблематика экологической этики заставляет уточнять и пересматривать некоторые положения традиционной философии морали. Как пишет Р.Г. Апресян, «в результате этико-экологического, шире, этико-прикладного анализа может возникать необходимость ревизии каких-то этико-философских концепций, имеющиеся этические понятия могут подвергаться изменению»<sup>1</sup>. В частности, **достаточно ясное и акцентированное разграничение субъекта и**

<sup>1</sup> Апресян Р.Г. Дилемма антропоцентризма и нон-антропоцентризма как проблема моральной философии // URL: <http://www.econet.mrsu.ru/id9/publish>

**объекта морали в экологической этике, а также выдвижение в рамках этой дисциплины разнообразных альтернативных версий относительно возможных объектов морального отношения в сфере природопреобразующей деятельности, позволяет увидеть методологическую ценность указанной демаркации, использовать эту идею в современной этической теории для исследования структуры морального сознания и для *экспликаци* и интерпретации тех трактовок субъекта и объекта морали, которые *имплицитно* присутствовали во многих выработанных ранее объяснительных философско-этических концепциях<sup>2</sup>.**

Действительно, парадигма споров, идущих сейчас в экологической этике, их общая схема обрисовалась задолго до появления этой дисциплины, да и задолго до того как в общественном сознании сложилось и стало господствующим отношение к человеку вообще, к любому человеческому сообществу и любому индивиду (уже по факту его биологической принадлежности человеческому роду) как к объекту моральных обязательств. Можно, правда, сказать, что *человек* всегда, на всех этапах становления и развития морали был ее объектом, однако не всегда это был именно человек как *род*; во многих культурах (особенно на начальных ступенях социальной эволюции) далеко не каждый представитель рода *homo sapiens* признавался полноправным объектом морали: иноплеменники, иноверцы, рабы или какие-либо иные группы лишались – *полностью либо частично* – привилегии быть отнесенными к этой категории.

<sup>2</sup> По существу, единственной эмпирической базой всех этих концепций, т. е. подлинным, хотя зачастую и скрытым от самих мыслителей, источником теоретических обобщений, касающихся специфики и структуры морали, всегда было реально сложившееся – «обычное», «обыденное» – моральное сознание во всем его историко-культурном многообразии. Однако философская рефлексия моральных ценностей – их содержания, механизмов их функционирования и реализации в человеческом поведении – далеко не всегда адекватна оригиналу, в одних случаях потому, что мораль воспринимается и истолковывается через призму отвлеченно метафизических (умозрительных, трансценденталистских, априористских) подходов, в других случаях – из-за трудностей распознавания специфически морального феномена в сложном переплетении разнообразных ценностных ориентиров, мотивов и побуждений. Это относится и к выявлению объектов морального обязательства, идентификации которых, помимо названных причин, препятствует также их широкая вариативность в разных культурах.

Границы той человеческой общности, которая подпадает под моральные нормы (под «моральное отношение» со стороны субъекта – носителя морали), постоянно меняются; то есть меняется «ассортимент» этих групп и индивидов и *степень их причастности* к классу объектов морали. Этот последний показатель (степень причастности) означает, что сам статус «объекта морали» не является абсолютным, он относителен – в том смысле, что имеет ступени, ранги. Так что люди, обладающие этим статусом, занимают разные (причем не постоянные, не данные раз и навсегда) места в сложившейся иерархии объектов морали: они не равны перед нравственным – как и правовым – законом и, следовательно, перед лицом действующих от его имени субъектов. Например, средневековое общественное сознание хотя и воспринимает низшие сословия как объект морали и права, однако не ставит их в этом качестве на один уровень с другими, высшими сословиями. Одни и те же абстрактно-всеобщие нормы морали, запрещающие и осуждающие убийство, присвоение чужого, унижение достоинства и пр., действуют в межсословных взаимоотношениях иначе, нежели во внутрисословных: неэквивалентный обмен ценностями с перевесом в пользу «благородных», их привилегии перед простолюдными признаются морально справедливыми и допустимыми (если указанный перевес не превышает некоторой принятой, сложившейся в общественном сознании меры); «долг чести» имеет силу только в отношении равного по положению, но не «нижестоящего» индивида и т. п. Вообще, в межличностных конфликтах интерес привилегированного индивида тянет на моральных весах сословного общества больше, чем аналогичный интерес простого человека, в силу характерного для такого общества приписывания самим этим личностям различной (по природе) ценности.

По сути та же схема иерархизации индивидов и социальных слоев по критерию их «объективной ценности» (и тем самым по степени их моральной подсудности или защищенности) сохраняется в любом обществе, даже там, где явно провозглашаются – и действительно принимаются *как идеал* – равные «естественные права» каждой личности. Фактически же личностная ценность корректируется с помощью некоего весьма вариативного (особенно в мультикультуральном обществе) поправочного коэффициента, величина которого может зависеть от общественного по-

ложения, авторитета, таланта и других показателей, так или иначе определяющих статус личности как объекта морали. Иными словами, разные люди в одной и той же ситуации имеют различные «моральные права». Например, к «великому человеку», возвышающемуся над «серой массой», общественное сознание склонно применять особую моральную мерку, либо чересчур снисходительно относясь к его прегрешениям («что позволено Юпитеру, то не позволено быку»), либо, напротив, не прощая ему малейшего отклонения от морального идеала. Сортировка людей как равноуровневых объектов морали происходит не по признаку их общественной полезности, не по вкладу в общее благополучие и не по степени их беспомощности и зависимости от благотворительных акций, а именно по их интуитивно понятной (но трудно рефлектируемой) «объективной» или «внутренней» ценности (о чем подробнее будет сказано ниже).

Описанная модель имеет силу и для тех ситуаций, когда сфера объектов морали не ограничена миром человека, когда в нее входят и другие существа – реальные и фантастические. В этом случае градация объектов по степени их значимости для субъекта морали усложняется, их иерархия определяется господствующим в обществе мировоззрением и системой ценностей. Так, одухотворение и сакрализация различных существ и предметов (в форме тотемизма, анимизма, гилозоизма, пантеизма, политеизма, монотеизма) умножает количество субъектов и объектов морали, вступающих друг с другом в перекрестные запутанные отношения<sup>3</sup>. Но и обычное моральное сознание, свободное от религиозных и метафизических миропостроений и проецирующее свои идеалы и нормы

<sup>3</sup> Даже в монотеистических религиях мир населяется множеством *добрых* и *злых* (т. е. атрибутируемых моральными терминами) духовных существ – ангелов, демонов и пр.; в отличие от них, единый Бог не является субъектом морали, он ни добр, ни зол, он «выше» морали, его деяния не подлежат моральной оценке – ни негативной, ни даже позитивной. Вместе с тем для человека как субъекта морали Бог является особого рода «объектом» моральных обязательств: ведь Бог *хочет*, чтобы человек выполнял его заповеди, и тем самым попадает в *зависимость* от человека, способного (благодаря «свободе воли») поступать вопреки божественным установлениям; именно в качестве «зависимого» существа Бог становится объектом морали, поэтому одним из мотивов, побуждающих человека следовать заповедям, является – наряду с преклонением перед высшим авторитетом, любовью к нему и боязнью наказания – моральный долг перед Богом.

исключительно на мир естественный, данный в непосредственном опыте, как правило, включает в число объектов морали, кроме людей, еще и другие живые существа, имеющие потребности, стремления, способные к переживаниям, к страданию. Совершенно очевидно, что само уже причисление животных или вообще каких-то предметов природы к классу объектов морали обеспечивается действительным или мнимым присутствием в них человеческого (или подобного человеческому) начала, некоторых сущностных признаков человека; соответственно, размещение объектов на той или иной ступени ценностной лестницы обусловлено именно мерой их родства с человеком.

Высказывания на этот счет мыслителей прошлого (Овидия, Монтеня, Бентама, Шопенгауэра, Швейцера), часто цитируемых в современной «гуманистической» литературе, выражают эту характерную для цивилизованного общественного сознания тенденцию; причем речь идет (особенно в Новое и Новейшее время) не только о жалости и сострадании к «братьям меньшим», но и об их «естественных правах» и, следовательно, их специфически моральном и даже юридическом статусе в качестве своего рода *лиц*, а не только предметов собственности или объектов человеческого пользования. Правда, и здесь либо явно прокламируется, либо подразумевается неравенство (в рамках этого общего морального или правового статуса) между человеком и другими существами, а также между членами этого внечеловеческого общества – животными высокоорганизованными и примитивными, домашними и дикими, «продовольственными» или «непродовольственными» и пр. В сложившейся к настоящему времени в массовом европейском сознании иерархии природных моральных объектов безусловные предпочтения имеют, очевидно, самые тесные друзья и спутники человека, способные к эмпатическому общению – собаки и кошки, а также «интеллектуалы» дикой фауны – приматы (в особенности человекообразные обезьяны), дельфины, киты... Умерщвление или вообще использование «низших» живых существ в качестве средства для обеспечения целей, интересов и потребностей существ «высших» хотя и не одобряется, но обычно оправдывается моральным сознанием как неизбежное следствие и проявление естественного или предустановленного «порядка вещей».

В экологической этике и философии морали эта доминирующая позиция подкрепляется некоторыми доводами, например: высшие живые существа – *как и человек* – способны страдать, *поэтому* они являются объектом моральных обязательств со стороны человека (патоцентризм); все формы жизни, включая и примитивные (насекомые, растения, бактерии, о «страданиях» которых трудно сказать что-либо определенное), имеют нечто *общее с человеком* – «жизненный порыв» и т. п., и *на этом основании* попадают в зону моральной ответственности (биоцентризм); природа как целое – *подобно человеку* – имеет цели, стремится к самосохранению, полноте бытия, и *потому* она является объектом морали (экоцентризм). То есть **человек фактически понимается как единственный, эталонный объект (так же как и единственный субъект) морали, другие же существа и предметы являются таковыми только в меру их «очеловеченности». Можно поэтому сказать, что «моральный» антропоцентризм есть универсальная ценностная позиция; те этические концепции, которые обычно рассматриваются как альтернативы антропоцентризму, по сути, представляют собой его модификации.** Действительные расхождения между позициями, обозначаемыми в эколого-этической литературе словами «антропоцентризм» и «нон-антропоцентризм», заключаются в различных ответах на вопрос: какие именно существа или предметы (и в какой степени) обладают теми человеческими качествами, благодаря которым они становятся объектами морали? Антропоцентризм в его узком понимании допускает наличие подобных качеств только у тех, кто биологически принадлежит к человеческому роду; «нон-антропоцентризм», а вернее – антропоцентризм в более широкой и свободной его трактовке, обнаруживает ту или иную степень проявления *тех же* «человеческих» признаков у других существ и/или предметов.

Внешние границы «человекоподобного» мира в разных культурах сужаются или раздвигаются в весьма широком диапазоне. Иудео-христианская ортодоксия, например, совершенно чужда антропоморфистским мотивам в понимании естественного тварного мира: человек как обладатель уникального сакрально-сверхъестественного начала – «души» – занимает здесь исключительное место, «бездуховные» же существа и вещи не несут

в себе ни грана человеческой сущности. Теоретическое обоснование этой идеи дал Декарт, отождествивший животных с механическими устройствами, в которых нет места для души. Другая крайность – одухотворяющий все сущее тотальный антропоморфизм (основными видами которого являются упомянутые выше первобытный анимизм и философский пантеизм). Промежуточную позицию между этими полюсами занимает обычное цивилизованное сознание, в той или иной степени эмансипированное от религиозной догматики и философского умозрения: оно непосредственно, без явно выраженных идеологических и теоретических оснований, обнаруживает сходные с человеческой духовностью признаки у некоторых видов живых существ, оставляя вместе с тем в органическом мире некую «серую зону» для существ с неопределенным статусом и безусловно исключая наличие личностного начала у огромной массы примитивных организмов, т. е. фактически ставя их в общий ряд с неорганическими вещами и стихиями.

Спор между разными течениями в единых широких рамках экологического антропоцентризма как раз и идет по поводу того, где находится водораздел между человекоподобной частью мира, находящейся под защитой морали, и остальным миром. Возможен ли в принципе объективно истинный (и тем самым общезначимый, примиряющий оппонентов) ответ на этот вопрос? Сомнение в такой возможности связано с тем, что сами критерии демаркации в данном случае зыбки и относительны; поэтому философы эту разделительную линию не *выявляют*, а *проводят*, руководствуясь не столько теоретическими соображениями, сколько субъективными (индивидуальными или коллективными) ценностными предпочтениями. Действительно, возможно ли «теоретически» (т. е. исключительно познавательными средствами) доказать или опровергнуть «тезис» о том, что для нас, субъектов морали, объектами морального долга являются только люди и что, следовательно, мы *обязаны* заботиться об их благе и *вправе* совершенно не считаться с интересами и стремлениями других существ (пусть даже в чем-то близких к человеку) или учитывать их лишь постольку, поскольку это важно для реализации прагматических целей человека либо для удовлетворения его эстетических и иных духовных потребностей? И подлежит ли теоретиче-

ской верификации или фальсификации утверждение о том, что мы *должны* заботиться о животных (или вообще о природе) ради них самих, а не ради человеческих интересов и не исходя из нашего чувства жалости и сострадания?

Философия морали и права задолго до появления экологической этики как особой дисциплины выработала два концепта, позволяющих придать вид объективности и, следовательно, теоретической респектабельности аргументам, подкрепляющим указанные тезисы. Один из этих концептов – **самоценность (или объективная ценность, внутренняя ценность, ценность либо цель сама по себе)** – вошел в философский лексикон сравнительно недавно, в Новое время, и стараниями главным образом Канта занял важное место среди базисных категорий этики. Другой концепт – **«естественное право» («естественные права»)** – близкий по смыслу, но не тождественный первому, сложился намного раньше, еще в античности, однако до сих пор активно используется в этической аргументации. **«Самоценность» некоторого существа (или предмета) и его «естественные» (данные природой) «права» порознь или совместно рассматриваются в философско-этической литературе как необходимые и достаточные признаки, делающие это существо или предмет объектом морали, т. е. объектом специфических обязательств со стороны морального субъекта.** Без ссылки (не всегда явной) на наличие этих сакраментальных свойств у того или иного существа (или предмета) с целью доказать его моральный статус не обходится фактически ни одна из эколого-этических концепций. Некоторые из этих концепций схематически можно представить следующим образом: «Человек, и только он, обладает разумом и ставит цели; *следовательно*, только ему свойственна внутренняя ценность; *следовательно*, он является не только субъектом морали, но и ее единственным объектом». Или: «Все живые существа, способные получать удовольствие и страдать, *в силу этого* должны быть признаны носителями внутренней ценности и естественных прав, на деле единолично узурпированных человеком; *поэтому* человек несет моральную ответственность перед другими существами». Или: «Природа целостна и гармонична, *значит*, она самоценна и, *следовательно*, человек морально обязан избегать любых действий, нарушающих ее самодостаточное бытие».

Как уже говорилось выше, все течения в экологической этике суть дериваты универсального антропоцентризма, признающего только человека и гуманоидные (в том или ином смысле) существа и вещи объектами морали; поэтому для теоретика морали в данном случае важны не различия между названными позициями, а единый, парадигмальный для них всех способ обоснования статуса человека (и тем самым – человекоподобного мира) как объекта морали. Между тем логическая связь между посылами и выводами в приведенных здесь (и подобных им) умозаключениях отнюдь не очевидна. В самом деле, почему, на каком основании из способности людей (и других существ и природных систем) мыслить, страдать и стремиться к сохранению своей целостности и существованию делается вывод об их внутренней ценности (самоценности) и естественных правах? Но даже если предположить возможность, логическую законность такого вывода, все равно остается непонятным, почему обладание указанными свойствами делает некоторый предмет объектом моральных обязательств. Да и что такое вообще «самоценность» и «естественные права», каков смысл этих понятий, соответствует ли им что-либо в реальном мире?

Последний вопрос затрагивает, на мой взгляд, одну из ключевых не только для экологической этики, но и в целом для философии морали проблем, поскольку к самоценности и/или естественным правам так или иначе апеллируют не только защитники природы, но и едва ли не все моралисты, стремящиеся показать «объективность» защищаемых ими ценностных позиций, независимость этих позиций от чьих бы то ни было субъективных интересов и произвола. Поэтому если допустить, что понятия самоценности (объективной ценности) и «естественных прав» нереферентны в принципе, т. е. не имеют внешнего аналога, то придется заключить, что любые обращения к этим свойствам для идентификации чего-то в качестве объекта моральных обязательств несостоятельны. Поэтому анализ понятий «самоценности» и «естественных прав» на предмет их референтности очень важен для ответа на критический для нормативной этики вопрос о том, может ли она претендовать на объективность своих ценностных суждений.

В этике Канта – в той ее части, где речь идет о человеке (и всяком разумном существе) как объекте морали – понятие объективной цели и ценности (обозначаемое также многими другими

словосочетаниями) является отправным пунктом рассуждения, завершающегося знаменитой формулой категорического императива: «*поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого также как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству*»<sup>4</sup>. Основаниями этого, по словам Канта, «объективного принципа» служат постулаты: «*разумное естество существует как цель сама по себе*»<sup>5</sup>; люди – «не только субъективные цели, существование которых как результат нашего поступка имеет ценность для нас; они объективные цели... без этого вообще нельзя было бы найти ничего, что обладало бы абсолютной ценностью»<sup>6</sup>.

После Канта понятия «объективная цель», «цель сама по себе», «абсолютная ценность», «самоценность» и др. вошли в широкий философский обиход, они воспринимаются как вполне осмысленные и фундаментальные концепты, на которых может базироваться этическая теория, – именно теория, поставляющая объективно-истинное, объективно-необходимое знание, которое непосредственно перетекает в столь же объективные императивы и оценки; при этом возможность обретения знанием нормативных и ценностных «ипостасей» хотя и представляется Канту и его последователям очевидной, однако она не поддается ни эмпирическому, ни логическому обоснованию, она непостижима подобно триединству Бога в христианской доктрине.

Одна из причин некритического принятия и включения терминов «самоценность», «самоцель» и их синонимов в систему философско-этических рассуждений и доказательств состоит в том, что в некоторых обычных, достаточно распространенных контекстах эти термины действительно референтны, и этот их познавательный статус ошибочно переносится на те же слова, но употребленные уже в принципиально ином контексте, там, где они не могут быть репрезентированы какими-либо реалиями. В самом деле, нет никакой ошибки в утверждении, что для какого-то человека богатство, или здоровье, продление жизни, слава или что-то еще является *самоцелью*, – т. е. целью, не подчиненной какой-то

<sup>4</sup> Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 4. Ч. I. М., 1965. С. 270.

<sup>5</sup> Там же.

<sup>6</sup> Там же. С. 269.

другой цели в качестве средства. Такое утверждение вполне может быть истинным, т. е. понятию самоцели в данном контексте могут соответствовать действительно принятые субъектом цели и ценностные установки. Точно так же нет оснований сомневаться в логической легитимности суждения о том, что человек (или другое существо) есть цель или ценность *для самого себя* и в этом смысле является «самоцелью» (или «самоценностью»).

В обоих случаях речь идет о *чьей-то* цели и о ценности *для кого-то*, и именно присутствие субъекта придает осмысленность выражениям «самоцель» и «самоценность». Из этого контекстуально оправданного словоупотребления вовсе не вытекает правомерности использования данных выражений в значении *объективной* цели и ценности, т. е. цели без ее субъекта-носителя и ценности без ее субъекта-ценителя (т. е. ценности как субстанциального свойства, сходного в этом отношении с физическими характеристиками предметов природы). Понятия цели и ценности, лишённые изначально мыслимой в них субъективной составляющей, исчезают как понятия; остаются лишь искусственные словообразования «объективная (т. е. *ничья*) цель» и «объективная (т. е. *ни для кого*) ценность», которым волею Канта предписывается значение необходимой и общезначимой цели и ценности *для всех* разумных существ.

Идея объективной цели (ценности) как сущностного признака объекта морали есть оборотная сторона великого открытия Канта, установившего, что специфически моральное отношение разумного существа (субъекта морали) к другому разумному существу (объекту морали) свободно от диктата субъективных интересов и склонностей, здесь действует уникальный мотивационный механизм, не поддающийся описанию в привычных терминах «эмпирической» психологии. Эта реальная особенность морального сознания, пропущенная через горнило философской системы Канта, получила соответствующую интерпретацию, релевантную лишь в пределах этой системы. Имперсональность (бессубъектность), безусловность («категоричность») и универсальность (всеобщность) моральных императивов представлены Кантом как следствия конструктивной деятельности чистого практического разума, априори производящего объективно необходимые суждения («законы»), обязательные для каждого разумного существа – субъекта морали; кроме того, действительно свойственное человеку – субъекту мо-

рали – и действительно переживаемое и рефлекслируемое им *субъективное отношение* к другому человеку не только как к средству, но и как к цели (т. е. по существу как отношение к самому себе, что зафиксировано еще в древнем «золотом правиле» нравственности) было объяснено тем, что человек якобы *объективно является* целью, т. е. является целью «самой по себе». Последующее развитие философско-этической мысли показало, что выявленная Кантом специфическая «объективность» моральной мотивации может быть адекватно интерпретирована и объяснена без обращения к метафизике умопостигаемого мира (в платоновской или кантовской версиях), а исключительно в понятиях естественной каузальности<sup>7</sup>; следовательно, **для ответа на вопрос, является ли**

<sup>7</sup> В аналитической этике XX в. проводилась, в частности, мысль о том, что человек *психологически переживает* моральное обязательство (или «чувство долга») действительно как некое нейтральное по отношению к собственным, субъективным интересам побуждение; он отстраняется от своих эгоистических устремлений, он стремится обеспечить благо другого не потому, что этот другой может быть ему «полезен» или чем-то привлекателен и вызывает желание сделать ему добро; нет, чувство долга побуждает считаться с интересами другого, даже если этот другой безразличен или враждебен моральному субъекту. Признавая специфику моральных чувств и побуждений, аналитики-эмотивисты оставляли их в пространстве «обычной» человеческой психики, базируя на едином психическом субстрате «переживаний» (включаяшем, в частности, *переживание объективности* моральной интенции). Правда, описывая этот реальный внутренний механизм моральной мотивации как нечто «естественное», эмотивисты оставались в границах исключительно психической причинности, отстраняясь от ответа на вопрос о внешних факторах происхождения и становления нравственных агитудов, что и послужило основанием для осуждения этих философов со стороны этического сообщества как якобы защитников морального субъективизма и даже скрытых проповедников аморализма. Между тем методология «естественного детерминизма», учитывающая наряду с природной также и социальную детерминацию, в принципе обеспечивает возможность адекватного объяснения морального феномена во всей его специфике и историко-культурной изменчивости.

Впрочем, в любом случае объективное объяснение морали не является обоснованием «объективности» самих норм нравственности, их содержания и побудительных сил, не является обоснованием нравственного закона как некой вне- и надчеловеческой сущности. *Желательность* такого обоснования в сочетании с его *неосуществимостью* при помощи «обычных» познавательных и логических средств заставляет философов изобретать средства необычные, т. е. возводить сложные метафизические конструкции, пристраивающие к миру естественному фантомный трансцендентный мир, призванный обе-

**некоторое существо или предмет объектом морали, нет необходимости в использовании спекулятивного концепта *объективной цели (или ценности)*.**

То же самое можно сказать и о понятии «естественных прав», хотя оно имеет свои смысловые оттенки и употребляется в несколько ином контексте, нежели понятие «самоцели» и «самоценности». В прикладной этике (главным образом в этике экологической и биоэтике) различные индивиды и сообщества походя наделяются «естественными правами» как основанием для распространения на них действия моральных и юридических норм, причем само понятие *естественных прав* (как и вообще *права* на что-то) обычно представляется вполне прозрачным, непосредственно ясным, не нуждающемся в определении через что-либо иное. И когда говорят, что некоторое существо обладает естественными правами и *потому* является объектом моральных (или юридических) обязательств, то само это логическое увязывание прав и обязательств вполне соответствует сложившемуся в живом языке словоупотреблению. Действительно, если констатируется наличие у кого-то *прав* на что-то, то предполагается и наличие *законов*, вменяющих кому-то еще в *обязанность* обеспечение реализации этих прав или не препятствовать их осуществлению самими правообладателями. Столь же верно и обратное утверждение: обязательства имеют смысл только при наличии прав; т. е. понятие «естественных прав» находится в однозначной логической корреляции с понятием «естественного права» (или «естественного закона») <sup>8</sup> как источни-

---

спечить объективность и абсолютность моральных императивов и идеалов. – Более детально эта проблематика рассмотрена в моей статье «Квазиобъективность моральных ценностей» (Этическая мысль. Вып. 6. М., 2005. С. 27–50).

<sup>8</sup> В русском языке одним и тем же словом «право» (подобно немецкому – *das Recht*) обозначается как система регулятивных законов (норм), так и санкционированная законом (нормой, обычаем, соглашением) возможность реализации субъектом своего интереса или удовлетворения потребности, т. е. «право (права) *на что-то*». Эта двузначность термина «право» (и, следовательно, составного термина «естественное право») нередко приводит к смешению и подмене одного значения другим, а тем самым – к концептуальной неопределенности и путанице. В некоторых других языках проблема демаркации указанных значений снимается или облегчается наличием особых наименований для каждого из них; так, в латинском языке эту номинативную функцию выполняют термины *lex naturalis* и *jus naturale*, в английском – *natural law* и *natural rights* (означающие соответственно «естественное право» и «естественные права»).

ка соответствующих обязательств. Именно в такой взаимосвязи эти понятия фигурировали в истории государственно-правовой и этической мысли, при этом основная смысловая нагрузка приходилась на второе понятие – «естественное право», под которым понимались данные природой и тем самым объективные, – не зависящие от их признания или непризнания людьми, «имеющие силу» даже в том случае, если их никто не принимает и никто не соблюдает, – регулятивные принципы и нормы поведения.

Естественное право издревле рассматривалось как объективный стандарт, идеал, с позиций которого можно критически оценить так называемое позитивное право, т. е. реально сложившиеся и действующие в том или ином обществе юридические и моральные нормы, за которыми часто скрываются субъективные интересы и произвол<sup>9</sup>. Поэтому «естественное право» всегда было лозунгом недовольных существующим законодательством или его практическим воплощением. Доктрина *естественных прав*, производная от теории *естественного права*, послужила одним из идеологических оснований антифеодалных революций XVIII в., провозгласивших узаконенное прежде сословное неравенство противоречащим правам, данным человеку от природы.

В обыденном и философском сознании апелляция к естественному праву (и правам) всегда находила широкий отклик, воспринималась как вполне осмысленный и разумный довод в защиту определенной ценностной позиции. Споры возникали в основном по поводу номенклатуры и конкретного содержательного наполнения «естественных» норм морали и права, а также о том, на кого именно распространяется действие этих норм (то есть, кто является носителем соответствующих обязанностей и прав); сама же идея естественного права в ее «онтологической» интерпретации

<sup>9</sup> «Естественное право (natural law) и естественные права (natural rights) происходят из природы человека и мира. Мы имеем право защитить себя и нашу собственность, поскольку мы являемся видом животных. Истинный закон следует из этого права, а не из произвола всемогущего государства. Естественное право имеет объективное, внешнее существование... Естественное право – не какой-то древний, далекий от нас миф Золотого Века, как полагал Локк триста лет назад, он и в сегодняшнем мире представляет собой реальную и мощную силу, которая ограничивает незаконное высокомерие правительственных должностных лиц...» (Donald J.A. Natural Law and Natural Rights // URL: <http://jim.com/rights.html>).

принималась философским большинством некритически. Вместе с тем у этой идеи были и свои оппоненты. Бентам, например, считал доктрину естественного права «лабиринтом заблуждений», а «естественные и неотъемлемые права» называл «напыщенной бессмыслицей на котурнах»<sup>10</sup>, основывая эти свои резкие оценки на том очевидном обстоятельстве, что *реальный* человек в *реальном* обществе *фактически* не обладает теми правами, которые принято относить к разряду «естественных», ибо люди не рождаются свободными и равноправными, они изначально попадают в отношения несвободы и зависимости. То есть Бентам, как и другие последовательные эмпирики-«натуралисты», полагал, что признать «существующими» можно только те регулятивные законы и права, которые действительно реализованы в межчеловеческих отношениях, но не те, которым приписывается некая внечеловеческая «объективность».

Эта несостыковка идеи *естественного* права с *натуралистическими* морально-правовыми концепциями может показаться странной; однако следует учитывать, что «естественными» для этих теорий являются не сами по себе законы и нормы, регулирующие поведение людей, а некоторые «по природе» свойственные человеку *потребности, интересы, стремления*, относительно которых моральные и правовые нормы – как сложившиеся в обществе, так и мыслимые в качестве идеалов – оказываются вторичными. Кроме того, в философском натурализме понятие «естественного» носит явно выраженный антиметафизический характер, тогда как то же понятие в качестве характеристики «права» представляет собой отторгаемый натурализмом умозрительный конструкт, не имеющий аналога в единственно сущем посюстороннем мире.

Помимо натуралистических течений, теории естественного права противостоят также социально-детерминистические, естественноисторические трактовки моральных и правовых феноменов, на протяжении примерно столетия (с середины XIX до середины XX вв.) успешно конкурировавшие с этой теорией и оттеснившие ее на задний план, хотя позднее – на волне мистико-метафизического ренессанса – она вновь обрела былую популярность в социальной философии Запада.

<sup>10</sup> Цит. по: *Богораз Л.И.* Свобода. Равенство. Права человека. М., 1997 // URL: <http://www.memo.ru/about/biblio/swoboda/chapt3.htm>

Сама идея «естественного права» как объективного законодательства восходит к древнему, всецело антропоморфистскому миропониманию, которое не только одухотворяло природу, но и приписывало ей регулятивный механизм, подобный социальному управлению: законы природы суть запретительные и разрешительные нормы, императивы, регламентирующие «поведение» всех вещей – включая людей как природных существ. Эти законы-нормы объективны, абсолютны и незыблемы, ибо порядок природы не зависит от воли и желаний людей. Понятые так «законы», совпадающие с «естественным правом», разительно отличаются от позднейшего (выработанного наукой Нового времени) представления об объективном законе как свободной от малейшей примеси императивности устойчивой каузальной связи между определенными классами предметов (явлений, событий), принадлежащих природе, обществу или человеческому сознанию (психике).

Особенность закона-императива в том, что он обретает реальность только через отношение двух субъектов – законодателя (распорядителя) и исполнителя, причем сам феномен императивности (прескриптивности) предполагает наличие психического субстрата, он не может быть описан без использования психологических терминов: воля, побуждение, стремление, восприятие, согласие, послушание, подчинение и др.<sup>11</sup> Поэтому императив как сущностный признак нормативного закона немислим без субъекта (пусть даже не персонафицированного конкретно), он не может быть *полагаемым* некой объективной (внесубъектной) инстанцией и не может *существовать* «объективно», т. е. вне субъективной реальности, вне мира эмоций и перцепций; единственно допустимый способ сочетания объективно-

<sup>11</sup> Попытка «очистить» нравственный императив от всякой «чувственности» и тем самым представить его как объективный закон была предпринята Кантом, в философской системе которого роль законодателя отведена «чистому разуму». Согласно Канту «разум... дает законы, которые суть императивы, т. е. объективные законы свободы, и указывают, *что должно происходить*, хотя, быть может, никогда и не происходит; этим они отличаются от *законов природы*, в которых речь идет лишь о том, *что происходит*; поэтому законы свободы называются также практическими законами» (Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 470). – То, что разум каким-то образом совмещает в себе способность логически мыслить и познавать мир в понятиях с умением производить императивы – это одно из фундаментальных положений новейшего европейского рационализма, постулат, который можно либо некритически принять, либо критически отвергнуть.

сти и нормы – это признание *обусловленности* норм морали и права объективными (природными и социальными) факторами. В силу своей неустранимой субъективности во всех других отношениях нормативный закон, несмотря на провозглашение его «естественным» и, соответственно, необходимым, обязательным, абсолютным, постоянно нарушается теми, кому он адресован. *Если бы* этот «естественный закон» был объективным в том же смысле, что и закон природы в его научном понимании, его обязательность и нерушимость были бы реальными, а не декларативными, и покуситься на гарантированные этим законом «естественные права» человека или других существ было бы просто невозможно «по природе вещей».

Таким образом, ссылки на «самоценность» и «естественные права» не могут служить – в силу фиктивности этих атрибутов – действительными основаниями для того, чтобы существа или предметы, которым приписываются эти признаки, подпали под действие моральных (или правовых) норм. В самом деле, человек обретает статус объекта морали не потому, что философы эмпирически либо аналитически *выявляют* у него свойство «самоценности» или же *приходят к выводу*, что он обладает «естественными правами» на моральную заботу; наоборот: это свойство и эти права «обнаруживаются» у него *постфактум* – после того как он уже *фактически* стал объектом морали и права, т. е. после возникновения (в ходе социальной эволюции) самих этих институтов. И когда общество на том или ином этапе своего развития расширяет номенклатуру опекаемых моралью существ или предметов, то эти инновации связаны не с «открытием» у новоявленных обитателей нравственной ойкумены некоего прежде не замеченного субстанциального (объективного, автономного, не зависящего от чьих-то интересов и предпочтений) «права» на моральную опеку, а с определенными исторически обусловленными изменениями в общественном сознании, с некоторым размыванием сложившихся в нем ранее жестких критериев, делящих все сущее на две области: ту, что является объектом моральных обязательств, и другую, находящуюся вне моральной «юрисдикции».

Но, если аргументы от самоценности и естественных прав не имеют доказательной силы, в чем тогда смысл философско-этических дискуссий, активно использующих эти аргументы? В этих дискуссиях сталкиваются, по сути, не теоретические концепции, а ценностные позиции, правота или ошибочность которых не может быть удосто-

верена объективно, с помощью доводов, опирающихся на внеценностную фактологию. Однако ценностный спор вполне может быть осмысленным и при отсутствии *объективного* («надчеловеческого») критерия правильности той или иной позиции, роль этого критерия могут выполнять *общезначимые* ценности, пусть даже их общезначимость ограничена рамками определенной эпохи или культуры. Если дискутирующие стороны отправляются от единой нравственной парадигмы (включающей наряду с определенными базовыми нормами также и обобщенную идеальную модель объекта, на который распространяется действие этих норм), то дискуссия может быть конструктивной; в частности, расхождения по поводу того, кто достоин быть объектом морального обязательства, имеют реальные шансы быть урегулированными. Дело в том, что эти расхождения обычно связаны не столько с различиями в исходных нравственных позициях, сколько с проблемами когнитивного характера, – главным образом, с выяснением того, обладает ли некоторый «предмет» (например, определенный вид животных) в достаточной степени теми признаками, которые определяют бесспорный статус человека как объекта морали, и, значит, подлежит ли этот «предмет» моральной опеке. И хотя на подобные вопросы не может быть дано однозначного, научно обоснованного ответа, одинаково убедительного для всех диспутантов, все же в поисках приемлемого решения здесь используется рациональная аргументация, имеющая доказательную силу и в целом способствующая сближению исходных позиций.

### Библиография

1. *Апресян Р.Г.* Дилемма антропоцентризма и не-антропоцентризма как проблема моральной философии. URL: <http://www.econet.mrsu.ru/id9/publish>
2. *Богораз Л.И.* Свобода. Равенство. Права человека. URL: <http://www.memo.ru/about/biblio/swoboda/chapt3.htm>
3. *Кант И.* Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994.
4. *Кант И.* Основы метафизики нравственности // *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 4. Ч. 1. М.: Мысль, 1965.
5. *Максимов Л.В.* Квазиобъективность моральных ценностей // *Этическая мысль.* Вып. 6. М.: ИФ РАН, 2005. С. 27–50.
6. *Donald J.A.* Natural Law and Natural Rights. URL: <http://jim.com/rights.html>

М.М. Рогожа

## Моральный поступок и моральное действие: критерии оценки

Традиционные претензии этики на побуждение человека к практической деятельности получают дополнительные мощные импульсы в связи со стремительным развитием различного рода междисциплинарных *прикладных этик*. Этика бизнеса и биоэтика, экологическая этика, этика научных исследований являются своеобразным ответом на потребность в моральной оценке процессов, проходящих в тех отраслях практики, которые в своем функционировании продуцируют состояния моральной неопределенности. Наиболее уязвимые и неоднозначные с точки зрения морали сферы человеческой жизнедеятельности, несомненно, требуют задействования этического инструментария, разработанного в моральной теории. Именно такая востребованность этической теории при решении конкретных практических проблем дает основание рассматривать прикладную этику как новую стадию развития этики, на которой теория морали смыкается с живой нравственной практикой<sup>1</sup>.

Теоретические вопросы о критериях, по которым действие (поступок) может быть подвергнуто моральной оценке, оказываются в центре этического дискурса прикладной направленности. Ведь действия, которые подвергаются моральной оценке, не на-

---

<sup>1</sup> Такой точки зрения придерживается, в частности, А.А.Гусейнов. См.: Этика: энцикл. словарь / Под ред. Р.Г.Апресяна и А.А.Гусейнова. М., 2001. С. 388–389; Гусейнов А.А. Размышления о прикладной этике // Вестник Научно-исслед. ин-та прикладн. этики. Вып. 25: Профессиональная этика / Под ред. В.И.Бакштановского и Н.Н.Карнаухова. Тюмень, 2004. С. 148–159.

думаны, не сконструированы в ходе мыслительных экспериментов для подтверждения действенности теоретических выкладок. Напротив, сама теория возникает как ответ на практическую необходимость моральной оценки конкретных ситуаций, в которых действуют/поступают конкретные люди (А.А.Гусейнов называет их «конкретными ситуациями человеческого бытия»<sup>2</sup>).

Локализация этих «конкретных ситуаций» достаточно разнообразна. Ситуация, в которой действия индивида требуют моральной оценки, может касаться его индивидуального опыта, а также быть связана и с опытом социальной жизни. Соответственно, «пространства», попадающие в поле зрения этика, различны. Более того, различны и критерии оценки действий в этих пространствах. Для социального пространства наибольшую важность приобретает оценка (социальной) значимости содержания действия и его результата, при этом критерий оценки по мотиву отодвигается на второй план. Что касается пространства индивидуального опыта, то единство мотива и результата, целей и средств оказывается решающим при удостоверении моральности действия.

Такие различия, достаточно четко прослеживаемые в живой нравственной практике, находят отражение и в этической теории. Показательно, что в статьях «Словаря по этике» только для действия, моральность которого возможно удостоверить в единстве всех его составляющих, используется термин *моральный поступок*, тогда как для социально значимого действия достаточным является обозначение *моральное действие*<sup>3</sup>.

Топологическое членение морали, как и дисциплинарное деление этики на индивидуальную и социальную, является предметом непрекращающихся споров в самом сообществе этиков<sup>4</sup>. Сфера морали качественно неоднородна, и с этим утверждением никто из исследователей не спорит. Но это, вероятно, одно из немногих положений, не вызывающих возражений. После такой констатации

<sup>2</sup> См.: Гусейнов А.А. О прикладной этике вообще и эвтаназии в частности // Филос. науки. 1990. № 6. С. 80.

<sup>3</sup> См.: Словарь по этике / Под ред. А.А.Гусейнова, И.С.Кона. 6-е изд. М., 1989. С. 67, 260.

<sup>4</sup> Показательна в этой связи дискуссия, развернувшаяся после публикации статьи Р.Г.Апресяна «Понятие общественной морали (опыт концептуализации)» (Вопр. философии. 2006. № 5. С. 3–17). См. дискуссию: [http://ethicscenter.ru/f/soc\\_eth.html](http://ethicscenter.ru/f/soc_eth.html).

возможны различные стратегии обоснования единства морали путем нахождения точек соприкосновения индивидуальных и социальных ее параметров. Теоретические построения такого плана несомненно важны. Но в поле прикладной этики **сложно обоснованное** единство морали зачастую провоцирует смешение и подмену критериев оценки действий как раз по линии, разграничивающей «нравственное самосовершенствование личности» и «нравственно оптимальную организацию общества»<sup>5</sup>.

Прикладной характер этических исследований, к которым относится, в частности, и вопрос о моральной оценке действий индивида в конкретной практической ситуации, требует внятных критериев, в соответствии с которыми эта оценка может быть проведена. И здесь теоретические конструкции должны быть предельно ясны для того, чтобы производимый анализ мог быть четким и адекватным. Подмена критериев чревата размыванием системы координат для оценки. А это, в свою очередь, провоцирует либо излишнюю упрощенность оценки, либо неуместное завышение требований, ведущее к морализаторству. Смешение и/или подмена критериев в основном происходит в одном направлении: установки нравственно совершенствующейся личности переносятся в качестве моральных требований в социальное пространство для «нравственно оптимальной» организации общественной жизни.

Соотнесение морального поступка и морального действия со сферами индивидуальной и социальной морали, соответственно, позволяет более четко производить оценку действия индивида в конкретной ситуации, которая обычно достаточно явно локализована в одной из указанных сфер.

Так, в пространстве индивидуальной морали вполне обоснованно можно ставить вопрос о том, какое действие индивида является моральным поступком.

Моральный поступок – это сложный целостный акт, в высшей точке исполнения которого сопрягаются в единстве мотив, действие и результат. Для того чтобы квалифицировать некое действие в качестве морального поступка, все его составляющие должны быть удостоверены как нравственно безупречные, с осо-

<sup>5</sup> Так очерчивает линию разделения сфер морали А.В.Прокофьев. См.: *Прокофьев А.В.* Концептуализация понятия «общественная мораль»: некоторые проблемы и трудности // <http://ethicscenter.ru/biblio/prokof.html>

бым акцентом на моральность мотива. Тональность оценки поступка как единицы индивидуального поведения личности задает прежде всего этика И.Канта. Не менее важными являются и идеи М.М.Бахтина – относительно морального поступка как поступка ответственного. Принять на себя ответственность и поступать согласно должностованию – и означает поступать нравственно.

В «Философии поступка» М.М.Бахтин четко указывает, что ответственный поступок как нравственный акт может быть и мыслью, и чувством, а не только конкретным материальным действием. Но в современных прикладных исследованиях внимание сосредоточивается преимущественно на материальных (физических) действиях. Более того, в ряде практик поступок-мысль и поступок-чувство без их активного воплощения в жизнь может оказаться формой морального эскапизма, превращая индивида из деятеля в пассивного наблюдателя. Понятие ответственности подразумевает активность позиции индивида, более того, активное действие. А какая-либо форма уклонения от действия (и, следовательно, ответственности) дает основание исключить его из рассмотрения по критериям морального (ответственного) поступка.

М.М.Бахтин пишет, что высшей формой морального поступка является «жизнь как сплошное поступление», поскольку «вся жизнь в целом может быть рассмотрена как некий сложный поступок»<sup>6</sup>. Это значит, что по форме моральный поступок может быть и единичным (разовым) актом, и сложным поступком – «поступлением жизнью своей», то есть сознательно избранной ответственной жизненной стратегией. Это различие обусловлено целями, которые ставит перед собой индивид.

Как отмечает А.А.Гусейнов, человек «черпает цели из самого себя», но если подразумевать, что «цели становятся целями только тогда, когда они могут быть переведены на язык средств, трансформированы в конкретные материальные действия»<sup>7</sup>, тогда очевидна не только необходимость самого действия, но и его обусловленность целями. Соразмерность целей и средств действия для каждого конкретного человека задает свой масштаб нравственного

<sup>6</sup> Бахтин М.М. К философии поступка // Бахтин М.М. Собр. соч. Т. 1: Философская эстетика 1920-х гг. М., 2003. С. 8.

<sup>7</sup> Гусейнов А.А. Ценности и цели: Как возможен моральный поступок // Этическая мысль. Вып. 3 / Под ред. А.А.Гусейнова. М., 2002. С. 10.

поступка. Принимая на себя ответственность, индивид ставит перед собой цель и определяет средства для ее достижения. Главное, чтобы и цели, и средства были морально значимы.

Выявление морального мотива поступка – чрезвычайно сложная процедура. Сложности возникают уже в самом определении некоего побуждения в качестве мотива, а тем более в выявлении меры его моральности. В ходе вычленения мотива из общего массива диспозиций, субъективных переживаний и порывов личности в этической теории были выработаны тонкие дистинкции между мотивами, намерениями, склонностями и т. д. Однако эти изыскания, имеющие несомненную теоретическую ценность, не оказали существенного влияния на практическое разрешение проблемы мотива. Поэтому самое общее и, в целом, интуитивно ясное определение мотива как внутреннего субъективного побуждения к действию является и самым распространенным. Но это совершенно не означает ясности и прозрачности его оценки в качестве морального. Любая оценка внутреннего побуждения деятеля извне, т. е. не самим исполнителем действия, а «посторонним наблюдателем» содержит долю подозрения в непрозрачности, неадекватности измерения внутреннего мира другого человека, а также сомнения в его стремлении к добродетели и склонности творить добро. В свое время И.Кант заметил, что эти сложности возникают не только у постороннего наблюдателя, но и у самого агента действия, которому «не дано проникнуть в собственную душу столь глубоко, чтобы быть вполне уверенным в чистоте своих моральных намерений и ясности своего образа мыслей хотя бы в одном поступке, даже если он не сомневается в его легальности»<sup>8</sup>. Невозможность удостовериться в нравственной чистоте мотива деятеля привела И.Канта к выводу о невозможности воплощения морального поступка в чистом виде в реальной жизни, но не заставила отказаться от признания чистоты мотива в качестве критерия морального поступка.

А.А.Гусейнов, анализируя сложности оценки поступка как целостного акта, приходит к выводу, что единственно возможным моральным поступком в живой нравственной практике оказывается *поступок негативный*. «Негативный» поступок – это

<sup>8</sup> Кант И. Метафизика нравов / Пер. Б.А.Фохта // Кант И. Соч. в 6 т. Т. 4. Ч. 2. М., 1965. С. 327.

действие, которое деятель сознательно не совершает, от которого отказывается, несмотря на все соблазны и искушения, отказывается только потому, что считает его морально неприемлемым<sup>9</sup>. Это не бездействие, не отрицание действия, а сознательное действие, негативность которого обусловлена выполнением, соблюдением морального запрета (негативного требования). Пафос «негативного» поступка состоит в соблюдении единства критериев оценки при соответствии кантовским требованиям к чистоте мотива и аристотелевской направленности на осуществимость поступка на практике. «Абсолютность в смысле нравственной чистоты» дает основания для единства и целостности поступка, а воля индивида не творить то, что не должно творить предполагает нравственное усилие, своеобразное нравственное самоограничение и самодисциплинирование.

Подтверждение такой позиции можно найти в сочинениях одного из наших «великих моралистов», Л.Н.Толстого. Так, в «Пути жизни» он указывает, что «усилия... всегда во власти человека», поскольку: 1) «совершаются они только в настоящее мгновение, то есть в той безвременной точке, в которой прошедшее соприкасается с будущим и в которой человек всегда свободен»; 2) «закljučаются [усилия] не в совершении каких-либо могущих быть неисполнимыми поступков, а только в воздержании от поступков, противных любви к ближнему и сознанию человека в себе божественного начала»<sup>10</sup>. Самодисциплинирование и самоограничение обусловлены указанием на конкретные усилия отречения от телесных удовольствий, усилия смирения и усилия правдивости (воздержание себя от «противных истине поступков»).

Очевидно, что в данном рассуждении Л.Н.Толстого речь идет о «негативных» поступках. Указание на «настоящее мгновение» дает основание рассматривать каждый из поступков в качестве единичного, вершащегося «здесь и сейчас». Даже регулярно повторяемый, он каждый раз потому и оказывается возможен, что един в целостности уникальных обстоятельств, его спровоцировавших. Следует отметить, что «негативный» поступок локализован в пространстве индивидуального поведения, где воля деятеля может быть единственным определяющим фактором в принятии

<sup>9</sup> Гусейнов А.А. Ценности и цели: как возможен моральный поступок. С. 31.

<sup>10</sup> Толстой Л.Н. Путь жизни // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. Т. 45. М., 1956. С. 15.

решения о его совершении. И он не может распространяться за пределы индивидуального пространства, туда, где воля перестает быть единственным основанием поступка.

Но сознательно избираемая жизненная стратегия, выступая как сложный поступок, не может ограничиваться только серией негативных действий, хотя может и включать их в качестве элементов. У Л.Н.Толстого «негативные» поступки включены в жизненную программу индивида («дело человека в этой жизни»), которая сформулирована достаточно позитивно: исполнение «воли Бога», то есть увеличение любви в себе и ее проявление в мире<sup>11</sup>.

Такое «поступление жизнью своей» получает обоснование в этической теории М.М.Бахтина. Вместо формально-жесткого соответствия универсальному закону М.М.Бахтин вводит экзистенциальную установку на абсолютность индивидуальной ответственности. Акцентирование жизненности поступка, задаваемого абсолютной ответственностью, расширяет его возможности, насыщая, обогащая его человечностью, провоцируя деятеля к его свершению. Этот аспект оказывается определяющим при конструировании жизни как сложного ответственного поступка – «поступления жизнью своей».

Вместо «абсолютной нравственной чистоты», удостоверяемой «абсолютным запретом», у М.М.Бахтина деятелю предоставляется свобода «изнутри... знать ясный и отчетливый свет», с помощью которого он может ориентироваться в мире. Деятель «ясно видит и этих индивидуальных единственных людей, которых он любит, и небо, и землю, и эти деревья, ... и время, и вместе с тем ему дана и ценность, конкретно, действительно утвержденная ценность этих людей, этих предметов, он интуирует и их внутренние жизни и желания, ему ясен и действительный, должный смысл взаимоотношений между ним и этими людьми и предметами... и его долженствование поступочное, не отвлеченный закон поступка, а действительное конкретное долженствование, обусловленное его единственным местом в данном контексте события»<sup>12</sup>. Ответственность, по большому счету, задается событийностью, моментами, определяющими поступок и жизнь как поступок. Единство поступка – это сплавление воедино бытия и долженствования, ответ-

<sup>11</sup> Толстой Л.Н. Путь жизни. С. 95.

<sup>12</sup> Бахтин М.М. К философии поступка. С. 30–31.

ственность за которое деятель принимает уже самим фактом своего поступления (признанием своей причастности к «единому бытию-событию»). Экзистенциальный тон такого подхода, подчеркнутая значимость «эмоционально-волевого мышления» ориентируют индивида в мире (в бытии) и позволяют утверждать смысловое содержание поступка.

Со-бытийность и со-переживание как составляющие, обуславливающие конструирование ответственной жизненной стратегии, достаточно внятно объясняются наличием «эмоционально-волевого» компонента поступка. Их же следует учитывать и для целостности восприятия образа того индивида, который стремится к конструированию (индивидуального) ответственного образа жизни. Жизнь «из себя, со своего единственного места» предполагает самодисциплинирование и самоограничение, граничащие с аскетизмом, поскольку «моя ответственная центральность может быть жертвенной центральностью»<sup>13</sup>. Такая установка зачастую сопровождается категоричностью, происходящей от пламенной (эмоциональной) убежденности в ее истинности. Так, Л.Н.Толстой убежден, что «чем меньше потребностей, тем счастливее жизнь»<sup>14</sup>.

Показательно, что в таком же ключе формулируют понятие «эколого-этического способа жизни» многие современные активисты экологического движения: «Это такой способ существования человека, когда в процессе его развития материальные потребности не возрастают, а сводятся к минимуму. И чем экологичнее сознание [человека], тем меньше у него потребностей. Наверное, наивысшая степень проявления экологического сознания – это аскетический образ жизни»<sup>15</sup>. Такой образ жизни содержит в себе четко выраженный аскетический элемент, обусловленный превышающим требования долга самоограничением. Осуществление такой программы не является «негативным поступком» в строгом смысле. Но пафос «негативного действия» здесь все же присутствует. Индивид стремится к сознательному, доведенному до крайней точки напряжения самоограничению, воспринимает как должествование *не* потреблять более чем необходимо.

<sup>13</sup> Бахтин М.М. К философии поступка. С. 45.

<sup>14</sup> Толстой Л.Н. Путь жизни. С. 104.

<sup>15</sup> Форум Экоэтика // <http://www.ecoethics.mrsu.ru/forum/viewtopic.php?t=69&postdays=0&postorder=asc&start=30>

Примечательно то, что утверждения и Л.Н.Толстого, и одной из активисток экологического движения были высказаны в схожих обстоятельствах. «Путь жизни» – это сведенные под одной обложкой просветительские брошюры, «книжечки» максим, изречений и советов «на каждый день», публикуемые самим Л.Н.Толстым для массового, «народного», чтения. В этих брошюрах в доступной форме излагались правила поведения, рекомендуемые обычному человеку. А «эколого-этический образ жизни» был достаточно непосредственно и лаконично сформулирован активисткой экологического движения на тематической площадке интернет-форума по экологической этике, где был задан просвещенческий по духу вопрос: «Что обычный человек может сделать для защиты окружающей среды?» В обоих случаях *обычному человеку* был предложен аскетизм. Данный подход представляется очень интересным, давая ход размышлениям сразу в нескольких направлениях.

Во-первых, он очень емко иллюстрирует «нравственность совершенствующегося индивида» и ее перфекционистский характер, о чем пишет, в частности А.В.Прокофьев, очерчивая ее как усилия отдельного человека, направленные на «совершенствование жизни в соответствии с устремленностью к идеалу, на возвышенную и кропотливую проработку различных форм духовной практики» посредством «безупречного по своей структуре и способности сознания»<sup>16</sup>. Схожесть направления размышлений «великого моралиста» и современных активистов экологического движения, а также индивидуальных практик, основанных на таких размышлениях, позволяет считать, что данная позиция является достаточно распространенной среди ищущих (нравственного) совершенствования индивидов.

Во-вторых, против такой позиции нельзя выступить аргументировано – любое возражение будет представлять собой попытку ограничить добровольное нравственное самосовершенствование личности, насильственное вмешательство в индивидуальную духовную практику.

Но следует принять во внимание, что такого рода свободная самореализация личности в соответствии с идеалом (в данном случае аскетизмом) возможна лишь в индивидуальном пространстве,

<sup>16</sup> Прокофьев А.В. Подвижная связь межчеловеческих связей (дисциплинарный и перфекционистский элементы морали через призму политической философии Х.Арендт) // Этическая мысль. Вып. 5 / Под ред. А.А.Гусейнова. М., 2004. С. 33–34.

ограниченном пределах личной ответственности. Именно в нем возможно конструировать собственную жизнь, проделывать ту кропотливую работу, которая требует самоконтроля, самоограничения и самодисциплины. Очевидно, что полностью такая установка не может быть реализована на практике. Но уже сам путь к идеалу делает человека нравственным (а тот, кто проходит этот путь до конца становится «учителем человечества»/«великим моралистом»). Человек может идти по этому пути, и должен это делать, если у него есть убежденность и воля.

Здесь показателен пример жизненного пути А.Швейцера. Осознав свое предназначение служить людям, он избирает профессию врача и уезжает в Африку лечить нуждающихся. Но свой способ жизни, результат сознательного выбора, он воспринимает в качестве индивидуального действия. Оценивая посильность для себя этой миссии и будучи убежденным в ее правильности, он никоим образом не навязывает его кому бы то ни было. Более того, он подчеркивает, что в силу различного рода жизненных обстоятельств путь свободного личного служения открыт единицам, а не массам. Индивиду, ступающему на этот путь, следует рассматривать свою жизнь не как геройство, но как долг, а «удачу» такой возможности воспринимать «в духе скромности и смирения»<sup>17</sup>. А.Швейцер в своих воспоминаниях отмечает, что неоднократно отговаривал разных людей от выбора индивидуального действия именно потому, что они стремились взяться за масштабные задачи, пренебрегая теми, что казались им мелкими и незначительными. По его мнению, «только тот, кто способен найти ценное в любой деятельности и посвятить себя ей с полным пониманием своего долга, — только такой человек имеет внутреннее право поставить себе целью некоторую экстраординарную деятельность вместо той, которая естественным образом выпала на его долю»<sup>18</sup>.

На эту моральную установку А.Швейцера следует обратить внимание именно потому, что здесь очевидно отличие его позиции от духовной настроенности Л.Н.Толстого, хотя оба по праву отнесены А.А.Гусейновым к плеяде «великих моралистов». Л.Н.Толстой стремится к преобразованию общественной жизни в соответствии с аскетическим идеалом, поучая всех в параметрах индивидуально-

<sup>17</sup> Швейцер А. Жизнь и мысли / Пер. А.Л.Чернявского. М., 1996. С. 57.

<sup>18</sup> Там же.

перфекционистской морали, в то время как А.Швейцер определяет масштаб преобразования мира в соответствии со своими возможностями, то есть избирает пространство, в котором он может действовать свободно. Он ограничивает свою деятельность служения людям собственным подвижничеством, сознательно отрицая саму возможность навязать свой способ жизни другим.

Такая четкость и ясность самооценки тем более важна, что перед совершенствующимся индивидом неизбежно встает вопрос о пределах ответственности. Определяя цели, превышающие индивидуальные возможности, принимая абсолютную ответственность за действия, находящиеся вне личностного пространства, индивид неизбежно сталкивается с несоразмерностью поставленных целей и доступных средств. Варианты ответа совершенствующегося индивида на такой вызов могут быть различными. Но только осознание несоразмерности и корректировка собственной жизненной стратегии совершенствования в соответствии с пространством личной ответственности является адекватным ситуации ответом. Иные стратегии без минимизации требований по отношению к себе, а тем более к иным людям оказываются достаточно уязвимыми, если не сказать больше – драматичными.

Одним из вариантов ответа на вызов несоразмерности может быть отказ индивида от поступка вообще. Направленность на совершенствование – это одна из граней направленности на совершенство, и невозможность достичь последнего, умноженная на осознанную несоразмерность цели и доступных средств, вполне вероятно запускает логику выбора: «или все – или ничего». А «ничего» – это как раз отказ от поступка, то есть бездействие, что ни в коем случае не эквивалентно «негативному» поступку. Именно в такой драматической ситуации оказывается главный герой романа А.А.Зиновьева «Живи». Отказ от поступка из-за невозможности достичь совершенства толкает героя не просто в рутину конформизма и обыденности, но гораздо ниже – в беспробудное пьянство на самом дне жизни<sup>19</sup>.

Не меньшее опасение вызывает и привнесение перфекционистских требований личностного совершенствования в социальное пространство. Лишь совершенствующийся индивид может воспринять перфекционистские требования в качестве должен-

<sup>19</sup> Зиновьев А.А. Живи. СПб., 2004. С. 19–214.

ствования, принять их и в соответствии с ними выстроить собственный жизненный план. Аскетизм, как и другие превышающие требования долга обязательства, имеет ярко выраженный личностный характер, волевое решение относительно которого принимается индивидом самостоятельно, посредством добровольного нравственного усилия. Воплощение в живой нравственной практике программы совершенствования общества на таких началах, предложенное Л.Н.Толстым, возможно только при условии внедрения перфекционистских установок в качестве принципов организации общественной жизни. Это предполагает не только то, что все члены сообщества должны быть способны к совершенствованию и желать его, но и то, что им в обязанность должно вменить сознательные усилия поступать нравственно.

Общество таких совершенствующихся (и совершенных) личностей в этической литературе получило несколько ироническое название «сообщества ангелов»<sup>20</sup>. С самого начала исследователями подразумевался «воображаемый» характер такого объединения, выступающего как мыслительная конструкция, невозможная в живой нравственной практике. Но даже в идеальной модели «человеческий фактор» (варьирование меры совершенства между членами сообщества, различная степень их информированности по принципиальным вопросам), собственно то, вследствие чего люди еще остаются людьми, а не превращаются в богов, оказывается решающим для учреждения определенной надперсональной инстанции. Эта инстанция гарантирует членам этого сообщества следование путем совершенствования, дисциплинирует их и санкционирует дисциплинарное принуждение к совершенствованию. Таким образом, одного лишь «эмоционально-волевого усилия» и даже самой «доброй воли» недостаточно для внедрения перфекционистских установок в качестве принципов организации общественной жизни. Принуждение, оказывающееся необходимой составляющей даже в «воображаемом сообществе ангелов», тем более становится необходимым условием эффективности в реальной социальной практике. Модусы такого принуждения зависят от характера ценностей, которые принимаются в качестве нормы данным обществом.

<sup>20</sup> См.: Прокофьев А.В. Мораль индивидуального совершенствования и общественная мораль: Исследование неоднородности нравственных феноменов. Великий Новгород, 2006. С. 107–131.

Механизм принуждения оказывается тем жестче, чем выше нормативные требования, предъявляемые членам общества. Если аскетический образ жизни принять в качестве нормативной установки, то некая надперсональная инстанция должна будет обладать совершенными (тотальными) методами принуждения, что может выражаться в различных модификациях тоталитарного режима<sup>21</sup> (например, «новый дивный мир» О.Хаксли).

Возможность возникновения парадоксов и перекосов при прямом перенесении перфекционистских установок в социальное пространство обуславливает необходимость корректировки моральной оценки в соответствии со следующей формулировкой: какое действие индивида в социальном пространстве является моральным?

Такая постановка вопроса позволяет задействовать инструментарий социальной этики, разработанный для анализа тех моральных норм и ценностей, посредством которых организуется социальное пространство морали. В таком ключе осмысляет направленность социально-этических исследований Р.Г.Апресян. Социальная мораль значима прежде всего в своей дисциплинарной функции, обусловленной очевидной «необходимостью целесообразного взаимодействия в обществе как относительно едином организме»<sup>22</sup>. В качестве примеров задействования социальной этики Р.Г.Апресян приводит: 1) «отдельные сообщества», «где нравственность может ограничиваться некими конвенциональными или контрактными формами»; 2) «конкретных индивидов», непреодолевших конвенциональную стадию моральности. Представляется, что эти разноплановые примеры работают на прояснение специфики социальной морали в ее функциональном и качественном аспектах.

Дисциплинарная функция морали обусловлена необходимостью горизонтального упорядочения взаимодействия индивидов в социальной группе. Моральная регуляция в таком ракурсе становится «сетью взаимных обязательств, которые люди как чле-

<sup>21</sup> Х.Арендт представила тоталитаризм как политическую систему, призванную совершать беспрецедентное насилие и принуждение во имя неутилитарных целей. См.: *Арендт Х. Джерела тоталитаризму* / Пер. В.Верлоки, Д.Горчакова. Киев, 2005.

<sup>22</sup> *Апресян Р.Г. Перфекционистский и дисциплинарный языки морали // Оправдание морали: Сб. научн. ст. к 70-летию Ю.В.Согомонова* / Отв. ред. В.И.Бакштановский, А.Ю.Согомонов. Тюмень, 2000. С. 42.

ны одного сообщества берут на себя с целью поддержания его целостности»<sup>23</sup>. «Правила поведения» определяются в большей степени конвенционально, что имеет основание во «взаимном соблюдении обязательств», своего рода исходной установке социального бытия индивидов. На это в свое время указывал апологет конвенциональной социальной морали Д.Юм. Он отмечал, что, вырабатывая договоренности относительно правил поведения и установления их на практике, индивиды склонны морализировать, поднимая их на уровень правил моральных. Достигаться эти договоренности могут на основе общих интересов. Комментируя конвенционализм Д.Юма, современный американский исследователь Р.Хардин отмечает, что общие интересы, разделяемые всеми членами общества, могут быть только *минимальными*, поскольку «по сути являются теми интересами, которые все мы разделяем с другими ради создания порядка, который позволил бы нам преуспевать»<sup>24</sup>. Заинтересованность каждого члена общества в порядке/упорядоченности заставляет каждого (и всех) искать и находить, нарабатывать и соблюдать этот объединяющий минимум.

Если общие интересы минимальны, то и конвенциональные правила, возводимые в ранг норм посредством соглашений (согласия соблюдать правила), тоже минимальны. Соответственно, минимальными являются и требования, которые могут быть предъявлены каждому члену общества.

М.Вебер использует формулировку «этический минимум» для обозначения того типа отношения к светскому закону, который апостолы выводили из жизни и учения Христа<sup>25</sup>. У самого Вебера нет пояснения такому минимализму, но оно может быть выведено из его текста: в учении Христа апостолы увидели не только проповедь нравственного совершенствования (безусловно, приоритетную для спасения души), но и некий социально обязывающий минимум, необходимый для жизни «в миру». Обязательность «светского закона» основывается на необходимости взаимодействия индивидов в социальном пространстве. Если минимум «*этический*», то он значим для всех, кто включен во взаимодей-

<sup>23</sup> Апресян Р.Г. Перфекционистский и дисциплинарный языки морали. С. 43.

<sup>24</sup> Hardin R. David Hume: Moral and Political Theorist. Oxford, 2007. P. 154.

<sup>25</sup> Вебер М. Социология религии / Пер. М.И.Левинной // Вебер М. Избранное: Образ общества. М., 1994. С. 270.

стве. Но поскольку это все же *минимум*, то обязывает он не насыщенностью, «содержанием истин», которые могут показаться упрощенными совершенствующемуся индивиду, а системообразующей силой практической настроенности членов общества, вынужденных взаимодействовать. Именно эта сила позволяет «минимуму» обретать обязывающую силу. Таким образом, «этический минимум», или *минимализм* социальной морали просматривается в содержательной усеченности моральных требований, способных объединить индивидов при их соблюдении.

В таком контексте особое значение приобретает уточнение качественного состава субъектов взаимодействия. Поскольку моральные требования предъявляются *всем* членам общества, следует учитывать, кто эти «все». Даже простое наблюдение за живой нравственной практикой позволяет судить о том, что далеко не все члены общества обеспокоены нравственным совершенствованием. А извечные сетования моралистов на «падение нравов» свидетельствуют о том, что количество таких несовершенных (и не-совершенствующихся) индивидов удручающе велико. Когда возникает необходимость искать «общие интересы» или ценности, способные быть общими для таких, по-своему уникальных, но абсолютно разных индивидов, поиск неизбежно приводит к очевидному качественному минимализму. На это указывает в своем исследовании Г.Зиммель: «То, в чем сходится большое число людей, должно быть, в общем адекватно... уровню того из них, кто стоит на низшей ступени»<sup>26</sup>.

В данном вопросе Г.Зиммель проводит мысль о нивелировании (моральных) ценностей до уровня наименее (нравственно) развитых индивидов. Такой подход созвучен с тезисом Р.Г.Апресяна о том, что в социальной этике адаптивность доминирует над совершенствованием<sup>27</sup>. Действительно, поиск моральных механизмов, регулирующих приспособленность к (со)существованию в обществе для индивида, включенного в социальное взаимодействие, является более важной социальной задачей, чем проработка индивидуальной духовной практики совершенствования, остающейся в пределах индивидуального (частного) пространства.

<sup>26</sup> Зиммель Г. Социальная дифференциация: Социологические и психологические исследования / Пер. Н.Н.Вокач, И.А.Ильина // Зиммель Г. Избранное. Т. 2: Созерцание жизни. М., 1996. С. 394.

<sup>27</sup> Апресян Р.Г. Перфекционистский и дисциплинарный языки морали. С. 44.

Если подразумевать под нахождением общих интересов основание для единообразия действий в соответствии с ними, то социальное согласие может быть достигнуто при условии, выявленном Г.Зиммелем: когда «высший опустится на ту ступень, которую он уже преодолел», поскольку «только то может быть обще всем, что составляет достояние беднейшего»<sup>28</sup>.

Эти минималистские установки определяют и параметры действия, которое может быть признано моральным в социальном пространстве. Речь идет о действии, по определению рассчитанном на социально значимые содержание и результат. Важность этих составляющих подчеркивает и А.В.Прокофьев, указывая, что в сфере социальной этики действия господствуют над любыми ценными феноменами психики, например, мотивами<sup>29</sup>. В пользу этого свидетельствуют и консеквенциалистские теории морали.

В контексте социальной этики вопрос о возможности «обычного человека» поступать в социальном пространстве нравственно, приобретает исключительную важность потому, что моральное действие ожидается не от некоего коллективного субъекта (предприятия, государства, международной организации, признанных субъектов социальной морали, действия которых в свете вызовов современных социально-этических проблем представляются соразмерными их возможностям), а от конкретного человека, способного принять посильное участие в социально значимом деле. Социальный уровень морального требования активизируется при введении уточнения «обычный», то есть *всякий, каждый*. Речь идет об участии членов общества, обычных людей, в деле, социальная значимость которого не вызывает сомнения. В этом вопросе наибольшее значение придается обычности, рутинности, повседневности и что немаловажно – *посильности* действий каждого. Требования, предъявляемые к индивиду, не превышают требований долга, более того, они не предполагают особых его усилий при совершении действия. А для того чтобы их практиковали все члены общества, предъявляемые требования должны быть реалистичны.

<sup>28</sup> Зиммель Г. Социальная дифференциация: Социологические и психологические исследования. С. 386.

<sup>29</sup> Прокофьев А.В. Подвижная связь межчеловеческих связей (дисциплинарный и перфекционистский элементы морали через призму политической философии Х.Арендт). С. 55.

Минимальные требования к социально ориентированным действиям индивида, доступные и понятные для исполнения, зачастую воплощены в форме повседневных правил, практических советов и рекомендаций. Традиция морализирующей литературы такого плана уходит корнями в далекое прошлое. Но, как справедливо замечает М.Оссовская, практические советы непрофессиональных философов редко получают высокую оценку со стороны этиков<sup>30</sup>. Причиной такого состояния дел, по ее мнению, является не-научность моральных программ практиков-морализаторов, порой бессистемность и теоретическая необоснованность их советов.

Представляется, что это не единственная причина. Образ «среднего человека», нацеленного на минимализм, кажется настроенным на возвышенный тон интеллектуалам слишком мелким и по-мещански ограниченным. Поэтому он и подпадает под критику многих философов и писателей. Так, «маленький человек», *вершачий «малые дела»* и тем самым отвлекающийся от великих общественных задач, становится едва ли не постоянным персонажем произведений А.П.Чехова. А Н.А.Бердяев с пренебрежением указывает на «пафос малых дел», противопоставляя его героическим порывам, окрыленности и «духу Прометея» великих свершений<sup>31</sup>.

Однако «всеобщая умаленность» долженствования, обусловленная бытовой (мещанской, буржуазной) моралью только тогда приобретает негативную оценку, когда происходит указанная выше подмена оснований, по которым оцениваются действия: когда от социально ориентированного действия ожидается моральный пафос индивидуального совершенствования, и «малые дела» оцениваются по критериям морального поступка. При установлении четких критериев, по которым оценивается моральность (социального) действия и (индивидуального) поступка значительно уменьшается возможность подмены/искажения оснований оценки. Каждый из этих актов может быть рассмотрен только с учетом контекста, в котором он совершен.

Если в социальном действии важно удостоверить моральность самого действия и его результат, то вполне оправданными являются поучительные советы практиков-морализаторов, призванные поощрять моральные действия обычных людей в общественной жизни. Поэтому Б.Франклин, которому принадлежит особое ме-

<sup>30</sup> Оссовская М. Рыцарь и буржуа. Исследования по истории морали / Пер. К.В.Душенко. М., 1987. С. 234.

<sup>31</sup> Бердяев Н.А. Смысл творчества. М., 2006. С. 314.

сто в этом жанре, отмечал, что «можно дать совет, но нельзя совершить поступок вместо другого. Однако..., если человеку нельзя советовать, то ему нельзя и помочь»<sup>32</sup>.

Значимость деятельности этого американского просветителя сложно переоценить – он стремился обучить своих сограждан практике добродетели в ежедневных «малых делах». Многочисленные брошюры («Советы молодому торговцу», «Путь к изобилию», «Необходимые советы тем, кто хотел бы стать богатым» и т. п.); издаваемый им четверть века ежегодный «Альманах» так же как и публичные лекции, собиравшие полные залы слушателей, помогали американским обывателям в житейских делах. Уже из самих названий брошюр видно, что наибольшее количество советов касается проблемы финансовой надежности, которую просветитель считал основным мерилom добродетели. Нормативный образец, сформированный Б.Франклином, – человек, заслуживающий кредита, – это своеобразный этический минимум, достичь которого может каждый. Установка на бережливость, трудолюбие, порядочность, умеренность, верность слову обуславливает моральные требования, которые, не превышая требования долга, доступны для выполнения каждым членом общества, стремящимся к удовлетворению своих интересов. Просветительская программа Б.Франклина представляется *прикладным* аспектом социальной этики британских просветителей, и прежде всего Д.Юма, голос которого в поучениях Б.Франклина слышен довольно отчетливо<sup>33</sup>.

В лучших просветительских традициях создаются и компе-диумы современных советов: «Как добиться сотрудничества», «Путь эффективной жизни», «Поступай так». Вероятно, одним из наиболее известных авторов в XX в. стал Д.Карнеги, книги которого более полувека переиздаются по всему миру. В предисловии одной из брошюр он указывает, что своими советами стремится обучить читателя искусству жить и ладить с людьми в деловых и общественных контактах, а его рекомендации будут полезны как бизнесмену, так и домохозяйке<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> Франклин Б. Путь к изобилию, ясно указанный в предисловии к старому Пенсильванскому Альманаху «Бедный Ричард» // Американские просветители: избр. произв. в двух томах. Т. 1. М., 1968. С. 96.

<sup>33</sup> Оссовская М. Рыцарь и буржуа: Исследования по истории морали. С. 239.

<sup>34</sup> Карнеги Д. Как завоевывать друзей и оказывать влияние на людей / Пер. Е.Мусихина. Екатеринбург, 2000. С. 7.

Достаточно популярными являются и советы по специальным вопросам. По мере нарастания экологического кризиса и очевидном влиянии его последствий на жизнь обывателя, особую актуальность приобретают «эко-советы на каждый день». Так, видный американский общественный деятель А.Гор заканчивает книгу «Неудобная правда» главой под названием «Что вы лично можете сделать для преодоления климатического кризиса». Здесь каждый читатель, рядовой, среднестатистический человек, найдет «целый ряд практических рекомендаций, позволяющих уменьшить негативное воздействие, которое наш высокотехнологичный образ жизни оказывает на природу»<sup>35</sup>. Внимательное прочтение этих советов объясняет причину уверенности А.Гора в их эффективности: посильное участие каждого является гарантией от бездействия. Основной замысел автора в том и состоит, чтобы уверить читателей, что и «малыми делами» возможно способствовать предотвращению планетарной катастрофы. И непосильность этой глобальной задачи отступает перед осознанием важности собственного (посильного) участия в ее разрешении.

Британский активист здорового образа жизни Дж. Сеймур создает справочник самообеспечиваемости, в котором каждый желающий может почерпнуть массу практических советов под девизом: «Сделай своими руками». На основе собственного опыта автор предлагает читателям вносить качественные изменения в свой образ жизни посредством малых дел, минимизирующих зависимость современного человека от чрезмерного воздействия технологий. Обучая читателей порой забытым, порой трудоемким практикам, он актуализирует традиционно буржуазные добродетели трудолюбия и бережливости, подчеркивая, что пропагандируемый им образ жизни – это не уход от цивилизации и не «возвращение к идеализированному прошлому», но здоровая, творчески насыщенная, интересная жизнь в согласии с собой и окружающим природным миром. Самообеспечиваемость – это «принятие полной ответственности за все, что вы делаете и за то, что не делаете, и одной из ее величайших наград является радость от очевидной правильности каждого дела»<sup>36</sup>.

<sup>35</sup> Гор А. Неудобная правда. Глобальное потепление: Как остановить планетарную катастрофу / Пер. А.П.Калужного. СПб., 2007. С. 305.

<sup>36</sup> Seymour J. The Complete Book of Self-Sufficiency. L., 2003. P. 7.

Все эти советы обосновываются, как правило, экономической эффективностью – «малые дела» выгодно совершать. И такой аргумент тем более примечателен, что понятен каждому. Вопрос: является ли апелляция к выгоде приемлемым мотивом? – актуален лишь в перфекционистском рассуждении. Консеквенциализм однозначно отвечает, что возможно и оправданно апеллировать к выгоде для достижения благого результата. Более того, в истории этики рассуждения о соотношении пользы и общего блага встречаются достаточно часто. Многие философы приходили к выводу о том, что человек может подразумевать свою личную выгоду в качестве следствия своего действия и это не уменьшает его моральность, если само действие направлено на общее благо.

И хотя в подобного рода советах речь идет о таких «малых делах», которые философу-этику кажутся недостойными упоминания, а написаны они языком, очень далеким от «профессионального» этического дискурса, недооценивать этот пласт литературы нельзя. Своей практической направленностью эти советы призваны помочь каждому человеку действовать морально в общественной жизни, научить его правильному поведению вне зависимости от общеобразовательного уровня читателя и **меры его устремленности** к самосовершенствованию. «Малые дела», рекомендуемые авторами популярных сборников, основываются на том минимуме требований, которые можно предъявить среднему человеку исходя из общих интересов членов общества. А это означает, что в практику «малых дел» могут включиться все, поскольку все заинтересованы в эффективном социальном взаимодействии.

Каждый может совершать «малые дела», но гораздо эффективнее будут усилия каждого, если есть уверенность в том, что каждый другой способен и заинтересован делать то же самое; если есть уверенность, что «малые дела» совершаются и другими членами общества, то есть всеми. Кумулятивный эффект, важность которого постоянно подчеркивается как философами, так и активистами общественных движений, оказывается достижимым. И состоит он не только в социально значимом результате, но и в подтверждаемом практикой социальном единении, то есть в самом социально ориентированном моральном действии (в логике рассуждения: «я это делаю + я уверен, что это делают окружающие = мы достигаем не просто результата, а наиболее эффективного результата»).

Таким образом, индивидуальный поступок и социально ориентированное действие («малое дело») следует оценивать по критериям, соответствующим тем пространствам морали, в контексте которых они и совершаются. Моральная ценность каждого такого акта соразмерна критериям, предъявляемым к моральному поступку и моральному действию в индивидуальной и социальной морали соответственно. Смешивать или подменять эти критерии непродуктивно потому, что только адекватная оценка каждого из них дает стимул индивиду поступать нравственно в зависимости от его возможностей, способностей и установок.

### Библиография

1. Американские просветители: Избр. произведения: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1968.
2. *Апресян Р.Г.* Перфекционистский и дисциплинарный языки морали // *Оправдание морали: Сб. науч. ст. К 70-летию Ю.В.Согомонова.* Тюмень, 2000.
3. *Апресян Р.Г.* Понятие общественной морали (опыт концептуализации) // *Вопр. философии.* 2006. № 5.
4. *Арендт Х.* Джерела тоталітаризму. Киев: Дух і літера, 2005.
5. *Бахтин М.М.* Собр. соч. Т. 1: Философская эстетика 1920-х годов. М.: Рус. словари, Яз. славян. культуры, 2003.
6. *Бердяев Н.* Смысл творчества. М.: АСТ, 2006.
7. *Вебер М.* Избранное: Образ общества. М.: Юрист, 1994.
8. *Гор А.* Неудобная правда. Глобальное потепление: Как остановить планетарную катастрофу. М.: Амфора, 2007.
9. *Гусейнов А.А.* О прикладной этике вообще и эвтаназии в частности // *Филос. науки.* 1990. № 6.
10. *Гусейнов А.А.* Размышления о прикладной этике // *Ведомости Научно-исслед. ин-та прикладн. этики.* Вып. 25: Профессиональная этика / Под ред. В.И.Бакштановского и Н.Н.Карнаухова. Тюмень, 2004.
11. *Гусейнов А.А.* Ценности и цели: Как возможен моральный поступок // *Этическая мысль.* Вып. 3 / Под ред. А.А.Гусейнова. М., 2002.
12. *Зиммель Г.* Избранное. Т. 2: Созерцание жизни. М.: Юрист, 1996.
13. *Зиновьев А.А.* Живи. СПб.: Издат. дом «Нева», 2004.
14. *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 4. Ч. 1. М.: Мысль, 1965.
15. *Карнеги Д.* Как завоевывать друзей и оказывать влияние на людей. Екатеринбург: Литур, 2000.

16. *Оссовская М.* Рыцарь и буржуа. Исследования по истории морали. М.: Прогресс, 1987.

17. *Прокофьев А.В.* Концептуализация понятия «общественная мораль»: Некоторые проблемы и трудности // <http://ethicscenter.ru/biblio/prokof.html>

18. *Прокофьев А.В.* Мораль индивидуального совершенствования и общественная мораль: Исследование неоднородности нравственных феноменов. Вел. Новгород: НовГУ им. Ярослава Мудрого, 2006.

19. *Прокофьев А.В.* Подвижная связь межчеловеческих связей (дисциплинарный и перфекционистский элементы морали через призму политической философии Х.Арендт) // Этическая мысль. Вып. 5 / Под ред. А.А.Гусейнова. М., 2004.

20. Словарь по этике / Под ред. А.А.Гусейнова, И.С.Кона. 6-е изд. М.: Политиздат, 1989.

21. *Толстой Л.Н.* Полн. собр. соч. Т. 45. М.: Гослитиздат, 1956.

22. *Швейцер А.* Жизнь и мысли М.: Республика, 1996.

23. *Этика: Энциклопедический словарь* / Под ред. Р.Г.Апресяна, А.А.Гусейнова. М.: Гардарики, 2001.

24. *Hardin R.* David Hume: Moral and Political Theorist. Oxford: Oxford Univ. Press, 2007.

25. *Seymour J.* The Complete Book of Self-Sufficiency. L.: Cordi Books, 2003.

## «Нравы», «нравственность» и морально-правовой долг правдивости (логико-понятийный анализ)

Не учись как бы тебе людей обманывать, ибо сие зло богу противно, и тяжкой имаши за то дати ответ: не презирай старых или увечных людей, буди правдив во всех делах.

Ибо нет злея порока в отроке, яко ложь, а от лжи рождается кража, а от кражи приходит веревка на шею.

*Юности честное зерцало. СПб., 1717.*

В своих недавних исследованиях, посвященных проблеме правдивости и права на ложь в практической философии И.Канта, я намеренно отождествлял понятия нравственности и морали<sup>1</sup>. Тем самым следовал кантовской мыслительной традиции. При этом мне пришлось встретиться с рядом замечаний, в которых шла речь о недопустимости такого отождествления, или, по меньшей мере, его сомнительности. В этих замечаниях ясно просматривалась гегелевская позиция, согласно которой мораль и нравственность выражают разные этапы развития объективного духа.

Как показало время, я, несколько забегая вперед, отвлекся от российского исторического опыта, социально-политических традиций и социо-культурных особенностей жизни в России.

Почему многие современники (причем именно из числа научной и творческой интеллигенции) настаивают на различении морали и нравственности? Не думаю, что авторитет Гегеля или Маркса для них остается незыблемым. Скорее всего, речь идет о внутренней потребности, о продуманной жизненной позиции, ко-

<sup>1</sup> См.: Мясников А.Г. Право на ложь: От Канта до современности. М.–Пенза, 2006; Мясников А.Г. Современные социально-этические трактовки кантовского запрета на ложь // Этическая мысль. Вып. 7. М., 2006. С. 143–163; Мясников А.Г. Проблема права на ложь (Прав ли был Кант?) // Вопр. философии. 2007. № 6. С. 130–141; Мясников А.Г. Противоречит ли отказ от общения кантовскому безусловному долгу правдивости? // Филос. науки. 2007. № 9. С. 101–111.

торая получила и получает проверку в ежедневном опыте российской жизни. Поэтому стоит углубиться в этот «опыт». А начнем мы с истории русских слов *нрав* и *нравственность*.

### О происхождении слова «нравственность»

Слово «нравственность» появляется в русском литературном языке в конце XVIII – начале XIX вв. Это слово представляет собой новообразование из уже имевшихся в русском языке морфем «нрав» и «ость»<sup>2</sup>. В этот период в России шел активный процесс словообразования и усвоения европейской научной терминологии. Например, появляются такие новообразования, как «народность», «национальность», «образованность», «индивидуальность», «абсолютный», «относительный» и многие другие, составляющие основной понятийный корпус социальных и гуманитарных наук. Этот процесс был вызван интенсивным освоением опыта европейской общественно-политической жизни, новых философских и экономических теорий Просвещения и немецкого идеализма. Перечисленные лексические новообразования являются отвлеченными понятиями, с помощью которых происходило расширение интеллектуального горизонта и приобретение новых знаний.

Вместе с понятием «нравственность» появляются и понятия «мораль», «моральное». До XVIII в. в русском языке таковых не было, однако употреблялись слова «нравный», «нравообычный», «нравоучение», «добронравный». Понятие «нравственность» уходит своими корнями в церковно-славянский язык, появившийся в результате распространения православия на Руси. Именно в церковно-славянском языке имелось слово «нрав», которое дополнило, а точнее, потеснило старославянское «норов». Как отмечает известный отечественный лингвист В.Д.Бондалетов, слово «нрав» пришло от южных славян, от болгар. У восточных славян почти не было звуковых сочетаний, состоящих из двух согласных. Звукосочетание «эн-эр» очень сложно для произношения, так как подобное звукообразование требует больших усилий. Восточные славяне–русичи предпочитали более легкие звукообразования, одним из

<sup>2</sup> См.: *Веселитский В.В.* Развитие отвлеченной лексики в русском литературном языке первой трети XIX в. М., 1964. С. 70–72.

которых было слово «норов». Интересен тот факт, что в качестве переходной языковой формы от слова «норов» к «нраву» использовалось слово «ндрав».

Почему потребовалось вносить новое (сложное для произношения) слово «нрав»? Рассмотрим семантические особенности этих слов и выявим их существенные различия. Старославянское слово «норов» определяется в «Словаре русского языка XI–XVII вв.» как «обычный образ действий», «поведение», «характер», «обычай», «буйный, упрямый нрав»<sup>3</sup>. Человек «с норовом» или лошадь «с норовом» нелегки в общении, в делах, так как у них свой характер, по большей части упрямый, неуступчивый, горделивый. Поэтому к таким людям следует «норовить», «приноровиться», т. е. угождать, делать послабление, приспособиться, чтобы получить от них желаемый результат. Иначе они проявят свою силу, упрямство, и в конце концов могут объявить войну или поднять мятеж.

Таким образом, старославянское слово «норов» выражает психо-физическую силу, самостоятельность человека или животного, его обычную реакцию на разные жизненные обстоятельства. Попробуй обидеть «норовистого», сразу получишь в ответ. Быть «с норовом» значит быть «с характером». Такими людьми сложно управлять, а тем более господски подчинять себе, ведь они любят независимость и уважение.

Как отмечает Я.В.Чеснов в своих лекциях по исторической этнологии, норов-нрав – это безличное природное начало в личности, его проявления всегда опасны для общества, поэтому людей, которые не справлялись со своим нравом, изгоняли из общества<sup>4</sup>. По его словам, нрав («норов») – это зона ненормированных, нестереотипизированных проявлений темперамента и психических состояний настроения, любви, ненависти, ревности, храбрости и т. д. По мнению Чеснова, в ранней античности «этос» (нрав) означал первоначально нечто низменное, стоящее в оппозиции всему высокому. Такое понимание нрава вполне соответствует русскому слову «норов» и сниженному значению церковно-славянского «нрава», служит для выражения биологи-

<sup>3</sup> См.: Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 11: НЕ–НЯТЫЙ. М., 1986. С. 423.

<sup>4</sup> См.: Чеснов Я.В. Лекции по исторической этнологии: учебн. пособие // [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/History/Chesn/intro\\_2.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/Chesn/intro_2.php)

ческих, природных качеств личности, и в этом смысле метафорически равен крови. Когда говорят «кровь взыграла» – подразумевают сильное проявление нрава-норова.

Христианская религия не очень одобрительно относится к такому ненормированному «своенравию», природному буйству человека, так как оно граничит с непокорностью и гордыней, относимых к главным порокам. «Норов» нужно обуздать – по нашему мнению, эта христианская установка потребовала введения нового слова «нрав», которое получило возвышенное религиозное, книжное значение, хотя и сохранило смысловую связь с «норовом» как склонностью, обычаем, привычкой.

Церковно-славянское слово «нрав» имеет целый ряд значений<sup>5</sup>:

1. Расположение, склонность, обыкновение, привычки // воля, желание.
2. По нраву (чьему-л.) – в соответствии с чьими-л. вкусами, склонностями.
3. Умонастроение, отношение, образ мыслей // мысль.
4. Нравственный облик, образ жизни, поведение // общественная нравственность, нравы.
5. Добродетель.
6. Облик, внешний вид, манера держаться.
7. Душевный склад, нрав, характер.
8. Характер, свойство (твердость, устойчивость).
9. Обычай, обыкновение.
10. Способ.

«Нрав» важен тем, что он выражает в большей степени умонастроение человека, добродетельное поведение, его духовный облик, а не психо-физическую самость человека. Поэтому к животным это слово почти не имеет отношения. «Нрав» обычно подразумевает эпитеты «кроткий», «смиранный», «добрый», «приветливый», т. е. речь идет о богобоязненном характере человека. Христианское воспитание направлено на обуздание природного «норова» и формирование доброго, милосердного, послушного «нрава», т. е. такого обычая в поведении, которое соответствует православному вероучению. Кроме того, воспитательная функция русского православия была тесно связана с управленческой функцией. Формирование общезначимых норм поведения, куль-

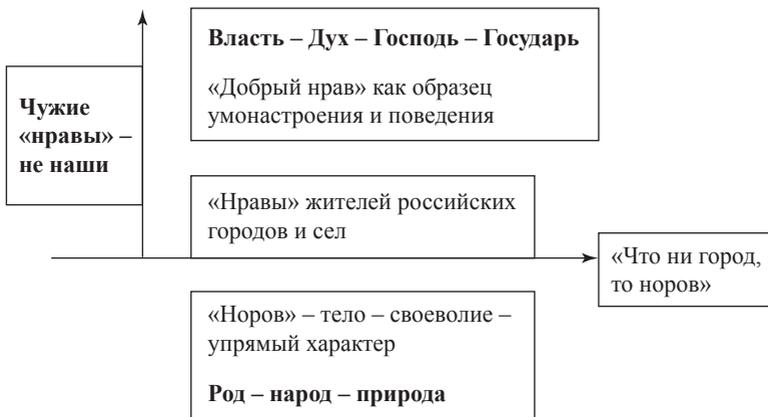
<sup>5</sup> См.: Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 11: НЕ–НЯТЫЙ. С. 436–437.

тивирование идеальных образцов жизни являлось необходимой составной частью государственной политики. В крестьянской общине священник был и духовным воспитателем, наставником, и судьей, представителем государственной власти. Церковное «проклятие» было страшнее сурового судебного приговора, ибо противопоставляло проклятого человека всей общине и лишало надежды на спасение души.

Итак, забота о нравах считалась делом государственным, и не только в России. Традиционные патерналистские системы управления и в России, и в европейских странах строились прежде всего на наивно-доверительном отношении к богоизбранной власти. «Царь есть помазанник Божий», а значит он призван заботиться о своих подданных как о любимых детях, воспитывать их нравы в соответствии с учением Христа. Полное послушание, смирение и покорность считались высшими образцами добродетели и служения Господу Богу, Государю и Родине-матушке.

Холопскому сознанию эти образцы поведения казались справедливыми, правильными, ведь они получали высшее, божественное благословение. И только мятежи, бунты, революционные волнения нарушали благочестивую гармонию и спокойствие, и конечно, свидетельствовали о «падении нравов».

Теперь мы можем обобщить сравнительный анализ понятий «норов» и «нрав» по следующей схеме.



С помощью этой схемы мы наглядно показываем структуру отношений между понятиями «нрав» и «норов». В основе этой схемы лежит традиционная модель российского социума, которая складывается из «властной вертикали» и «родовой, народной, природной горизонтали». При этом «нрав» и «норов» относятся к противоположным сферам бытия человека – духовной и телесной. Согласно христианской традиции, «нравовучение» должно было регулировать отношения *господства и подчинения*, начиная с семейных отношений, а также *половые отношения*. Нарушение «нравных» норм, основанных на божеских заповедях, законных предписаниях, обычаях и обрядах считалось грехопадением, срамом, развратом, злонравием.

Благодаря «добронравному» поведению русский человек мог возвыситься над собственной животной природой, преодолеть врожденный «норов». Но уже сам народный, разговорный язык совершал «снижение» смысловой нагрузки «нрава» до бытовой привычки, склонности, обычного образа жизни, который зависел от природно-климатических условий, религиозных обрядов, народных предрассудков, личных качеств и характера.

С развитием российских городов в XVII в. начали складываться городские или светские «нравы».

### **О повреждении и исправлении нравов в России**

Радикальное изменение «старых добрых нравов» в России начинается с реформ Петра I и осознается как страшное потрясение всей общественной жизни, которое привело к «испорченности нравов», к общественному разврату, потери прежнего добронравия.

О порче нравов в России одной из первых начала говорить и писать российская императрица Екатерина II (немецкая принцесса Софья Анхальт-Цербстская) еще в 60-е гг. XVIII в. Будучи хорошо знакомой с европейским Просвещением, с учениями Вольтера, Дидро, Руссо она стала обращать внимание на «пороки» общественной жизни, требовала выставлять их напоказ, на публичное обозрение и осуждение. Для этого начала издавать первый в России

публицистический журнал «Всякая всячина» (1769 г.). В полемику сразу же вступил Николай Иванович Новиков на страницах журнала «Трутень»<sup>6</sup>.

Сатирический журнал Новикова, выходявший со 2 мая 1763 г. по 27 апреля 1770 г., провозглашал главной задачей журналистики «сатиру на лицо», подразумевая, что действенность сатиры состоит в указании на конкретного носителя зла. Екатерина II хотела ограничиться критикой «нравов», т. е. вечных общечеловеческих пороков и недостатков, которых, с ее точки зрения, было предостаточно в послепетровской России, надеясь на то, что под действием нравоучительных повествований и обличений образованные люди (дворяне, помещики, купцы) сами начнут исправляться. Особое значение она придавала просветительским сочинениям Вольтера, его едкой критике общественных предрассудков, суеверий, невежества, церковных злоупотреблений. Однако влияние Вольтера на российское общественное сознание оказалось слишком мощным и радикальным. Разрешив небольшой «глоток свободомыслия», Екатерина Великая «выпустила джина из бутылки», ибо пробудила неутолимую жажду свободы и познания.

Освободительно-раскрепощающие идеи Вольтера начали подрыывать основы русского церковно-православного мировоззрения. Прежде всего в том, что Вольтер наделяет единичный разум человека способностью находить истину, а вместе с тем и то, что полезно, справедливо, приятно и т. д. Человек своим разумом может познать главное, необходимое для жизни. Эта просветительская установка явно противоречила авторитарно-догматическому церковному сознанию, которое видело истину только в лоне Церкви и в безусловном повиновении и послушании. При этом любое инакомыслие, самостоятельное утверждение расценивалось как непозволительное своеволие, грех, отпадение от общепринятого образца поведения и служения Богу. Человек с собственным разумением оказывался почти антихристом, по крайней мере, в образе русского вольтерьянца – безбожником и нигилистом.

С точки зрения церковно-православного сознания, Просвещение плодит только пороки, оно сеет смуту и грозит самым страшным – расколом единомыслия и единоверия.

<sup>6</sup> См.: *Новиков Н.И.* Статьи и заметки из журнала «Трутень» // Н.И.Новиков и его современники. М., 1961. URL: [http://az.lib.ru/n/nowikow\\_n\\_i/text\\_0060.shtml](http://az.lib.ru/n/nowikow_n_i/text_0060.shtml)

Ярким примером такого умонастроения в русской публицистической литературе может служить политический памфлет М.М.Щербатова под названием «О повреждении нравов в России», написанный в 1787 г. Известный государственный деятель, публицист с удивлением обнаруживает – «в коль краткое время повредилиса повсюдно нравы в России» – после того как страна вступила на путь Просвещения<sup>7</sup>.

Быстро изменились нормы, обычаи городской жизни, правила поведения правящей элиты, изменился привычный уклад жизни – «нравы испортились». Каковы признаки этой «порчи»? Щербатов нещадно указывает на них:

1. «Вера и божественный закон в сердцах наших истребились, тайны божественные в презрение впали»;

2. «Гражданские узаконения презираемы стали»;

3. «Несть ни почтения от чад к родителям, которые не стыдятся открытно их воли противуборствовать и осмеивать их старого века поступок. Несть ни родительской любви к их исчадию, которые, яко иго с плеч слагая, с радостию отдают воспитывать чуждым детей своих»;

4. «Несть искренней любви между супругов, которые часто друг другу, хладно терпя взаимственныя прелюбодояния, или другия за малое что разрушают собою церковью заключенный брак, и не токмо стыдятся, но паче яко хвалятся сим поступком»;

5. «Несть родственнические связи, ибо имя родов своих ни за что почитают, но каждый живет для себя»;

6. «Несть дружбы, ибо каждый жертвует другом для пользы своя»;

7. «Несть верности к государю, ибо главное стремление почта всех обманывать своего государя, дабы от него получать чины и прибыточные награждения; несть любви к отечеству, ибо почти все служат более для пользы своей, нежели для пользы отечества»;

8. «Несть твердости духу, дабы не токмо истину пред монархом сказать, но ниже временщику в незаконном и зловредном его намерении попротивиться».

Итогом такого повреждения нравов стала «настоящая развратность», распространившаяся при царском дворе и его дворянском окружении.

<sup>7</sup> Щербатов М.М. О повреждении нравов в России. URL: <http://old-russian.chat.ru/17sherb.htm>

Говоря современным языком, Щербатов пытается обличить новые социальные явления и понятия, такие как скептицизм и недоверие прежним устоям жизни, самостоятельность детей и их желание выйти из под родительской опеки, индивидуализм и эгоизм, основанные на прагматической расчетливости и личной пользе. Очевидно, что это необходимые условия и ценности становящегося буржуазно-демократическим общества.

Русский публицист видит главную причину «падения нравов» в «сластолюбии», т. е. пристрастии к чувственно-телесным удовольствиям и всевозможным хотениям, в потере помыслов о божественном законе и заботы о стране. Европейское Просвещение принесло культ индивидуализма и эгоизма. О чем мучительно вопрошает Щербатов: «Имея себя единого в виду, может ли он быть сострадателен к ближнему и сохранить нужную связь родства и дружбы?» Сладострастие нацелено на выгоды, награды, а потому никакой верности государю уже не может быть, так же как и твердости духа. Воображение русского публициста рисует идеальный образ прошлого (очень похожий на спартанский идеал Ж.-Ж. Руссо), неиспорченное состояние непросвещенной, дикой России, когда ценились не внешние достижения и блага, а само умонастроение – героическое, доблестное, простое, цельное.

Идеальный масштаб задан в соответствии с традиционным родовым порядком, требующим мировоззренческого и житейского образа, абсолютного послушания и беззаветной преданности правителю, отечеству, своему роду, а следовательно, постоянной готовности к самопожертвованию. Героическая культура является идейным фундаментом традиционной родовой жизни, она воспевае тех, кто бескорыстно пожертвовал собой ради защиты государственных интересов и сохранения существующей системы господства и подчинения. Для феодально-крепостных порядков буржуазно-демократические ценности Просвещения оказываются поистине губительными.

Важно отметить, что за «нравочением» Щербатова явно видна политическая мотивация, так как «падение нравов» грозит «падением государству». Без «нерушимой подпоры совести и добродетели» государственное устройство, основанное на господстве одного (государя) и холопском подчинении всех остальных, действительно будет неустойчивым. Щербатов винит вольтеровы сочинения за то, что они разрушают христианский закон и сбивают с

истинного пути, вносят смуту в простое сознание, т. е. заставляют самостоятельно размышлять о принципах и нормах должностования, о справедливости и несправедливости законов. «Крепостному» традиционному сознанию это непозволительно, ибо от него требуется только послушание и героическое самопожертвование.

Таким образом, «повреждение нравов» с христианской точки зрения есть не что иное, как грехопадение, падение с высоты идеала (должного поведения) до конкретного поступка, нарушающего издавна принятый, незыблемый закон поведения.

В литературно-публицистическом творчестве Екатерины II само понятие «нравы» приобретает ценностно-негативную окраску, которая была ярко выражена в одной из ее комедий под названием «О времена!». Прежняя церковно-славянская ценностно-смысловая оппозиция понятий «добронравие – злонравие» начинает заменяться классической античной оппозицией моральных понятий «добродетель – порок».

«Испортившиеся нравы» становятся объектом воздействия государства, церкви и общественного мнения. Екатерина мечтает об «искоренении пороков», об «исправлении» дурных нравов, и для этого инициирует создание институтов общественного мнения, т. е. первых публичных журналов, типографий, учебно-просветительских заведений. Большую роль в этом сыграл Н.И.Новиков.

Мы не случайно вновь обращаем внимание на эту персону, т.к. выдвигаем следующую **гипотезу**, которая, впрочем, еще нуждается в проверке и дополнительном обосновании: *Слово «нравственное» впервые употребляется в русской публицистической литературе Н.И.Новиковым в июле 1780 г. в статье «О добродетели», которая была опубликована в масонском просветительском журнале «Утренний свет».*

Приведем фрагмент этой статьи: «Нравственное сочинение, которое не основывается над действиями человеческими, есть бесполезно, и которому подобны многие сочинения молодых или в уединении живущих нравоучителей, которые почерпнули познание нравов только в изучении самих себя или в школах у таких людей, которые по своему состоянию не могут знать светской науки»<sup>8</sup>.

Обращаю внимание на то, что это гипотеза, которая появилась при анализе более ранних публикаций этого автора и многих его современников. В русской литературе до 1780 г. я не обнаружил у

<sup>8</sup> Новиков Н.И. О добродетели // Н.И.Новиков и его современники. С. 195.

Новикова употребления слов «нравственное», «нравственность», а в ряде последующих сочинений 1782, 1783–1784 гг. эти понятия имеют важнейшее значение. Их важность отчетливо видна в педагогической теории, которая была изложена в цикле статей «О воспитании и наставлении детей для распространения общепользных знаний и всеобщего благополучия». Он понимает особое значение искусства воспитания (педагогика – новое название и наука для того времени) в формировании личности ребенка, его убеждений и жизненных правил. Поэтому разворачивает настоящую борьбу с мнимыми «нравоучителями», порождающими новые предрассудки и суеверия. Так, о Руссо он пишет следующее: «Много было нравоучителей, да еще и ныне находятся между человеками пресмыкающиеся духи, которые человеческую природу столь страшно унижают, что, если бы возможно было им поверить, надлежало бы стыдиться быть человеком»<sup>9</sup>.

Возникает закономерный вопрос: почему именно в 1780 г. Новиков употребляет слово «нравственное», а затем уделяет этому понятию ключевое значение в последующих религиозно-философских и педагогических сочинениях? Для ответа на этот вопрос мы предлагаем очередную гипотезу об идейном влиянии Иоганна Георга Шварца – профессора немецкой словесности и философии, с которым познакомился Новиков в 1779 г. уже будучи членом московской масонской ложи шведского типа<sup>10</sup>.

Мы предполагаем, что именно И.Г.Шварц, получивший образование в Йенском университете, и хорошо знавший немецкую моральную философию, европейскую мистику мог употреблять немецкое понятие «Sittlichkeit», которое уже вошло в немецкий философский лексикон в начале века. В немецком языке это понятие означало «добрые нравы», по-русски – «добронравие», но уже И.Кант в своих «Лекциях по этике» 1760-х гг. трактует «Sittlichkeit» как внутреннее безусловное повеление морального закона в человеке, дающее ему самооценку<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Новиков Н.И. О достоинстве человека и отношении к Богу и миру // Н.И.Новиков и его современники. С. 183.

<sup>10</sup> См.: Новиков Николай Иванович // Словарь русских писателей XVIII в. Вып. 2. СПб., 1999. С. 363–376.

<sup>11</sup> Так, Кант пишет в первой лекции: «Моральная доброта дает человеку, следовательно, непосредственную внутреннюю ценность нравственности, т. е. тот, кто держит слово, всегда имеет непосредственную внутреннюю ценность

Нам известны лишь отрывки из лекций профессора Шварца, прочитанные им в 1782 г., в которых он употребляет понятия «нравственное существо», «нравственное совершенство» в смысле внутренних, интеллектуально-волевых способностей человека и их реализации в поступках. Конечно, Шварц излагает понятие «нравственности» не по-кантовски, хотя есть мнение, что он читал философию в Московском университете «по Канту». Это утверждение явно противоречит мистическому умонастроению немецкого профессора, воспитанного на сочинениях Я.Бёме. Тем более, что Кант был открытым критиком всякого рода мистицизма в философии и науке.

Итак, Новикова и Шварца объединяли масонские идеи, направленные на воспитание совершенного человека. После жестокого подавления пугачевского восстания 1773–1775 гг. масонство оказалось неправительственной организацией, противостоящей догматизму официальной православной церкви и просветительскому нигилизму русского вольтерьянства. Масоны заняли позицию между деспотическим государством, догматической церковью и русскими нигилистами. Эта позиция была вызывающей для всех, она раздражала своей самостоятельностью и бескорыстием. Об этом свидетельствует деятельность самого Новикова и его ложи «Гармония»<sup>12</sup>.

Тот же Новиков выступает с резкой критикой просвещенческого рационализма, обвиняющего науку и искусство в упадке нравов, и пытается противопоставить этой упрощенно-догматической установке собственную теорию воспитания, включающую «физическое воспитание», «нравственное воспитание» и «образование разума». Интересен и тот факт, что Новиков стал одним из первых в России писать о человеческом достоинстве как внутренней ценности.

---

свободного произволения, цель же может быть какой угодно. А прагматическая доброта не дает человеку внутренней ценности». См.: *Кант И.* Лекции по этике. М., 2005. С. 41.

<sup>12</sup> См.: Допрос Н.И.Новикова // Н.И.Новиков и его современники. С. 425.

## Почему необходимая ложь и вранье не унижают традиционного русского «достоинства»?

Несколько скандальная постановка вопроса прежде всего предполагает этимологический и исторический анализ слова «достоинство». В «Словаре древнерусского языка (XI–XIV вв.)» о достоинстве говорится следующее:

1. положительное качество;
2. заслуга;
3. чин, звание<sup>13</sup>.

«Достойным» считался тот человек, который действовал «подобающим образом», «как следует», т. е. строго выполняя предписанные кем-то и когда-то правила и нормы. Почти тот же смысловой ряд слова «достоинство» сохраняется и в «Словаре русского языка XVIII в.»:

4. чин, сан, звание (придворное, военное, духовное);
5. степень, ранг, заслуга (воинская, гражданская);
6. свойство, качество кого-либо, достойное уважения, одобрения;
7. чувство самоуважения, свойственное человеку, народу<sup>14</sup>.

Сравнительный анализ значений этого слова в русском языке показывает, что оно имеет выраженный оценочный характер. Человек оценивается обществом за проявленные им качества, поступки, соответствующие или несоответствующие предписанным образцам и нормам поведения. В традиционном понятии «достоинства» фиксируется социальная значимость человека, его причастность к власти, богатству, материальному достатку. Обладать достоинством в условиях феодального общества, значит не быть холопом, смердом, при этом служить верой и правдой своему государю, богу и всему роду.

Чего стоит этот человек? – от этого во многом зависит его достоинство. Это общественная, социально-экономическая оценка. Уважаемый человек дорог всем, он достоин самого лучшего угощения, подарков, богатства; он заслужил это своим усилиями, подвигами, либо обрел по наследству, по достоянию предков достается и достоинство.

<sup>13</sup> См.: Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.): В 10 т. / Под ред. Р.И. Аванесова. Т. III. М., 1990. С. 69.

<sup>14</sup> См.: Словарь русского языка XVIII в.. Вып. 6: Грызться–Древний. Л., 1991. С. 234.

Следует отметить, что до XVIII в. слово «достоинство» не включало «чувство самоуважения». Этот смысловой аспект появляется именно в XVIII в. под влиянием европейского Просвещения, которое принесло в Россию понятия самоценности, самоуважения и самостоятельности человеческой личности. Упомянутый нами Н.И.Новиков одним из первых начинает писать о человеческом достоинстве как «почитании» и «любви» к человеческой природе, обладающей бессмертным духом и разумной душой независимо от социального происхождения и материального благосостояния. В статье «О достоинстве человека в отношениях к Богу и миру» Новиков сравнивает просвещенного человека с правителем («властителем»), ибо и тот, и другой достойны почтения потому, что должны служить отечеству и быть полезны<sup>15</sup>.

Почтение, уважение нужно заслужить, ибо оно не дается по наследству – эта просвещенческая мысль подрывает основы феодально-крепостного сознания, но остается укорененной в религиозном христианском мировоззрении, которое представляет достоинство человека «не данностью», но «тем, что должно быть приобретено», т. е. результатом личных волевых усилий.

Понятие о «данности» человеческого достоинства является морально-правовым и впервые появляется в практической философии И.Канта. Достоинство мыслится Кантом в качестве неотъемлемого свойства человека, принадлежащего ему независимо от того, как он сам и окружающие его люди воспринимают и оценивают его личность. Оно выражает самоценность человека как разумной личности. «Каждый человек обладает достоинством в силу своей разумности и принадлежности к человеческому роду, таким образом, достоинство – родовое качество разумных существ», – пишет современный этик Елена Золотухина-Аболина, ссылаясь на кантовскую моральную философию, и продолжает: «Каждый, как считает Кант, обязан чувствовать, что он достоин именно человеческого отношения, должен обладать глубоким самоуважением, признавать в себе существо с особым статусом в бытии. При этом, как утверждает великий моралист, каждый должен признавать и уважать достоинство других людей. Все люди равны в своем достоинстве, в этом смысле среди них нет ни “более значимых”, ни “менее значимых”»<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> См.: Новиков Н.И. О достоинстве человека в отношениях к Богу и миру // Н.И.Новиков и его современники.

<sup>16</sup> Золотухина-Аболина Е.В. Современная этика: учебн. пособие для студентов вузов. Ростов н/Д., 2005. С. 315.

Достоинство, понятое по-кантовски, т. е. с точки зрения всеобщего человеческого разума и права человечества в лице каждого разумного существа, не допускает ни унижения другого человека, ни самого себя до положения вещи, средства, простого орудия чьей-то воли, в том числе и воли Бога.

Тут-то и начинается интересная полемика между представителями автономной и религиозной морали, которая продолжается до сих пор. Ярким примером тому служат многочисленные выступления ныне Патриарха Московского и всея Руси Кирилла (В.М.Гундяева) по поводу соотношения прав человека и религиозного понимания достоинства. Программное выступление тогда еще митрополита Кирилла прозвучало на X Всемирном русском народном соборе в апреле 2006 г. Главный вопрос, который он сформулировал в своем докладе «Права человека и нравственная ответственность», звучит так: *являются ли международные права человека действительно универсальными принципами поведения?*<sup>17</sup>. Представленная логика рассуждения явно славянофильская, согласно ней русская цивилизация в очередной раз противопоставляется западной. Камнем преткновения оказывается понятие «человеческого достоинства», которое рассматривается о. Кириллом в качестве «главного мотива и оправдания существования прав и свобод». Он утверждает в своем докладе, что «именно для защиты человеческого достоинства формулируются те или иные права и свободы». В этом утверждении о. Кирилл использовал терминологию великого кенигсбергского мыслителя – Иммануила Канта. Принципиальное различие состоит в толковании «человеческого достоинства» и в самом понимании права.

Для Канта право предназначено прежде всего защитить «мое», т. е. личную собственность в широком смысле от возможных посягательств со стороны других лиц и самого государства. При этом «собственность» является основой «моего» личного бытия в этом материальном мире, она включает в себя и уважение к «моей» личности со стороны других субъектов.

<sup>17</sup> См.: Мясников А.Г. Новейшее средневековье или о страхе перед автономной моралью (митрополит Кирилл и Кант) // Вестн. Рос. филос. о-ва. 2006. № 2(38). С. 166–171.

Для современного православного священника право имеет религиозно-нравственное основание, выражающееся в нравственном достоинстве человека, под которым он понимает «ценность человека в глазах Божиих». Более туманную формулировку трудно вообразить. Сразу возникает ряд вопросов: как человек может узнать свою ценность «в глазах Божиих», даже если признавать, что Бог есть и он один для всех верующих? Каковы универсальные критерии этой оценки или самооценки? По типичному определению нравственного достоинства, речь может идти только о внутренней самооценке, и сам Кирилл говорит о *совести*, но тут же делает существенную поправку: «этот голос совести может быть заглушен грехом. Поэтому человеку в своем нравственном выборе необходимо руководствоваться также *внешними критериями*, и прежде всего заповедями, данными Богом»<sup>18</sup>.

А так как заповеди получают специальную трактовку в той или иной церковной традиции, то именно представители церкви вместе с представителями государственной власти могут определить ценность человека в глазах Господа и степень его достоинства. От кантовского достоинства и международного права почти ничего не остается. Ибо государственные и церковные интересы, традиционная (холопская) мораль могут вносить существенные поправки во исполнение 10 библейских заповедей, и в том числе, заповеди «не лги».

С точки зрения традиционного русского понимания достоинства, заповедь «не лги» не имеет статуса абсолютного запрета, смертного греха или унижения человеческого достоинства. Всегда найдутся исключения, оправдания или смягчающие обстоятельства, которые вполне допускают необходимую и спасительную ложь. А следовательно, русское «достоинство» не исключает «права на ложь», и часто нуждается в нем.

Во-первых, *достоинство* в традиционном русском понимании представляет собой общественную оценку материального результата жизни и деятельности человека. Достижение поставленной цели будет заслугой, например, спасение отечества, обогащение государства за счет новых открытий или завоеваний, сохранение прежних традиций и др. Чтобы достичь этих материальных целей приходится использовать самые разные средства, в том числе, насилие,

<sup>18</sup> Митрополит Кирилл Права человека и нравственная ответственность. URL: <http://www.interfax-religion.ru/dialog/?act=documents&div=376>

хитрость, обман. Государственная или родовая целесообразность оправдывает любые средства, и более того, дает право на использование неморальных средств. Так, «ложь во спасение» до сих пор признается большинством россиян священной и необходимой.

Во-вторых, традиционное русское понимание достоинства должно рассматриваться в контексте православного вероучения, которое требует постоянного одобрения со стороны Бога, а точнее от Его заместителей на земле. При этом простые верующие рассматриваются в качестве «несовершеннолетних», не способных пользоваться собственным разумом для понимания заповедей и своей греховности. Тотальный контроль за мышлением и поведением человека усиливает раболепство, подхалимство и показуху во всех сферах общественной жизни.

В-третьих, в российской культуре сформировался особый феномен «вранья», отличный от лжи и других видов обмана. В силу того, что «вранье» является отступлением от истины и правды, то оно относится к сфере неистинного и неправдивого. Феномен вранья обстоятельно изучен современным российским психологом Виктором Знаковым, который отмечает его особое значение: 1) вранье в отличие от лжи «не информационный феномен, а коммуникативный: это один из способов установить хорошие отношения с партнером, доставить своей выдумкой удовольствие себе и ему»; 2) оно «не рассчитано на то, что ему поверят, в нем отсутствует намерение обмануть слушателя»; 3) «вранье не предполагает унижения слушателя и получение за его счет какой-то личной пользы»<sup>19</sup>.

Таким образом, подытоживает В.В.Знаков: «Классическое вранье характеризуется тем, что враль получает нескрываемое удовольствие, наслаждение от самого процесса изложения небылиц», вместе с тем он хочет обратить на себя внимание окружающих, почувствовать себя более значимым в глазах публики»<sup>20</sup>.

Почему возникает в России этот феномен «вранья», становится общепринятой формой обмана и укореняется в российских нравах? У Знакова мы находим следующее объяснение: «Одна из главных социальных причин вранья заключается в извечной без-

<sup>19</sup> См.: Знаков В.В. Западные и русские традиции в понимании лжи: Размышления российского психолога над исследованиями Пола Экмана // Экман П. Психология лжи. СПб., 2007. С. 247.

<sup>20</sup> Там же. С. 249.

отрадности русской жизни и неинтересности, скучности правды, вызывающей желание расцветить, приукрасить ее. И поэтому мотивы этого коммуникативного феномена, интуитивно понятные любому русскому, остаются неведомы большинству иностранцев, проводящих с нами торговые, политические и иные переговоры»<sup>21</sup>.

Вранье становится защитным механизмом личности, с помощью которого устраняется внутренняя тревога, вызванная неудовлетворенностью своей жизнью и жизнью общества. В этих условиях обманные средства создают видимость снятия внутреннего напряжения (например, через смех), но вместе с тем еще сильнее закрывают внутренний мир человека, после чего требуются более сильно действующие средства релаксации – например, алкоголь или азартные игры. Поэтому в России чрезмерное употребление крепких спиртных напитков оказывается одним из доступных способов психотерапии, а пьянство – средством ухода из невыносимой реальности.

О каком достоинстве здесь может идти речь, если большинство русских людей до последних столетий оставались крепостными холопами, «винтиками» тоталитарной системы, т. е. несвободными, несамостоятельными индивидами.

Таким образом, представленные аргументы позволяют нам говорить о следующей **гипотезе**: *«ложь во спасение» и вранье не унижают традиционного русского «достоинства», а потому мыслятся морально допустимыми средствами общения.*

Своеобразие русского традиционного понимания достоинства человека и его избирательное отношение к различным видам обмана получает интересное обоснование в отечественной религиозной философии.

---

<sup>21</sup> См.: Знаков В.В. Западные и русские традиции в понимании лжи. С. 248.

**Русская религиозная философия: от индивидуальной к коллективной «лжи во спасение» (Вл. Соловьев, Дм. Мережковский, И. Ильин, Н. Бердяев)<sup>22</sup>**

В русской христианской философии XIX–XX вв. тема «лжи во спасение» стала серьезным испытанием для многих мыслителей. Начиная с Владимира Соловьева, благонамеренный, человеколюбивый обман не признавался *ложью, т. е. порочным, злым, а значит порицаемым поступком*. Соловьев рассматривает моральное требование «не лгать» только как «формальную» (возможную) правду и противопоставляет ей «идеальную», «чисто-нравственную», учитывающую все обстоятельства данной ситуации («всю полноту смысла происходящего») <sup>23</sup>. Речь идет об оригинальной концепции правды, которую он изложил в своем главном сочинении «Оправдание добра».

По мнению Соловьева, понятие *правды* объединяет в себе три основных нравственных требования – *аскетического* по отношению к низшей природе, *альтруистического* по отношению к нашим ближним и *религиозного* по отношению к высшему существу. В соответствии с этим тройственным характером нравственного отношения он вводит различие между правдой *реальной, формальной и идеальной*. По мнению отечественного психолога В.В. Знакова, выделение трехкомпонентной структуры обсуждаемого феномена позволило Соловьеву снять противоречие между кантовским пониманием лжи как безусловной противоположности правде и нравственным долгом человека помочь своему ближнему <sup>24</sup>.

Согласно Вл. Соловьеву, любое высказывание о человеческих делах можно понимать как *правдивое* только тогда, когда оно отражает поступок *в его действительной целостности и собственном, внутреннем смысле*. Иначе говоря, глубокое понимание поступка возможно только в том случае, когда понимающий субъект может

<sup>22</sup> Данный параграф написан при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда в рамках научно-исследовательского проекта № 07-03-93602а/К по подготовке научно-популярного издания «Библейская заповедь «не лги» и современная философия».

<sup>23</sup> См.: Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 196–200.

<sup>24</sup> См.: Знаков В.В. Психология понимания правды. СПб., 1999. С. 41–42.

ответить на три вопроса: что? почему? в каких обстоятельствах? – что именно сделал человек, каков мотив действия и условия, в которых был совершен поступок.

Русский философ считает, что *вынужденная неправда, имеющая человеколюбивые намерения, не является ложью*, так как моральное намерение оправдывает неправду, например по отношению к убийце, и допускает ее в качестве всеобщего правила: «...все и всегда должны скрывать таким образом от убийцы его жертву, и, ставя себя самого на место убийцы, я в качестве нравственного существа, могу только желать, чтобы и мне таким же средством помешали совершить убийство»<sup>25</sup>.

Таким образом, с благонамеренного обманщика не только снимается любая вина, но ему даже вменяется долг – солгать ради любви, ради спасения жизни, ради высших нравственных ценностей. Для понимания этой позиции Соловьева необходимо учитывать характерный для русской христианской философии *субъективно-нравственный* способ мышления. По мнению Знакова, этот способ мышления основан на том, что оставляет решающее слово за говорящим или слушающим человеком в определении того, «можно ли считать правдой истинное высказывание»<sup>26</sup>. Из этого следует, что у Соловьева ответственность за высказывания не является общезначимым и правовым явлением, так как она коренится в субъективном понимании самого говорящего, в его личном решении о том, что должно быть. Решение ситуации будет зависеть от самого человека, насколько он сумеет осознать и различить в своем высказывании *существование реальной, формальной и идеальной правды*. В случае ошибочного решения он всегда сможет оправдать себя тем, что *не понял* сути происходящего. «Хотел как лучше, а получилось...»

Субъективно-нравственный способ мышления защищал русского человека от строгой ответственности за совершенные поступки в условиях социально-политической несправедливости и деспотизма власти. За многие века крепостничества, насилия и отсутствия политико-правовых свобод в России сформировался особый тип мышления, не доверяющий внешним обязательным нормам и правилам, и оставляющий за самим

<sup>25</sup> Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 202.

<sup>26</sup> Знаков В.В. Психология понимания правды. С. 42.

бесправным субъектом возможность произвольного решения. Такое решение лежит вне закона, оно является делом совести, а значит, не наказуемо.

Субъективно-нравственный характер морального сознания находит опору в христианской этике любви и милосердия, которая усиливает недоверие к внешней законности и социальной справедливости. Перед лицом грядущей вечности и Божьего Суда все внешнее теряет смысл, а мысль концентрируется только на внутренних переживаниях и сильных эмоциях, возбуждаемых страхом смерти. Надежда на бессмертие в потустороннем мире усиливает мотивы прощения всех и вся, а также формирует жертвенно-героический настрой мысли.

Одним из последователей Владимира Соловьева был Дмитрий Мережковский, наглядно выразивший свое отношение к проблеме спасительной лжи в поэме «Протопоп Аввакум». В X главе поэмы есть эпизод спасения протопопом беглого каторжника в своем доме. Рискуя своей жизнью и жизнью жены с младенцем, он прячет каторжника под их кроватью и спасает его. Его мучают переживания, сомнения в правильности содеянного. Мережковский говорит от имени протопопа:

«Пусть же Бог меня накажет: как мне было не солгать?  
Согрешил я против воли: я не мог его предать.

Этот грех мне был так сладок, дорога мне эта ложь:  
Ты простишь мне, Милосердный, ты, Христос, меня поймешь:

Не велел ли ты за брата душу в жертву принести?  
Все смолкает пред любовью, чтобы гибнущих спасти,

Согрешил бы я, как прежде, без стыда солгал бы вновь:  
Лучше правда пусть исчезнет, но останется любовь»<sup>27</sup>.

В последних стихах Мережковский ясно выражает свою точку зрения, согласно которой *любовь к ближнему* подчиняет себе все другие морально-правовые требования разума и представляется единственной спасительной силой в этом мире. Любовь оправдывает все. Как оправдал бы он смерть жены с младенцем, если бы

<sup>27</sup> См.: Мережковский Д.С. Протопоп Аввакум // Стихотворения и поэмы. СПб., 2000.

каторжника нашли под их кроватью? Оправдательная риторика уместна и приятна при благополучном исходе дела, при успешности самого обмана.

В данном случае «ложь во спасение» приводит к мучительному выбору между христианской любовью к преступнику и естественной любовью к своей жене и грудному ребенку. Если Мережковский отдает предпочтение христианской сострадательной, возвышенной любви, то тем самым он не хочет знать «правды» о смертельной опасности для своих близких, родных людей, за которых он действительно ответствен, и перед совестью, и перед обществом. Почему беглый каторжник оказывается «дороже», «любимее», чем родная семья? Разум здесь бессилён, он уступает место нравственно-религиозным эмоциям, очень неопределённым по своему содержанию, и упованиям на божью милость. «Любовь» превращается у Мережковского в странную и даже страшную силу, которая не только подавляет разум, но и деформирует моральное сознание человека, приучая его к легкомыслию и безответственности.

Любовь выше истины и правды – эта мысль, сформированная в крепостной России, живет до сих пор. Так, известный российский кинорежиссер и политик Никита Михалков неоднократно повторял в своих интервью, также и при вручении ему премии «Оскар», что *«правда, сказанная без любви, есть ложь»*. Когда журналисты попросили его пояснить эту мысль, он ответил: *«Потому что отсутствие в России законов и желания их исполнять можно компенсировать только любовью»*<sup>28</sup>. Эта позиция подтверждает то, что в России до сих пор живет убеждение, что *правда, основанная на личных пристрастиях или любви, может быть равноценным заменителем любых законов*. Поэтому можно легко превратить правду-истину в «ложь», сославшись на свое личное видение, чувство, прозрение сложившейся ситуации.

*Как захочет барин, так и будет* – эта многовековая установка русского сознания доводит до невменяемости, обязывая лгать и чуть ли не свято любить свою ложь.

Христианское богословие не может открыто принять святость «лжи во спасение», так как это явно противоречит священному Писанию, поэтому предлагаются различные варианты различения по-

<sup>28</sup> См.: Интервью с Н.Михалковым // Радио «Свобода» 20 июля 1998 г.

нятий. Например, известный русский философ Иван Ильин предлагает видеть существенную разницу между понятиями «ложь» и «неправда». В сочинении «Аксиомы религиозного опыта» он пишет, что проблему лжи «можно разрешить только при религиозном понимании дела»<sup>29</sup>.

Ильин исходит из того, что подлинная религиозность исключает всякую ложь. Под «ложью» он понимает далеко не любое несоответствие слов действительному положению дел. Например, сказки или мифы, карикатуры или шутки искажают действительность, но не будут предосудительными, а также, по его словам, «можно “сказать неправду” или “скрыть правду” – и не солгать»<sup>30</sup>. Добросовестное заблуждение или вынужденный обман не будут считаться *ложью*.

Ильин поясняет это следующим образом: нет и не может быть такого морального правила – «говори всегда и всю правду». Во-первых, *потому что «вся правда» вообще нам не дана, мы не можем всего знать*, а во-вторых, *нет и не может быть в жизни всегда уместного и все исчерпывающего морального образа действий*. Поэтому необходимо отличать неправду от лжи.

**Неправда**, по его мнению, основана на эмпирических фактах и несоответствии им. Она не является проблемой морали и не подчиняется ее строгим законам; она есть проблема художественного творчества, жизненного такта и любви к людям и повинуется высшим духовным целям человеческого существования.

**Ложь** коренится в духовных состояниях человека, она есть проблема духовного характера и религиозной центрированности лица. По словам И. Ильина, ложь касается не «обстоятельств», а «состояний»; не «внешнего», а «внутреннего»; не повседневного существования, а духовного бытия; не «слишком человеческого» и не «чисто человеческого», а Божественного в человеке. Ее основную природу он предлагает искать не в расхождении между словом и фактом, или между словом и жизненным содержанием, а в отношении слова, веры и дела к духовно-религиозному центру личности.

Ильин часто прибегает к образно-метафорическому описанию религиозного опыта человека как особого духовного состояния «центрированности» – сосредоточенности на связи с Богом.

<sup>29</sup> Ильин И. О лжи и предательстве // Аксиомы религиозного опыта. В 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 324.

<sup>30</sup> Там же. С. 325.

«Центр личности», или «Купина» – это ключевой образ–понятие, выражающее нравственно-волевое начало, источник принципов поведения и самой предметной деятельности человека. Поэтому ложь очень опасна для этого «центра», так как она «искажает Божий луч и пресекает его благодатное действие», она изменяет и подменяет истину в Божием деле и «мешает Свету овладеть жизнью, переродить и освятить ее ткань»<sup>31</sup>.

Философ настаивает на том, что *религиозный человек не может быть лжецом, ибо ложь органически противна ему; он просто не способен к ней*. Если же ему приходится говорить бытовую неправду, то он больше всего заботится о том, чтобы она не коснулась «Центра личности», не пресекла Божиих лучей и не превратилась в ложь, проникая с повседневной поверхности поступка в его духовную глубину. Из этого следует, что *«ложь во спасение» не есть подлинная ложь*, она будет лишь «ценностно-невинной неправдой», которая не затрагивает центральной «Купины» истинно религиозного человека. Остается только найти такого религиозного человека, который органически не способен лгать; духовный Центр которого подобен неприступной крепости.

К сожалению, Ильин не приводит исторических примеров таких людей. А это значит, что он говорит об *идеале* религиозной личности. В связи с этим возникает серьезный вопрос: *как узнать – проникает ли высказанная неправда в духовный Центр обычного человека или нет, т. е. становится ли она ложью?* Ведь сам философ приводит множество примеров и разновидностей лживого поведения человека и его разрушительного воздействия на частную и общественную жизнь. *Ложь* распространена повсеместно и привычна для многих людей. Тем более, что многие считают ее той самой *неправдой*, которой не нужно опасаться, почитать и наказывать.

Как же точно отличить ложь от неправды обычному (не идеальному) человеку? Ильин описывает страшные симптомы, которые нужно почувствовать и пережить: «Надо быть орлом, чтобы смотреть на солнце открытыми глазами; и вот, человек, лишенный “орляго зрака”, спешит спрятать свою голову в плаще сатаны; и начинает лгать»<sup>32</sup>. «Она прерывает искренний ток между личными

<sup>31</sup> Ильин И. О лжи и предательстве. С. 326.

<sup>32</sup> Там же. С. 328.

огнилицами. Искры не вылетают из личной купины и не долетают в другую; то, что исходит – не искренно, не предметно и не чисто. От этого гаснет взаимное доверие, а затем – и взаимное уважение. Души мутятся»<sup>33</sup>. «Дым лжи выедаёт духовные глаза и отравляет в душах предметное дыхание»<sup>34</sup>.

Можно привести и другие ужасные симптомы, но уже этих достаточно, чтобы понять «духовную ядовитость лжи». Самое страшное в том, что и государство, и церковь могут вступить на путь организованной лжи и обмана, прикрывая их исторической необходимостью, благими целями и полезными задачами. И тогда общество приближается к своему распаду и гибели.

Как же отличить неправду от лжи? Нужно ли вообще считать неправду «ценностно-невинной», предварительно отделив ее от художественной игры и добросовестного заблуждения? С этими вопросами нас оставляет Иван Ильин, и мы попытаемся найти ответы у другого русского философа – Николая Бердяева.

Бердяев пытается более ясно и рационально объяснить причины распространенности лжи в человеческом мире. Если Ильину конечная причина лжи видится в «недостаточной религиозной центрированности души», то Бердяев указывает на *страх*, от которого человек защищается с помощью лжи. В статье «Парадокс лжи» Бердяев дает концептуальный анализ такого феномена общественной жизни XX в., как «коллективная ложь»<sup>35</sup>.

Основание коллективной лжи находится в сознании человека, деформированном под влиянием страха. Эта деформация приводит к понятию социальной лжи «как долга». Бердяев полагает, что если древние мифы возникали из коллективного бессознательного творчества, то современные государства заинтересованы в сознательно организованной лжи. «Нужно признать, – пишет Бердяев, – что *ложь кладется в основание организации общества*». Политические прагматики говорят о необходимости лжи, ибо истина приведет к распаду общества. Ложь признается социально полезной и настолько деформирует сознание, что теряется сам критерий истины. Такие изменения Бердяев находит у Ницше, Маркса и в прагматизме. «Ницше уже говорил, что истина есть порождение

<sup>33</sup> Ильин И. О лжи и предательстве. С. 329.

<sup>34</sup> Там же. С. 330.

<sup>35</sup> См.: Бердяев Н. Парадокс лжи URL: <http://courier.com.ru/homo/berdyav.htm>

воли к могуществу. Маркс учил, что познание истины связано неразрывно с революционной классовой борьбой и не может быть истина отрешенной от этой борьбы. Прагматическая философия утверждает, что истина есть полезное и плодотворное для процесса жизни. Таким образом, истина целиком подчиняется витальному процессу, ее критерием является возрастание могущества жизни. И это на практике приводит к тому, что *перестают искать истины, ищут силы*. Но для приобретения силы ложь может оказаться плодотворнее истины»<sup>36</sup>.

Бердяев утверждает, что ложь является основой так называемых тоталитарных государств, без организованной лжи они никогда не могли бы быть созданы. Ложь внушается, как священный долг, долг в отношении к избранной расе, или в отношении к могуществу государства, или в отношении к избранному классу. Ложью не признается то, что усиливает динамизм, служит возрастанию жизни, что даёт силу в борьбе.

Ложь, которая практиковалась в советской России, Бердяев называет *диалектической*. Она оказывалась диалектическим моментом в осуществлении совершенного коммунистического общества. Каждый момент диалектического процесса релятивизируется для окончательного торжества воли господствующего класса. Ложь в фашизме и национал-социализме носит не диалектический, а витально-динамический характер. Проповедь истребляющей ненависти к евреям и марксистам нужна для усиления динамизма, для возрастания витальной силы. Отсюда образ врага *«есть фикция, необходимая для взвинчивания энтузиазма, для оправдания насилия, для возрастания могущества»*<sup>37</sup>.

По мнению Бердяева, в XX в. происходит процесс *«экстериоризации совести»*, когда совесть переносится из глубины личности на коллективы и на динамику коллективов в истории. В ходе такого процесса какая угодно ложь может оказаться оправданной. И в прошлые времена ложь оправдывалась по-разному, но никогда еще не происходило в таких размерах *«изъятие совести из глубины личности и перенесение ее на коллективные реальности, как в наше время»*<sup>38</sup>. Личная совесть, личное нравственное суждение

<sup>36</sup> См.: Бердяев Н. Парадокс лжи. С. 2.

<sup>37</sup> Там же.

<sup>38</sup> Там же. С. 4.

не только парализуются, но от них требуют паралича, а как следствие – индивидуальное сознание лишается права на собственное суждение о реальности, о подлинности или фиктивности происходящего в обществе. Коллективный (партийный) разум устанавливает «истины» и предписывает способы их освоения.

*«Человек принуждается ко лжи во имя того или иного понимания коллективного блага* – это еще одна разновидность «лжи во спасение», которая сохраняет свое могущество и в XXI в. Бердяев видит в этом принуждении ко лжи одну из причин существования тоталитарных режимов, подавлявших права и свободы людей. Ложь в самых разных вариациях проникала во все сферы жизни авторитарного общества и постепенно разрушала структуру морального сознания. Многочисленные примеры мы можем найти в недавнем советском обществе, которое не выдержало накопившегося груза обмана и насилия.

### Заключение

Отвечая на вопрос: обязан ли человек всегда говорить правду? – всякий раз приходится учитывать внешние обстоятельства и господствующий тип общественной нравственности. Ведь высказанная правда может оказаться многим «не по нраву» и навлечь на правдолюбца много неприятностей. Здравый смысл подсказывает, что правдивость не всегда полезна.

Тот же здравый смысл подводит и к другой мысли: в каких случаях будет полезна и оправдана ложь? В ней могут нуждаться многие люди, беззащитные перед деспотической властью, да и сама эта власть ищет оправдания своему произволу в правовых формах.

Современные российские «нравы» переживают период глубокой трансформации, в ходе которой происходит переосмысление основ общественной «нравственности». Этот процесс очень сложен и болезнен, т.к. для традиционного авторитарного государства «безнравственность» является угрозой национальной безопасности.

Если же рассматривать «падение нравов» как неизбежный «рост свободы», как процесс раскрепощения человека, то нужно учитывать, что он высвобождает огромную энергию, которую

нужно цивилизованно и творчески направлять на созидательные цели. Кто определит эти цели? Сам человек или государственные учреждения, общественные институты, политические лидеры? Наверное, все вместе, в ходе открытого, публичного и правомерного диалога. По словам Канта, только «публичное применение собственного разума» может гарантировать свободное развитие каждого гражданина и общества в целом.

Итак, будет ли право на ложь способствовать свободному развитию граждан нашей страны? Нет, не будет. В системе современного российского законодательства право на ложь имеют только специальные субъекты, например, разведчики, представители спецслужб, дипломаты и некоторые другие, т. е. те лица, которые призваны обеспечивать безопасность страны и граждан. Обычные граждане такого *права* в строгом юридическом смысле иметь не могут, ибо оно будет разрушать всевозможные договорные отношения и взаимную ответственность граждан. В свою очередь моральное право на ложь сильно укоренено в российских нравах и в личной нравственности многих сограждан, с помощью которой они противопоставляли себя официальной «коммунистической» или классовой морали.

Отказ от классовой морали в современном буржуазно-демократическом обществе неизбежно ведет и к переосмыслению «нравственности», к ее трансформации в личную, групповую, корпоративную и общечеловеческую этику. А из этого следует, что кантовский безусловный морально-правовой запрет на ложь становится направляющим вектором не только для преобразования традиционной российской «нравственности», но и для совершенствования всего международного коммуникативного пространства.

### Библиография

1. Бердяев Н. Парадокс лжи // <http://courier.com.ru/homo/berdyav.htm>
2. Веселитский В.В. Развитие отвлеченной лексики в русском литературном языке первой трети XIX в. М., 1964.
3. Знаков В.В. Западные и русские традиции в понимании лжи: размышления российского психолога над исследованиями Пола Экмана // Экман П. Психология лжи. СПб.: Питер, 2007.

4. *Знаков В.В.* Психология понимания правды. СПб.: Алетейя, 1999.
5. *Золотухина-Аболина Е.В.* Современная этика: учебн. пособие для студентов вузов. Ростов н/Д.: Март, 2005.
6. *Ильин И.* О лжи и предательстве // Аксиомы религиозного опыта: В 2 т. Т. 2. М., 1993.
7. *Кант И.* Лекции по этике. М.: Республика, 2005.
8. *Мясников А.Г.* Право на ложь: От Канта до современности. М.: РФО; Пенза: Изд-во Пензен. гос. пед. ун-та, 2006.
9. *Мясников А.Г.* Современные социально-этические трактовки кантовского запрета на ложь // Этическая мысль. Вып. 7. М., 2006. С. 143–163.
10. *Мясников А.Г.* Новейшее средневековье или о страхе перед автономной моралью (митрополит Кирилл и Кант) // Вестн. Рос. филос. о-ва. 2006. № 2 (38). С. 166–171.
11. *Мясников А.Г.* Проблема права на ложь (прав ли был Кант?) // Вопр. философии. 2007. № 6. С. 130–141.
12. *Мясников А.Г.* Противоречит ли отказ от общения кантовскому безусловному долгу правдивости? // Филос. науки. 2007. № 9. С. 101–111.
13. *Новиков Н.И. и его современники.* М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1961.
14. *Словарь древнерусского языка (XI–XIV вв.): В 10 т. / Под ред. Р.И. Аванесова. Т. III. М.: Рус. яз., 1990.*
15. *Словарь русских писателей XVIII в. Вып. 2. СПб.: Наука, 1999.*
16. *Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 6, 11. М.: Наука, 1986, 1991.*
17. *Соловьев В.С.* Оправдание добра // *Соловьев В.С.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1988.
18. *Чеснов Я.В.* Лекции по исторической этнологии: учебн. пособие // URL: [http://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/History/Chesn/intro\\_2.php](http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/History/Chesn/intro_2.php)

# ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

О.В. Артемьева

## **Интуитивизм в этике (из истории английского этического интеллектуализма Нового времени)**

В истории философии интуитивизм существовал и существует в самых разнообразных формах. Элементы интуитивизма можно обнаружить в философии Платона, Аристотеля, Николая Кузанского, Р.Декарта, Б.Спинозы, А.Бергсона, Э.Гуссерля, М.Шелера, Н.Лосского и др. В этике интуитивистская традиция является довольно сильной. Она развивалась главным образом в британской моральной философии и представлена в целом ряде концепций. По замечанию Филиппа Стрэттон-Лэйка, интуитивизм доминировал в британской этике на протяжении двух веков<sup>1</sup>. Первые этико-интуитивистские учения концептуально оформляются в Новое время в философии кембриджских платоников, сентименталистов и интеллектуалистов. Именно в рамках сентиментализма и интеллектуализма (которые различают так же как эстетический интуитивизм и рационалистический) были сформулированы ключевые идеи новоевропейского британского интуитивизма, которые представители данных направлений развивали в полемике друг с другом. Сентименталистскую версию интуитивизма развивали главным образом Э.Э.К.Шефтсбери и Ф.Хатчесон, интеллектуалистскую – С.Кларк, Р.Прайс, Г.Сиджвик. Концепцию Дж.Батлера считают промежуточной между сентименталистской и интеллектуалистской версиями интуитивизма. В XX в. интуитивизм развивался в лоне аналитической этики и продолжал,

<sup>1</sup> См.: *Stratton-Lake Ph. Introduction // Ross W.D. The Right and the Good. Oxford, 2002. P. IX.*

условно говоря, интеллектуалистскую линию. Среди знаменитых интуитивистов этого времени Дж.Э. Мур, Г.А.Причард, У.Д.Росс. Этический интуитивизм ассоциируется в первую очередь с этими именами, именно он в середине XX в. подвергся чрезвычайно жесткой критике, которая фактически отказывала интуитивизму в праве на существование. Например, Дж. Уорнок, писал об интуитивизме следующее: «Ретроспективно интуитивизм представляется достаточно странным феноменом – собранием работ, очень пронизательных и в то же время абсолютно ничего не проясняющих... Идея о том, что существует огромное количество моральных фактов в мире – известных, но мы не можем сказать, как, относящихся к другим характеристикам мира, но мы не можем объяснить, каким образом, необыкновенно важных для нашего поведения, но мы не можем сказать, почему. Что же эта действительно поразительная идея отражает? Кому-то захочется сказать – отсутствие любопытства. А отсутствие любопытства возможно отражает отсутствие сомнения. Ведь стремятся объяснить то, что чувствуют требующим объяснения, а там, где все кажется очевидным, больше сказать нечего»<sup>2</sup>. А.Макинтайр оценивает интуитивизм подобным же образом, добавляя, что временами возникавшая между интуитивистами полемика относительно того, что именно всем нам давно уже известно, «лишь делала их немного менее скучными за счет того, что делала их еще менее убедительными»<sup>3</sup>. Пережив тяжелые времена неприятия, а потом забвения, этический интуитивизм сегодня возрождается и имеет сторонников, среди которых наиболее известны американские философы Р.Ауди и М.Хьюмер. В своем эссе, посвященном книге Ауди «Моральное знание и нравственный характер», С. ван Хуфт отмечал, что несмотря на различие предметов, англо-американские этические теории поразительно сходны в том, что все они либо опираются на интуитивизм, либо выражают его<sup>4</sup>. О переосмыслении интуитивизма в современной этике свидетель-

<sup>2</sup> Warnock G.J. Contemporary Moral Philosophy. L.–Melbourne–Toronto–N.Y., P. 16.

<sup>3</sup> MacIntyre A. A Short History of Ethics: A History of Moral Philosophy From Homeric Age to the Twentieth Century. L., 2000. 2<sup>nd</sup> ed. P. 254.

<sup>4</sup> См.: Hoofst S. van. Moral Knowledge and Ethical Character // The Hastings Center Report. 1999. Vol. 29. № 4 <http://www.questia.com/read/5002327754?title=Moral%20Knowledge%20and%20Ethical%20Character>

ствуует, в частности, не так давно вышедшая книга «Этический интуитивизм: переоценка»<sup>5</sup>, в которой разные авторы обсуждают как исторические формы этического интуитивизма, так и проблемы этического интуитивизма в целом.

Данная статья посвящена реконструкции и анализу новоевропейской интуитивистской концепции, развиваемой в рамках этического интеллектуализма. Она стала тем источником, на основе которого развивался интуитивизм первой половины XX в. Совсем неслучайно именно интеллектуалистскую этику Ричарда Прайса и Генри Сиджвика интуитивисты ценили весьма высоко. Нвапример, Гастингс Рэшдэлл заслугу Прайса видел в том, что тот был первым философом, который ввел в моральную философию понятие интуиции. Рэшдэлл считал «Обозрение основных вопросов морали» Прайса лучшей работой по этике «вплоть до недавнего времени»<sup>6</sup>. По предположению Д.Д.Рафаэла – автора предисловия к современному изданию «Обозрения...» Прайса, под «недавним временем» Рэшдэлл имел в виду время публикации «Методов этики» Генри Сиджвика<sup>7</sup>. Несмотря на внешнее сходство новоевропейского интуитивизма и интуитивизма начала XX в., они существенным образом отличаются друг от друга. В чем состоит это различие также предстоит разобраться в данной статье.

### Уточнение понятия интуитивизма

Многообразие интуитивистских концепций отчасти объясняется многозначностью и неопределенностью (наблюдаемых иногда даже в рамках одной и той же концепции) центрального для них понятия интуиции, которое употребляется то для обозначения особой познавательной способности, то для объяснения механизма морального познания, то для характеристики моральных понятий

<sup>5</sup> См.: Ethical Intuitionism: Reevaluation / Stratton-Lake Ph., ed. Oxford, 2002.

<sup>6</sup> См.: *Rashdall H.* The Theory of Good and Evil in 2 vol. Vol. 1. Oxford, 1907. P. 81n.

<sup>7</sup> См.: *Raphael D.D.* Editor's Preface // *Price R.* A Review of Principal Questions in Morals. Oxford, 1948. P. V.

Предположение Рэфаэла косвенно подтверждает тот факт, что свою главную двухтомную книгу по этике – «Теорию добра и зла» Рэшдэлл посвятил памяти своих учителей Томаса Грина и Сиджвика.

или фундаментальных моральных принципов<sup>8</sup>. В литературе предпринимаются различные попытки дифференцировать интуитивизм и обозначить его основные разновидности. Выше уже говорилось о двух формах интуитивизма – сентименталистской и интеллектуалистской, которые различаются пониманием природы интуиции. Согласно первой, природа интуиции чувственная, согласно второй – интеллектуальная. Б.Уильямс выделил две ключевые формы интуитивизма. Это методологический и эпистемологический интуитивизм<sup>9</sup>. В основе методологического интуитивизма лежит представление о существовании нескольких первых принципов морали и об отсутствии правил для определения приоритетного принципа. Такую форму этической теории называют также плюрализмом. И Дж. Ролз, и Дж. Урмсон, обсуждая интуитивизм, понимали его именно как этический плюрализм<sup>10</sup>. Однако, например, В.Синотт-Армстронг считает такое понимание недопустимым. Причину отождествления плюрализма с интуитивизмом он видел, в частности, в том, что те философы, которые стоят на позициях интуитивизма, также имеют некоторые общие этические представления – внешние для интуитивизма, но необоснованно приписываемые ему в качестве определяющих характеристик. Столь же неоправданно, по мнению Синотта-Армстронга, отождествлять интуитивизм и антинатурализм. Сам Синотт-Армстронг анали-

<sup>8</sup> Например, Л.А.Рид выделил два значения понятия этического интуитивизма, которые, по его убеждению, взаимосвязаны. В первом значении данное понятие относится к объективной стороне – к природе морального *объекта* интуиции, воспринимаемого в своей завершенной целостности. Здесь интуитивизм выступает как теория, согласно которой моральные принципы и действия являются правильными или неправильными (хорошими или плохими сами по себе), вне зависимости от последствий. Во втором значении интуитивизм характеризует процесс морального познания, осуществляемого субъектом. В данном случае интуитивизм выступает в качестве теории, согласно которой мы «интуицируем» моральные принципы или действия как сами по себе правильные или неправильные (хорошие или плохие), не прибегая к рассуждениям об их последствиях (См.: *Reid L.A. Moral Intuitionism, Feeling, and Reason: I. Aspects of the Problem of Intuitionism // The Journal of Philosophy. 1925. Vol. 22, issue 19. P. 505).*

<sup>9</sup> *Williams B. What does Intuitionism Imply? // Williams B. Moral Sense of Humanity, and Other Philosophical Papers 1982–1993. Cambridge, 1995. P. 182.*

<sup>10</sup> См.: *Ролз Дж. Теория справедливости. Новосибирск, 1995. С. 43–48; Urmson J.O. A Defense of Intuitionism // Proceedings of Aristotelian Society. № 75. 1974–1975. P. 111–119.*

зирует интуитивизм исключительно в гносеологическом контексте и определяет его как «позицию в моральной эпистемологии относительного того, как могут быть обоснованы моральные убеждения»<sup>11</sup>. Согласно эпистемологическому интуитивизму, существуют определенные моральные понятия и суждения, которые являются самоочевидными и познаются непосредственно – с помощью интуиции. Природа этих понятий и суждений такова, что их обоснование не предполагает и не допускает выведения из других утверждений или высказываний.

Думается, что именно Сиджвик дал повод для понимания интуитивизма как методологического интуитивизма, или этического плюрализма. Для анализа интуитивизма концепция Сиджвика имеет особое значение, поскольку именно он, сам будучи интуитивистом в этике, одним из первых сделал интуитивизм предметом этико-философской критической рефлексии. В своем главном этическом произведении «Методы этики» (1874) Сиджвик поставил перед собой задачу выявить, исследовать и упорядочить основные способы этического рассуждения – методы, которые применяются как обыденным моральным сознанием, так и в этических теориях. В формулировке Сиджвика, метод – это «рациональная процедура, с помощью которой мы определяем то, что человеческие существа должны, или что для них правильно, совершать, или стремиться осуществить посредством произвольного действия»<sup>12</sup>. В ходе исследования интуитивизм был выделен Сиджвиком в качестве одного из фундаментальных методов этики наряду с эгоизмом и утилитаризмом. По мысли Сиджвика, все эти методы являются фундаментальными в том смысле, что они не сводятся ни друг к другу, ни к каким-либо иным методам и обнаруживаются как в обыденном сознании, так и в этической теории<sup>13</sup>. Данные методы различаются представлением о лежащих в их основании этических принципах, или конечных целях. Если эгоизм и утилитаризм ориентируют на достижение счастья, в первом случае – личного, во втором – универсального, то интуитивизм ориентирует на достижение совер-

<sup>11</sup> *Sinott-Armstrong W.* Intuitionism / Encyclopedia of Ethics / L.C.Becker, Ch.B.Becker, eds. in 3 vol. Vol. I. 2<sup>nd</sup> ed. N.-Y., 2002.

<sup>12</sup> *Sidgwick H.* The Methods of Ethics. 7<sup>th</sup> ed. Cambridge (Indianapolis), 1981.

<sup>13</sup> Классификация методов этики Сиджвика по сей день является предметом критики, анализ которой не входит в задачи данной статьи.

шенства (perfection), или превосходства (excellence)<sup>14</sup>. В формулировке Сиджвика интуитивизм – это этическая позиция, «которая в качестве практической высшей цели моральных действий рассматривает их соответствие определенным безусловно предписываемым правилам или требования долга»<sup>15</sup>. Так что в строгом смысле слова совершенство и превосходство неточно было бы считать конечной целью, на достижение которой ориентирует интуитивистский метод. По Сиджвику, он *непосредственно* ориентирует на исполнение безусловно предписываемых правил или требований долга, совершенство же и превосходство оказываются побочным результатом неуклонного и последовательного осуществления долга. Поскольку же интуитивистский метод не определяется *непосредственно* представлением о конечной цели, подобно эгоизму и утилитаризму, то в отличие от последних по своему характеру он является не телеологическим, а деонтологическим методом (на это обращает внимание, в частности, Д.Д.Рафаэл<sup>16</sup>). Кроме того, согласно Сиджвику, интуитивизм как особый метод этического рассуждения отличается принципиальным антиконсеквенциализмом, предполагающим, что моральные действия субъекта должны оцениваться на основании их соответствия безусловным правилам долга как добрые или злые сами по себе, а не на основании последствий, к которым эти действия привели.

В зависимости от характера правил или требований долга, которые предписываются безусловно, Сиджвик дифференцировал три формы интуитивизма: перцептивный, или ультраинтуитивистский, догматический, или мораль здравого смысла; философский. В строгом смысле слова перцептивный интуитивизм вообще нельзя считать методом, или рациональной процедурой. Особенность перцептивного интуитивизма состоит в том, что в его контексте значимыми признаются исключительно единичные интуиции

<sup>14</sup> Сиджвик различал понятия совершенства (Perfection) и превосходства (Excellence) таким образом, что первое выражает идеал как таковой – комплекс духовных качеств, проявление которых в человеческой природе вызывает восхищение, а превосходство – выражает частичное осуществление идеала, которое мы обнаруживаем в реальном человеческом опыте (См.: *Sidgwick H. The Methods of Ethics*. P. 10 n4).

<sup>15</sup> *Ibid.* P. 96.

<sup>16</sup> См.: *Raphael D.D. Sidgwick on Intuitionism // The Monist: An International Quarterly Journal of General Philosophical Inquiry*. 1974. Vol. 58. № 3. P. 406–407.

конкретных моральных субъектов относительно конкретных ситуаций и способов действия, а само рассуждение, ведущее к моральным заключениям, отвергается как избыточное<sup>17</sup>. В отличие от перцептивного догматический интуитивизм признает значимость общих моральных правил, однако его ограниченность Сиджвик видел в том, что сами эти правила в рамках догматического интуитивизма, во-первых, не самоочевидны, во-вторых, не систематизированы, то есть могут противоречить друг другу в конкретных обстоятельствах. При этом догматический интуитивизм не содержит инструментов для разрешения конфликтов между различными моральными правилами. Наконец, философский интуитивизм в интерпретации Сиджвика представляет собой метод, в котором преодолеваются недостатки интуитивизма догматического. Правила, которые вменяются этим методом, представляют собой аксиомы, *почти* удовлетворяющие, как полагал Сиджвик, сформулированным им принципам практической рациональности: критериям ясности и отчетливости терминов в формулировке аксиом; самоочевидности аксиом; универсального согласия в вопросе о приемлемости этих аксиом. К их числу Сиджвик отнес требования справедливости, рационального благоразумия и рациональной благожелательности<sup>18</sup>. Данные требования-аксиомы не отвечали одному чрезвычайно важному для Сиджвика принципу практической рациональности – принципу обоюдной совместимости. Сиджвик был убежден в том, что именно эти аксиомы, или принципы, являются фундаментальными. Однако ему так и не удалось найти инструмент для совмещения требований рационального себялюбия и рациональной благожелательности, что привело его к заключению о невозможности полной рационализации морали (ее нормативного содержания)<sup>19</sup>. Правда, Сиджвик допускал, что принципы рационального себялюбия и рациональной благожелательности могут быть совмещены на некотором нерациональном основании, например, на религиозном.

<sup>17</sup> См.: *Sidgwick H. The Methods of Ethics*. P. 100.

<sup>18</sup> Более подробный анализ принципов практической рациональности и обоснования выбора отвечающих этим принципам моральных аксиом см.: *Артемьева О.В.* Концепция морали в этическом интеллектуализме Нового времени // *Этическая мысль*. Вып. 2. М., 2001. С. 144–146.

<sup>19</sup> См.: *Sidgwick H. The Methods of Ethics*. P. 508.

Интересно отметить, что с точки зрения Сиджвика, наивысшая – философская – форма интуитивизма присуща исторически более раннему этапу развития этой теории. Философскими интуитивистами он считал Р.Камберленда и С.Кларка, которые в противостоянии Гоббсу стремились основать мораль здравого смысла на некотором фундаментальном моральном принципе. Камберленд считал, что в качестве фундаментального принципа следует рассматривать принцип общего блага всех рациональных существ, Кларк также стремился представить более фундаментальные из общепринятых правил в качестве самоочевидных аксиом, которые не мог бы отвергнуть разумный человек, созерцая человеческие существа и их отношения. Эти аксиомы включали благоговение перед Богом, справедливость и благожелательность в отношениях между людьми, а также умеренность в отношении к самому себе. Однако, по мнению Сиджвика, Кларк не вполне справился с поставленной задачей, так как в его формулировке ни одна из аксиом не была самоочевидной<sup>20</sup>. Догматический же интуитивизм, как считал Сиджвик, возник в противостоянии сентиментализму, и его задача состояла лишь в том, чтобы утвердить мораль здравого смысла на ином, нежели моральное чувство, основании, – на разуме. Потребность обоснования объективности морального знания, по мнению Сиджвика, наиболее остро стала ощущаться с появлением этической концепции Юма. Ответом Юму стала философия шотландской школы здравого смысла, которую Сиджвик квалифицировал как догматический интуитивизм. В этике шотландская школа скорее «излагала и подтверждала мораль здравого смысла, нежели предлагала какие-либо основательные принципы, которые не так легко можно было подкрепить апелляцией к обыденному опыту»<sup>21</sup>.

Этику Ричарда Прайса Сиджвик также отнес к догматическому интуитивизму. Он довольно высоко оценивал этико-философскую концепцию Прайса и указывал на соразмерность ее значимости в британской этической мысли значимости «кантизма» в этической

<sup>20</sup> См.: *Sidgwick H. The Methods of Ethics*. P. 103–104n. В «Краткой истории этики» Сиджвик писал, что «внимательное изучение языка (language) Кларка показывает, что позиция, которую он действительно готов утверждать, никоим образом не является такой ясной, или неоспоримой, как предполагает общий смысл его речи (language)» (*Sidgwick H. Widgery A.G. Outlines of the History of Ethics*. Boston, 1960. P. 181).

<sup>21</sup> *Sidgwick H. The Methods of Ethics*. P. 104n.

мысли современной Европы<sup>22</sup>. Однако существенный недостаток концепции Прайса Сиджвик видел в том, что по сравнению с кембриджских платоником Генри Мором или Кларком он «несомненно менее точен в признании и утверждении собственных первых этических принципов»<sup>23</sup>. По мнению Сиджвика, Прайс, решая чрезвычайно сложную задачу построения системы моральных обязанностей как интуитивно постигаемых демонстративных истин, апеллировал не к разуму как к экспертной инстанции в области моральной очевидности, а к здравому смыслу, разделяя в главном позицию шотландской школы здравого смысла, основателем которой является Томас Рид.

Думается, квалификацию Сиджвиком этики Прайса как догматического интуитивизма вряд ли можно считать справедливой по той причине, что Прайс вовсе не брался за решение задачи построения законченной системы самоочевидных моральных аксиом, хотя перечислил и разъяснил шесть основных и самоочевидных, по его убеждению, принципов добродетели, в число которых включил благоговение (по отношению к Богу), подлинное себялюбие, которое интерпретируется главным образом в перфекционистском ключе, благожелательность, благодарность, правдивость и справедливость. Предваряя свое рассмотрение, Прайс предупреждал, что перечисляет лишь *некоторые* из самых важных разновидностей добродетели<sup>24</sup>, и завершает свое рассмотрение замечанием о невозможности охватить конкретные проявления морали на основании «какого-либо числа принципов»<sup>25</sup>. Обратное утверждение противоречило бы исходным философским предпосылкам этики Прайса. Рассматривая моральный закон в качестве абсолюта, он не мог представлять его содержание исчислимым и любые претензии на построение завершенной нормативной системы воспринимал как проявления догматизма. Так же он воспринял бы и философский интуитивизм в представлении Сиджвика.

Важно иметь в виду, что глава «Обозрения основных вопросов морали», посвященная анализу основных моральных аксиом<sup>26</sup>, имеет вполне определенный полемический контекст. Критика

<sup>22</sup> См.: *Sidgwick H. Widgery A.G. Outlines of the History of Ethics*. P. 271.

<sup>23</sup> *Ibid.* P. 225.

<sup>24</sup> *Price R. A Review of the Principal Questions in Morals*. Oxford, 1948. P. 138.

<sup>25</sup> *Ibid.* P. 164.

<sup>26</sup> Седьмая глава «Обозрения...» называется «О содержании добродетели, или ее главные принципы и разновидности» (“Of the Subject-matter of Virtue, or its principal Heads and Divisions”).

Прайса направлена в первую очередь на утилитаризм Хатчесона, на его попытку свести содержание морального закона к одному лишь принципу благожелательности, в соответствии с которым моральные поступки должны быть направлены на достижение общего блага, а их оценка должна определяться на основе анализа последствий этих поступков. Прайс стремился продемонстрировать, во-первых, что принцип благожелательности нельзя считать единственным высшим и самодостаточным моральным принципом, во-вторых, что существуют иные, не менее значимые моральные принципы, которые не сводятся к принципу благожелательности и в отдельных случаях правомерно ограничивают его действие.

Сиджвик же, в отличие от Прайса, считал чрезвычайно важной возможность представить мораль в виде завершенной системы действительно самоочевидных моральных аксиом, поскольку именно наличие такой системы, по его мнению, свидетельствовало о рациональной природе морали. Построение такой системы составляло одну из основных задач интуитивизма XIX в. Ал. Смит в «Философии морали» (“*Philosophy of Morals*”, 1835), обосновывая рациональность морали в полемике с последователем Хатчесона Т.Брауном, выявил 17 моральных аксиом, а В.Вэвэлл в «Элементах морали и политики» (“*Elements of Morality including Polity*”, 1845) предложил систему из пяти моральных аксиом, которые предписывали человеку быть благожелательным, справедливым, правдивым, умеренным и законопослушным. Ни одну из этих попыток Сиджвик не считал удачной. Выдвигаемые в интуитивистских концепциях первые принципы морали, или моральные аксиомы, по оценке Сиджвика, «сомнительны, запутаны, а если даже иногда и кажутся ясными, то лишь потому, что являются догматическими, неразумными, непоследовательными»<sup>27</sup>. Интуитивисты скорее морализируют и проповедуют, нежели предлагают концепцию морали (точнее, ее нормативного содержания), которая могла бы быть принята каждым разумным человеком. Сиджвик задумал «Методы этики» в значительной мере как критику и преодоление такого рода интуитивизма. Поэтому и на интуитивизм XVIII в. он смотрел прежде всего с точки зрения рациональной приемлемости выдвигаемых в его рамках нормативных систем.

<sup>27</sup> *Sidgwick H.* Preface to the Sixth Edition // *Sidgwick H. The Methods of Ethics.* P. xvii.

Сиджвик различал также интуитивизм в узком и широком значениях. В узком значении интуитивизм, с его точки зрения, является одним из методов наряду с гедонизмом и утилитаризмом и отличается от них деонтологическим характером и антиконсеквенциализмом. В широком же значении интуитивистской, по убеждению Сиджвика, является любая последовательная этическая теория в той мере, в какой она предполагает наличие в морали императивного элемента. Для самого Сиджвика было очевидно, что императивность, долженствование являются определяющей чертой морали. Императивный элемент, выражаемый термином *должно*, не может быть результатом выведения из опыта или других понятий, а является предметом непосредственного восприятия, или интуиции. Поэтому интуитивистскими в широком смысле слова, согласно Сиджвику, являются эгоистический и утилитаристский методы этики, так как они предписывают *обязанность* стремиться к достижению соответственно личного или общего счастья.

На основании дифференциации Сиджвиком видов интуитивизма можно было бы сделать вывод о том, что именно Сиджвик отождествил интуитивизм с этическим плюрализмом в варианте Дж. Ролза, или в варианте Б.Уильямса – с методологическим интуитивизмом, поскольку во всех выделенных им разновидностях интуитивизм оказывается совокупностью неких моральных аксиом, принимаемых за самоочевидные, разрешение возможных конфликтов между которыми на основании какого-либо одного принципа признается невозможным. Однако следует подчеркнуть, что для Сиджвика определяющая черта интуитивизма как метода состояла именно в том, что предписываемые им требования безусловны, то есть не определяются никакими внёморальными требованиями, не выводятся из них и не обосновываются ими. Согласно интуитивистскому методу, природа этих требований такова, что они воспринимаются интуитивно.

Характеризуя представление Сиджвика об интуитивизме, можно утверждать, что интуитивизм он понимал именно в эпистемологическом контексте, согласно которому первые принципы морали и фундаментальные моральные понятия самоочевидны и являются предметом интуиции. Развивая эпистемологический интуитивизм, Сиджвик продолжает интеллектуально-интуитивистскую традицию британской моральной философии XVIII в. Именно эписте-

мологическая трактовка интуитивизма представляется наиболее точной и корректной, поскольку здесь ставится акцент на определяющих данную концепцию чертах – на утверждении о непосредственности (интуитивности) восприятия моральных суждений и понятий и его обосновании.

Исторически интуитивизм возник именно как эпистемологический интуитивизм. Дж.Дэнси обращает внимание на то, что с 1860-х и до 1920-х гг. термин интуитивизм был вторым именем для плюрализма и лишь в современной англо-американской этике интуитивизм определяется в эпистемологическом контексте<sup>28</sup>. Это замечание можно считать справедливым лишь если не принимать во внимание интуитивизм XVIII в., который так же как и современный интуитивизм был сосредоточен на гносеологических вопросах и рассматривал интуицию в контексте определенной концепции морального познания.

### Особенности моральных понятий

В основе интеллектуалистской концепции морального познания лежало два положения: во-первых, положение о том, что знание морали конституируется на основе понятий, источником которых является разум; во-вторых, положение: а) о первичности (априорности) и б) простоте моральных понятий, невозможности их выведения из неморальных понятий или редукции к неморальным понятиям. Если второе положение указывало на интуитивный характер морального познания, то первое служило обоснованием утверждения об *интеллектуальной* природе моральной интуиции. Данные положения обосновывались в противовес центральному утверждению сентиментализма о том, что мораль основана на особом моральном чувстве (*moral sense*).

Полемика, развернувшаяся между интеллектуалистами и сентименталистами в XVIII в., во многом была основана на предвзятом понимании первыми морального чувства, вторыми – разума. Интеллектуалисты отождествляли моральное чувство с ощущением в гносеологическом контексте и со склонностью – в психоло-

<sup>28</sup> См.: *Dancy J. Intuitionism // A Companion to Ethics / Singer P., ed. Malden–Oxford–Carlton, 1993.*

гическом, а сентименталисты отождествляли разум соответственно с рассудком и обывательским утилитарно ориентированным здравым смыслом. Не принимая во внимание ни деистическую трактовку морального чувства в сентиментализме, ни его существенное своеобразие по сравнению с обычными человеческими чувствами и ощущениями, интеллектуалисты были убеждены в том, что связывание природы морали с каким бы то ни было чувством ставит мораль в зависимость от психологической природы человека и разрушает такие ее ключевые характеристики, как абсолютность, объективность и универсальность. По убеждению интеллектуалистов, данные характеристики можно обосновать лишь в рамках представления о рациональной природе морали. Прайс выразил это представление таким образом: «...мораль основана на истине и разуме <...>, воспринимается той же способностью, что и естественные соотношения и сущностные различия вещей»<sup>29</sup>, т. е. при помощи разумной способности – понимания.

В отношении морального чувства у Сиджвика была та же предубежденность, что и у его интеллектуалистских предшественников. Однако своеобразие его позиции определялось еще и тем, что, связывая моральное познание с разумом, он стремился подчеркнуть в первую очередь ценностно-императивный характер морального знания. Сиджвик всерьез принял знаменитое замечание Юма, впоследствии получившее в аналитической этике статус закона. Юм обратил внимание на то, что авторы моральных трактатов часто незаметно для себя переходят от предложений со связкой «есть» к предложениям со связкой «должно», никак не обосновывая данного перехода<sup>30</sup>. Сиджвик, подобно более поздним сторонникам аналитической этики, интерпретировал данное замечание Юма в том радикальном духе, что «любая попытка... выведения того, “что должно быть” из того, “что есть” с очевидностью обречена на неудачу...»<sup>31</sup>. Из закона Юма Сиджвик сделал вывод, противоположный тому, что сделал сам Юм, с точки зрения которого, разум в силу своей пассивности не может выступать в качестве моральной способности и его удел – лишь пассивное восприятие фактов. Сиджвик же, считая мораль исключительно сферой долж-

<sup>29</sup> См.: Price R. A Review of the Principal Questions in Morals. P. 128.

<sup>30</sup> См.: Юм Д. Трактат о человеческой природе. В 2 т. Т. 2. М., 1995. С. 229–230.

<sup>31</sup> Sidgwick H. The Methods of Ethics. P. 81.

ного, не допускал возможности рассматривать в качестве моральной способности чувство – на том основании, что любые чувства, по его убеждению, сами являются фактами психического мира и к восприятию должного не приспособлены.

В качестве фундаментальных моральных понятий, на основе которых конституируется знание морали, интеллектуалисты выделяли моральные понятия правильного и неправильного (*right, wrong*), должного (*ought*). Существенные особенности данных понятий они видели в априорности и аналитической неразложимости. В устах Прайса эта мысль звучала так: «...наши идеи *правильного* и *неправильного* являются простыми идеями и, следовательно, должны быть приписаны некоторой способности *непосредственного* восприятия человеческого духа. Тому, кто сомневается в этом, нужно только попытаться дать им определения, которые представляли бы собой нечто большее, нежели синонимичные выражения»<sup>32</sup>. Аналогично этому высказыванию замечание Сиджвика о простоте ключевых моральных понятий. Так же как и Прайс, он считал любые попытки определения этих понятий обреченными на неудачу. На вопрос о том, «...какое определение можем мы дать “правильному”, “должному” и другим терминам, выражающим то же фундаментальное понятие?», Сиджвик отвечал, что «...понятие, которое обычно содержат эти термины, является слишком элементарным, чтобы допускать какое-либо формальное определение»<sup>33</sup>.

Несостоятельность любых попыток определения фундаментальных моральных понятий правильного и неправильного Прайс видел в том, что во всех этих попытках специфически моральный смысл данных понятий подменяется утилитарным. Пытаются ли определить значение понятий правильного и неправильного через исполнение требований гражданских законов, соблюдение традиций, следование общественному мнению или через подчинение божественной воле, оказывается, что «...слова *правильное* и *справедливое* не стоят за реальными отчетливыми характеристиками действий, а означают просто то, что является предметом *повеления* и *приказа* или способствует личной выгоде, какой бы она ни была: так что любая вещь может быть одновременно и правильной и не-

<sup>32</sup> Sidgwick H. The Methods of Ethics. P. 41.

<sup>33</sup> Ibid. P. 32.

правильной в любых обстоятельствах, поскольку ее могут вменять или запрещать разные законы и воли, и любые самые вредные действия станут справедливыми для совершения любым существом, если из них он сможет извлечь для себя хотя бы наименьшую степень выгоды»<sup>34</sup>.

Единственный путь преодоления всех этих трудностей интеллектуалисты видели в признании первичности понятия правильного по отношению ко всем этим понятиям. Скажем, Прайс считал необходимым в отношении божественной воли признать, что ее награды и наказания не конституируют правильное, а обеспечивают исполнение правильного, «они являются *санкциями* добродетели, а не ее *первопричинами*»<sup>35</sup>. Обязанность подчинения воле Бога в объяснении Прайса не означала ничего иного, кроме того, что «...подчиняться ей *правильно и подобающе*»<sup>36</sup>. При этом именно понятие правильного выражало изначальный стандарт, в соответствии с которым Бог должен осуществлять свою волю, с которым должны соизмеряться все позитивные законы, обычаи, мнения, в согласии с которым должен поступать человек.

Особого внимания заслуживает критика Прайсом попыток прояснить значение фундаментальных моральных понятий в интеллектуалистской этике в версиях У.Уолластона, С.Кларка и Дж. Бэлгая. Его заключение состояло в том, что такие определения понятия правильного, как пригодность действия для совершения; как действие в согласии с природой вещей, в соответствии с истиной, являются «...лишь иными фразами для правильного и неправильного, желательно, чтобы те, кто использует их, уделял бы этому больше внимания и избегал бы двусмысленности и путаницы, возникающих из мнимого отрицания *непосредственного восприятия* морали без всякого обобщения рассуждения и из попыток давать определения словам, которые их не допускают»<sup>37</sup>. Сиджвик высоко ценил последовательность Прайса в отношении представления понятий правильного и неправильного как простых и неделимых идей. Он считал, что Прайс сумел избежать путаницы, которую порождали попытки проведения Кларком и Уолласто-

<sup>34</sup> Price R. A Review of the Principal Questions in Morals. P. 106.

<sup>35</sup> Ibid. P. 108.

<sup>36</sup> Ibid. P. 111.

<sup>37</sup> Ibid. P. 125.

ном акцентированной аналогии между моральными понятиями и математическими или физическими истинами<sup>38</sup>. Четкая и последовательная позиция Прайса в вопросе об аналитической неразложимости фундаментальных моральных понятий и их неопределимости стала основанием для предположения, что именно он первый в истории моральной философии осознал проблему натуралистической ошибки в этике, предвосхитив идеи Дж.Э.Мура<sup>39</sup>. Сам же Мур единственным моральным философом, осознавшим принципиальную недопустимость определения моральных понятий во внеморальных терминах, признавал своего учителя Сиджвика<sup>40</sup>. В современной литературе положение Прайса о простоте фундаментальных моральных понятий было подвергнуто критике. В частности Д.Д.Рафаэл отмечал, что настаивая на положении о простоте моральных понятий, невозможно обосновать их рациональную природу. По его мнению, если бы Прайс показал, что моральные понятия: а) выражают отношения (как понятие правильности, обязанности и заслуги) либо б) являются производными (как понятие доброты), тогда бы он был более убедителен в утверждении о том, что данные понятия могут восприниматься исключительно посредством рациональной способности понимания<sup>41</sup>. Думается, что данная критика не принимает во внимание того существенного факта, что моральная эпистемология интеллектуалистов (в особенности в XVIII в.) была способом выражения определенной концепции морали и оценивать ее вне этой концепции (что нередко происходит) некорректно. Кроме того, положение о разуме как об источнике фундаментальных моральных понятий Прайс обосновывал исходя не из представления о простоте последних, а исходя из представления о морали в единстве определяющих ее своеобразие характеристик – автономности, абсолютности, универсальности и объективности.

Общий смысл утверждений интеллектуалистов о простоте моральных понятий, а также их возражений против редукции значения моральных понятий к неморальным состоял, во-первых, в

<sup>38</sup> *Sidgwick H. Widgery A.G. Outlines of the History of Ethics. P. 224.*

<sup>39</sup> См.: *Sprague E. Price Richard // The Encyclopedia of Philosophy in 8 vol. / Edward P., ed. Vol. 6. L.–N.Y., 1967.*

<sup>40</sup> См.: *Мур Дж.Э. Принципы этики. М., 1999. С. 75.*

<sup>41</sup> См.: *Raphael D.D. Editor's Preface // Price R. A Review of Principal Questions in Morals. P. XX–XXII.*

том, что в результате такой редукции смысл морали размывается и часто становится не просто иным, но противоположным самому ее существу. Или же, во-вторых, попытки определения моральных понятий содержат логический круг, так как неморальным понятиям, посредством которых пытаются определить понятия моральные, имплицитно приписывают моральное значение. Важно подчеркнуть, что интеллектуалисты стремились показать не просто неадекватность конкретных редукционистских трактовок ключевых моральных понятий и содержащих их суждений, а неуместность самой редукционистской стратегии в этике. В данном вопросе их позиция была идентична позиции сентименталистов, однако, с точки зрения интеллектуалистов, признание морального чувства источником моральных идей было проявлением такого же редукционизма, поскольку моральные идеи, по существу, отождествлялись с выражением эмоционального одобрения или неодобрения. Не случайно Сиджвик рассматривал данную трактовку значения моральных идей в ряду попыток вывести их значение из божественных, правовых предписаний, рекомендаций общественного мнения или свести его к характеристике средств для достижения целей<sup>42</sup>.

Формулируя идею об изначальности и элементарности фундаментальных моральных понятий, интеллектуалисты указали на своеобразии самого морального сознания. Речь идет о невозможности редукции моральных представлений к неморальным, их невозможно разделить (моральные понятия элементарны) и свести к не-моральному, но якобы подлинному содержанию – целесообразности, выгоды и т. п.

Положение новоевропейского этического интеллектуализма о неопределимости моральных понятий имело особый смысл в XVIII в., когда мораль только становилась предметом специального теоретического осмысления и одна из главных задач состояла в отделении морали, во-первых, от стихийных факторов поведения (от стремления к удовольствию, от привычек, предрассудков), во-вторых, от культурных факторов (от религии, общественных законов, политики, традиций, воспитания, обучения). Но уже Сиджвик признал неудовлетворительность одного лишь постулирования уникальности морали и пытался раскрыть ее содержание.

<sup>42</sup> См.: *Sidgwick H. The Methods of Ethics*. P. 23–34.

## Моральная интуиция

Положение об изначальности и простоте фундаментальных моральных понятий в интеллектуализме стало основанием для утверждения об интуитивном характере морального познания. В полемике с сентименталистами, отождествлявшими разум с дискурсивным рассудком, Прайс указал на различие двух форм понимания – главной познавательной способности: интуиции и дедукции<sup>43</sup>. Под интуицией он понимал «... обозрение разумом его собственных идей, отношений между ними, его представление о том, что в природе вещей является или не является истинным и ложным, сообразным и несообразным, возможным и невозможным. Ей <...> мы обязаны нашей убежденностью во всех самоочевидных истинах, в наших идеях вообще, в абстрактных свойствах и отношениях вещей, в наших моральных идеях и во всем том, что мы открываем без помощи какого-либо процесса рассуждения»<sup>44</sup>. Согласно Прайсу, интуиция может быть различной по степени ясности: «Иногда она ясная и совершенная, иногда – тусклая и смутная»<sup>45</sup>. Причину тусклости и смутности интуиции Прайс видел в обремененности человеческого сознания предрассудками, навязанными обычаями и воспитанием, в подверженности человека страстям и, наконец, в сложности эмпирического мира, в котором человеку приходится действовать. Отсюда Прайс сделал вывод о необходимости его терминологии, аргументации, или дедукции (*argumentation or deduction*) в познании.

Анализ текста Прайса показывает, что под данными понятиями он подразумевал любое рассуждение вообще, в том числе и индуктивное. Скажем, он писал о необходимости «...привычки анализировать наши мнения и возводить их к элементам и принципам»<sup>46</sup>, которая предотвратит многие ошибки и путаницу в суждениях. Роль рассуждения в моральном познании Прайс усматривал в прояснении смысла понятий, в очищении от внешнего, то есть неморального содержания. При этом он подчеркивал, что хотя самоочевидные идеи и можно сделать яснее посредством рас-

<sup>43</sup> Price R. A Review of the Principal Questions in Morals. P. 18n.

<sup>44</sup> Ibid. P. 97–98.

<sup>45</sup> Ibid. P. 99.

<sup>46</sup> Ibid. P. 100.

суждения, но никогда посредством рассуждения они не могут быть доказаны. Интуиция, по Прайсу, представляла собой высшую ступень познания, его условие, основу любого рассуждения. «Рассуждение, – в духе Декарта писал Прайс, – ... состоит из интуиций..., которые когда ясны и неоспоримы, производят *доказательство* и *достоверность*, когда [неясны и спорны], порождают *мнения* и *вероятность*»<sup>47</sup>. Когда же интуиция совершенна (что при несовершенстве человеческих познавательных способностей бывает крайне редко), она заменяет собой любое рассуждение.

Судя по тексту Прайса, термин «интуиция» он употреблял по меньшей мере в двух значениях. Под интуицией он понимал, во-первых, и главным образом, способ познания самоочевидных, в том числе и моральных идей, во-вторых, – форму знания. В современной литературе именно вторая его интерпретация стала предметом довольно жесткой критики<sup>48</sup>.

<sup>47</sup> Price R. A Review of the Principal Questions in Morals. P. 101.

<sup>48</sup> Д.О.Томас критиковал Прайса за непоследовательность в обосновании положения об интуиции как о форме знания. Он обнаружил противоречие между утверждениями Прайса об интуиции как о форме знания и допущением того, что интуиция может быть смутной или даже ошибочной. По мнению Томаса, если бы Прайс ограничил значение интуиции, определив ее лишь как форму знания, он не должен был допускать возможность ошибочной интуиции. Если бы, напротив, сохранил второе значение данного термина, то ему следовало бы сформулировать критерий достоверности интуиции. Выход из этого противоречия Томас пытался найти в следующей интерпретации концепции Прайса. Он предположил, что Прайс различал два предмета моральной интуиции: основополагающие моральные принципы и способ применения этих принципов в конкретных обстоятельствах. Тогда оказывается, что в то время как ошибки в интуитивном восприятии ключевых моральных принципов невозможны, в интуитивном восприятии способа применения этих принципов они возможны. Однако и такое объяснение, согласно Томасу, не могло спасти интуитивистскую концепцию Прайса от непоследовательности. Ведь Прайс допускал возможность конфликта между самими моральными принципами, а это, как считает Томас, противоречит одному из главных положений Прайса о том, что принципы добродетели являются интуициями необходимой истины (См.: *Thomas D.O. The Honest Mind. The Thought and Work of Richard Price.* Oxford, 1977. P. 63–64). Сиджвик также выдвигал подобный аргумент против догматического интуитивизма и одно из условий рациональности ключевых моральных принципов сформулировал как требование их обоюдной совместности. Однако у Прайса речь шла о возможности конфликта между моральными принципами в конкретных жизненных обстоятельствах, но никак не на уровне идеи морали. А такую возможности признавал и Сиджвик.

Сиджвик же употреблял понятие интуиции исключительно для обозначения одного из способов морального познания. Он подчеркивал, что психологический вопрос о существовании интуитивных суждений следует отделить от собственно этического вопроса об их достоверности: «Первый и второй вопросы иногда смешивают из-за двусмысленности употребления термина “интуиция”, при котором иногда предполагалось, что суждение, или очевидное восприятие, обозначенное так, является *истинным*. В связи с этим я хочу определенно сказать, что, называя любое утверждение в отношении правильности и неправильности действий “интуитивным” в ходе философского анализа, я не намерен предрешать вопрос об их окончательной достоверности. Я только имею в виду, что их истинность с очевидностью познается непосредственно, а не является результатом рассуждения»<sup>49</sup>. Интуицию Сиджвик определял как эквивалент «...непосредственного суждения о том, что должно быть совершено или к чему следует стремиться»<sup>50</sup>.

Предметом особого размышления Сиджвика было соотнесение интуитивного познания с опытным, а также – с дискурсивно-индуктивным. Противопоставление интуитивного познания опытному, апостериорному Сиджвик считал неправомерным, поскольку предметы первого и второго типов познания различны. Посредством интуиции познается *правильность* поведения, или то, что определенный тип поведения *должен* быть осуществлен, в то время как на основе опыта познается то, что определенный вид поведения сопровождается или не сопровождается удовольствиями. Сиджвик утверждал: «Самое большое, что может сказать опыт, состоит в том, что все люди всегда стремятся к удовольствию как к своей высшей цели..., но он не может сказать нам, что всякий должен стремиться к нему. Если последнее высказывание правомерно в отношении как личного, так и общего счастья, тогда то, что оно истинно, должно познаваться непосредственно, и следовательно, мы можем сказать, должно быть моральной интуицией, или, в конечном итоге, быть выведенным из предпосылок, включающих по меньшей мере одну такую моральную интуицию»<sup>51</sup>.

<sup>49</sup> Sidgwick H. The Methods of Ethics. P. 211.

<sup>50</sup> Ibid. P. 97.

<sup>51</sup> Ibid. P. 98.

Интуитивное моральное познание, по Сиджвику, неправомерно противопоставлять и дискурсивно-индуктивному познанию. Для понимания этого утверждения Сиджвика следует принять во внимание его различие единичных, общих и универсальных интуиций. Обыденное моральное мышление, как правило, строится из единичных интуиций, которые являются наименее достоверными. Это те же смутные интуиции, о которых писал Прайс, они нуждаются в прояснении. Так же как и Прайс, Сиджвик считал, что степень достоверности таких интуиций можно повысить, если возвести их к наиболее общим, а затем – к универсальным интуициям ключевых моральных принципов. Именно последние являются достоверными в собственном смысле слова. Индукция же, в представлении Сиджвика, есть ничто иное как процедура восхождения от смутных интуиций к достоверным. Главными чертами моральной индукции в контексте рассуждений Сиджвика, были, с одной стороны, ее рациональный (а не опытный) характер, с другой – то, что она была ограничена сферой морального сознания. Индукция, исходя из рассуждений Сиджвика, представляла собой не столько способ выведения универсальных моральных принципов на основе обобщения конкретных моральных суждений, сколько способ обнаружения уже содержащихся в сознании универсальных принципов. Индукция в данном случае понималась как рефлексия, очищение морального сознания, при котором открываются универсальные, самоочевидные моральные принципы. Это та самая индукция, которую применял Сократ в своих беседах, о ней говорил Платон, используя метафору познания как припоминания, на ее значимости, пусть и второстепенной, по сравнению с непосредственной интуицией, настаивал Прайс.

Понимая интуицию как форму морального познания, интеллектуалисты считали вполне приемлемыми и даже необходимыми все другие формы познания в качестве вспомогательных. Однако в силу существенных особенностей моральные понятия и содержащие их суждения не могли быть познаны никаким иным способом, кроме интеллектуально-интуитивного.

Опираясь на положение об интуитивном характере морального познания, интеллектуалисты объясняли доступность адекватного морального знания каждому человеку, а также моральную вменяемость и личностную ответственность каждого. В данном положе-

нии Прайс отвечал на утверждение сентименталистской этики о невозможности главенства разума в морали, поскольку его процессы «...слишком медленны, слишком заполнены сомнениями и колебаниями, чтобы он мог нам служить во всех чрезвычайных обстоятельствах...»<sup>52</sup>. С точки зрения Хатчесона, далеко не все люди обладают развитыми интеллектуальными способностями, в то время как реальная жизнь свидетельствует о том, что добродетель далеко не всегда производна от интеллектуальной развитости. Согласно же Прайсу, именно в силу простоты и самоочевидности моральных понятий, у всех людей есть «... неоспоримое сознание морали»<sup>53</sup>, каждый человек знает, как поступать в различных ситуациях. Величественные линии и первичные принципы морали так глубоко запечатлены в сердцах людей, что всегда остаются четкими. Уничтожить, стереть их можно лишь ценой разрушения всех интеллектуальных способностей, т. е. ценой разрушения самого человека. Между тем, как отмечал Прайс, «самые развращенные никогда не опускаются так низко, чтобы потерять все моральные различия, все идеи справедливого и несправедливого, чести и бесчестья»<sup>54</sup>.

Интуитивизм, основанный на представлении о непосредственной связи человека с моралью, в интеллектуализме также служил обоснованию моральной автономии личности. Любой обладающий разумом человек способен к непосредственному познанию морали и не нуждается ни в каких посредниках. Для интеллектуалистов XVIII в. чрезвычайно важно было обосновать независимость человека в решении смысложизненных вопросов, с одной стороны, от разного рода авторитетов, от принятых в обществе представлений, от воспитания, с другой – от склонностей. Они стремились утвердить способность человека действовать в соответствии с собственным разумом. Для Сиджвика же как мыслителя XIX в. было также важно продемонстрировать независимость морального субъекта от опеки моралистов-проповедников, навязывающих ему множество не согласованных друг с другом и не обоснованных должным образом моральных правил.

<sup>52</sup> Хатчесон Ф. Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели в двух трактатах. Трактат II: О моральном добре и зле // Хатчесон Ф., Юм Д., Смит А. Эстетика. М., 1973. С. 238.

<sup>53</sup> Price R. A Review of the Principal Questions in Morals. P. 192.

<sup>54</sup> Ibid. P. 173.

\* \* \*

Различные положения новоевропейского интуитивизма как в сентименталистской, так и в интеллектуалистской версиях были подвергнуты довольно серьезной критике<sup>55</sup>. Значительную часть этой критики можно считать справедливой и обоснованной. Однако, критикуя отдельные идеи, часто игнорируют тот факт, что именно в рамках новоевропейского этического интуитивизма впервые в истории философии была предпринята попытка построения философского понятия морали, предполагавшая выявление существенных особенностей морали как целостного феномена. И эту попытку нельзя не признать удавшейся. В интуитивизме же первой половины XX в., **сосредоточенном на анализе логики морального рассуждения или языка морали**, целостное представление о морали оказалось утраченным. В этом и состоит главное отличие интуитивизма начала XX в. от новоевропейского. Наиболее ярким примером в этом отношении является этическая концепция Дж.Э.Мура, в которой три основные части – анализ понятия добра, определение критериев морального поведения и прояснение содержания морального идеала никак не соотносятся друг с другом, по точному выражению А.Макинтайра, логически друг от друга не зависят<sup>56</sup>. Такая логическая независимость собственно интуитивистского содержания в концепциях первой половины XX в. в конечном итоге и породила множество недоумений и упреков в адрес интуитивизма, которые к новоевропейскому этическому интуитивизму не относятся.

### Библиография

1. Мур Дж.Э. Принципы этики. М.: Республика, 1999.
2. Хатчесон Ф. Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели в двух трактатах. Трактат II: О моральном добре и зле // Хатчесон Ф., Юм Д., Смит А. Эстетика. М., 1973. С. 238.

<sup>55</sup> См., напр.: Hudson W.D. Ethical Intuitionism. L.–Melbourne–Toronto–N.Y., 1967. P. 57–60.

<sup>56</sup> См.: MacIntyre A. After Virtue. A Study in Moral Theory. Notre Dame (Indiana), P. 14–16.

3. British Moralists, 1650–1800 / Selby-Biggi M.A., ed. in 2 vol. Vol. I. Oxford: Clarendon Press, 1897.

4. *Dancy J.* Intuitionism // *A Companion to Ethics* / Singer P., ed. Malden–Oxford–Carlton: Blackwell Publishing Ltd., 1993.

5. *Ethical Intuitionism: Reevaluation* / Stratton-Lake Ph., ed. Oxford: Oxford Univ. Press, 2002.

6. *Hudson W.D.* Ethical Intuitionism. L–Melbourne–Toronto–N.-Y., 1967.

7. *MacIntyre A.* After Virtue. A Study in Moral Theory. Notre Dame (Indiana): Univ. of Notre Dame Press.

8. *Price R.* A Review of the Principal Questions in Morals. Oxford: Clarendon Press, 1948.

9. *Raphael D.D.* Sidgwick on Intuitionism // *The Monist: An International Quarterly Journal of General Philosophical Inquiry*. 1974. Vol. 58. № 3. P. 406–407.

10. *Sidgwick H.* The Methods of Ethics. 7<sup>th</sup> ed. Cambridge (Indianapolis): Hacket Publishing Company, 1981.

11. *Sidgwick H. Widgey A.G.* Outlines of the History of Ethics. Boston: Beacon Press, 1960.

12. *Sinott-Armstrong W.* Intuitionism / *Encyclopedia of Ethics* / L.C.Becker, Ch.B.Becker, eds. in 3 vol. V. I. 2<sup>nd</sup> ed. N.Y.: Routledge, 2002.

13. *Thomas D.O.* The Honest Mind. The Thought and Work of Richard Price. Oxford: Clarendon Press, 1977.

14. *Warnock G.J.* Contemporary Moral Philosophy. L–Melbourne–Toronto–N.Y.

*П.А. Гаджикурбанова*

## **Summum bonum в классическом утилитаризме Основные понятия утилитаристской моральной доктрины<sup>1</sup>**

Один из основателей утилитаризма Иеремия Бентам следующим образом определил смысл и фундаментальные принципы разделяемой им моральной философии: «Природа поставила человечество под управление двух верховных властителей, страдания и удовольствия. Им одним предоставлено определять, что мы можем делать, и указывать, что мы должны делать. К их престолу привязаны, с одной стороны, образчик хорошего и дурного и, с другой, цель причин и действий. Они управляют нами во всем, что мы делаем: всякое усилие, которое мы можем сделать, чтобы отвергнуть это подданство, послужит только к тому, чтобы доказать и подтвердить его. На словах человек может претендовать на отрицание их могущества, но в действительности он всегда останется подчинен им. Принцип полезности признает это подчинение и берет его в основание той системы, цель которой возвести здание счастья руками разума и закона»<sup>2</sup>. Эти тезисы Бентама в целом формулируют идеи, лежащие в основании утилитаризма, – моральной доктрины, которая, при своей теоретической неоднозначности, полисемии основополагающих принципов и многообразии исторических версий стала своего рода визитной карточкой англо-американской духовной культуры. Наша задача в том, чтобы очертить основные

<sup>1</sup> Статья подготовлена в рамках исследования, поддержанного РГНФ. Грант № 08-03-00179а.

<sup>2</sup> *Бентам И.* Введение в основание нравственности и законодательства / Пер. предисл., примеч. Б.Г.Капустина. М., 1998. С. 9.

контуры этой моральной философии и провести некоторые параллели с концепциями, которые в обосновании моральной практики в большей или меньшей мере опирались на послылки эвдемонистического характера. В этом смысле особый интерес для нас представляют моральные учения Аристотеля и Эпикура.

Прежде всего для Бентама страдание и удовольствие оказываются критериями различения этических феноменов и конструктивными принципами формирования понятий добра и зла. Очевидно, что в этом смысле программа утилитаристской моральной философии в существенной мере вписывается в рамки натуралистической традиции в этике<sup>3</sup>. В органической жизни страдание и удовольствие (наслаждение) выступают как первичные психофизиологические реакции живого организма на внешние воздействия, они становятся знаками различия благоприятных (удовольствие) и неблагоприятных (страдание) факторов среды. В натуралистической этике оппозиция этих аффектов рассматривается и как критерий для моральной квалификации многообразного жизненного пространства. Действительно, в определенном отношении оба эти переживания наделены «натуральной», эволюционно сложившейся семантикой: в самом общем виде она выражает различение факторов, способствующих или препятствующих самосохранению организма – чувством удовольствия (наслаждения) обозначаются феномены, благоприятствующие ему, и, наоборот, страдание обозначает присутствие всего того, что может организму повредить. В этом смысле можно говорить о том, что мораль составляет часть психологии или антропологии. Как пишет Дж. Милль, «человеческая природа так устроена, что человек ничего иного не желает, как только того, что или само составляет часть счастья, или есть средство к счастью»<sup>4</sup>. В то же время даже непосредственный опыт показывает, что свидетельства чувств далеко не всегда обладают предметной определенностью, ценностным различием и достоверностью. Как мы увидим, сами основатели утилитаристской доктрины осознавали неоднозначность чувственных аффектов как

<sup>3</sup> Об этом говорит Кант в своей критике различных версий этического натурализма, осуществленной им в «Критике практического разума»; Джордж Мур в «Принципах этики» также обнаруживает в утилитаристской концепции характерные признаки натуралистического подхода к моральным феноменам.

<sup>4</sup> Милль Дж. С. Утилитаризм. О свободе / Пер. с англ. А. Н. Неведомского. СПб., 1900. С. 149.

таковых, и это заставляло их осуществлять качественное различение удовольствий, что создавало внутри их концепции дополнительные сложности.

Понятия удовольствия и страдания, с точки зрения Бентама, объединяются понятием «полезности» (utility). Причем, как поясняет Бентам, принцип полезности следует понимать как «принцип величайшего возможного счастья или благоденствия (greatest happiness or greatest felicity principle)», который «полагает величайшее счастье всех тех, о чьем интересе идет дело, истинной и должной целью человеческого действия, целью, единственно истинной и должной и во всех отношениях желательной»<sup>5</sup>. Это разъяснение особенно важно, поскольку связь между идеями счастья и удовольствия, с одной стороны, и идеей пользы с другой, может показаться недостаточно очевидной. Как замечает Бентам, слово «полезность» не так ясно указывает на идеи удовольствия и страдания, как слова «счастье» и «благоденствие», а также не позволяет проводить количественную оценку интересов, и определять меру правильного и неправильного. Тем не менее он и в дальнейшем опирается на принцип полезности, определяя его как «принцип, который одобряет или не одобряет какое бы то ни было действие, смотря по тому, имеет ли оно (как нам кажется) стремление увеличить или уменьшить счастье той стороны, об интересе которой идет дело, или, говоря то же самое другими словами, содействовать или препятствовать этому счастью»<sup>6</sup>. Полезно все то, что способно приносить благодеяние, выгоду, удовольствие, добро или счастье, и предупреждать вред, страдание, зло или несчастье. Регулятивным понятием в этом определении оказывается понятие счастья, которое однозначно связывается с возрастанием удовольствия. В соответствии с натуралистической установкой своей доктрины он объявляет, что известная вещь может содействовать интересу или быть в интересах отдельного лица тогда, когда она стремится увеличить целую сумму его удовольствий или, что одно и то же, уменьшить целую сумму его страданий. Здесь же Бентам формулирует и своеобразное кредо утилитаризма, связывая его с социальными задачами: «принцип полезности утверждает в качестве единственно правильной и справедливой цели правительства наибольшее счастье наибольшего числа людей»<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> Бентам И. Введение в основание нравственности и законодательства. С. 9.

<sup>6</sup> Там же. С. 10.

<sup>7</sup> Там же. С. 14.

Джон Стюарт Милль в своем программном произведении «Утилитаризм» также связывает пользу с удовольствием и с отсутствием страдания. Кроме того, полезное для него становится обозначением приятного и прекрасного. Такое представление он приписывает всей утилитаристской традиции, включающей, по его мнению, философов от Эпикура до Бентама. Под счастьем он понимает удовольствие и отсутствие страдания, под несчастьем – страдание и отсутствие удовольствий. Характерно, что удовольствие и отсутствие страдания, составляющее счастье, определяются Миллем как цели моральной деятельности (они желательны сами по себе). Все иные, достаточно многообразные компоненты моральной жизни являются средством для достижения удовольствия и устранения страдания. Как пишет Милль, «нравственность может быть определена следующим образом: такие правила для руководства человеку в его поступках, через соблюдение которых доставляется всему человечеству существование наивозможно свободное от страданий в наивозможно богатое наслаждениями»<sup>8</sup>.

Однако в решении кардинального, «вечного» вопроса моральной философии – вопроса о соотношении добродетели и счастья, позиция Милля уже не так однозначна. С одной стороны, он, следуя доктринальным положениям утилитаризма, утверждает, что «добродетель в сущности не есть цель, а только средство для достижения цели, и что если бы она не была средством, а сама составляла бы цель, то и не была бы благом». С другой стороны, он допускает, что добродетель может быть желаемая бескорыстно, ради самой себя; она даже может стать желательной сама по себе, но единственно потому, что она составляет *средство* для достижения иной цели, более того, она может стать *частью* этой цели: «Утилитаристская доктрина признает, что хотя добродетель по существу и по происхождению своему не есть часть конечной цели, но может сделаться этой частью, что для тех, кто ее бескорыстно любит, она и есть часть цели, – она любима и желаемая ими не как средство к достижению счастья, но как часть самого счастья»<sup>9</sup>. Правда, следует заметить, что сам Милль не определяет в этом контексте смысл термина «добродетель», видимо, предполагая, что общеупотребительность и традиционность этого понятия не

<sup>8</sup> Милль Дж.С. Утилитаризм. О свободе. С. 107.

<sup>9</sup> Там же. С. 146.

требуют дополнительных разъяснений – достаточно того, что оно выступает как оппозиция утилитаристскому понятию «счастья». Мы можем предположить, что традиционное понятие добродетели в понимании Милля включает в себе некую форму мотивации (побудительный мотив, интерес) морального действия, лишенного гедонистических качеств. С его точки зрения, добродетель может и должна сама по себе нравиться моральному субъекту и кроме того, добродетельное действие должно вызывать наслаждение: «Человек не имеет ни малейшего побуждения, ни малейшего желания быть добродетельным ради того только, чтобы быть добродетельным: добродетель возбуждает его желание только потому, что составляет средство получить наслаждение и, в особенности, устранить страдание, и единственно вследствие своего значения, как средства к достижению счастья, может она стать для человека сама благом, и даже наиболее желательным, чем какое-либо другое благо»<sup>10</sup>. Тожество добродетели со счастьем (высшим наслаждением) также составляет отличительный признак эвдемонизма Аристотеля.

Доказательная база утилитаристского принципа опирается на данные непосредственного опыта. По словам Милля, факт видности или слышимости какого-либо предмета доказывается только тем, что его все видят и слышат: такова доказательность всякого опытного знания. Точно так же мы не можем представить никакого другого свидетельства, что какой-то предмет желателен (*desirable*), кроме того, что его все желают. Если бы жизнь действительно не имела той цели, которую признает за ней утилитаристская доктрина, то и не было бы никакой возможности убедить кого-нибудь в том, что такова действительно цель жизни. Каждый человек желает счастья, насколько считает его для себя достижимым. Следовательно, этот факт составляет, по Миллю, полное доказательство того, что счастье есть одна из целей человеческих поступков, а, стало быть, и один из критериев нравственности<sup>11</sup>. Строгость или доказательность такого рассуждения Милля, а также соответствие его определенным императивам традиционной морали оказались неубедительными для многих оппонентов утилитаризма как в прошлом, так и в настоящем.

<sup>10</sup> Милль Дж.С. Утилитаризм. О свободе. С. 148.

<sup>11</sup> Там же. С. 145.

По мнению современного исследователя утилитаризма Джеффри Скара, эта посылка Милля логически некорректна: в то время как доказательством видимости или слышимости какого-либо феномена является тот факт, что люди его видят или слышат, его желательность не может быть доказана на основании того, что кто-то его желает. Ведь «быть желательным» (*desirable*) еще не означает «обладать свойством быть желательным» (*able to be desired*), а скорее – «достойное быть желательным» (*worthy to be desired*). Счастье может быть желаемо всеми или многими людьми, но из этого не следует, что они *должны* его желать (*ought to want*). Может быть, им следовало бы, скорее, желать исполнить свой долг или подчиниться воле Творца<sup>12</sup>. Со своей стороны, отметим, что данный упрек является своего рода модификацией известного тезиса Д.Юма о некорректности перехода от суждений со связкой «есть» к суждениям со связкой «должен». Очевидно, в данном случае Милль руководствуется индуктивным методом и прибегает к свидетельствам непосредственного опыта, которые подтверждают, что в повседневной практике и в большинстве случаев нормальному человеческому субъекту естественным образом присуще желание счастья, т. е. стремление получить удовольствие и избежать страданий. Милль в данном случае не говорит, из какого рода удовольствий (наслаждений) складывается его понимание счастья – это, как мы увидим, составляет особый предмет его рассуждений.

Автор приведенного исследования и далее возражает Миллю, частично повторяя некоторые мысли Дж. Мура: «Натуралистическая теория ценностей не допускает мысли о том, что вещи, составляющие естественный предмет желания у хорошо информированных людей, могут, тем не менее, оказаться ничего не стоящими. Как известно, мы можем иметь дело с ложными стремлениями, ориентированными на то, что в действительности вредно для нас... Такого рода заблуждения в общем поддаются исправлению. Но обычно трудно поверить, что всеобщее желание счастья может в такой же мере строиться на незнании того, что оно не обладает реальным содержанием. Если все люди в общем желают счастья, то мы с трудом можем допустить, что предмет их желания может, тем не менее, оказаться для них губительным»<sup>13</sup>. Дж. Скар также

<sup>12</sup> Scarre G. *Utilitarianism*. L., 1996. P. 234.

<sup>13</sup> Ibid.

указывает на несколько противоречивый характер теории ценностей Милля. Милль кладет в основу морали и делает критерием различения добра и зла феномен удовольствия (и отсутствие страдания), тем самым само по себе ценностное содержание удовольствия оказывается морально неразличимым, поскольку сам феномен удовольствия, будучи моделирующим принципом нравственной жизни, выступает как мера различения полезного и вредного. Поэтому требование разделения целей, движущих людьми, на достойные их стремлений (благие, полезные) и недостойные (вредоносные, бесполезные), предполагающее знание об их ценностном (истинностном) значении, должно опираться на критерии, отличные от удовольствия.

На рубеже веков Дж. Мур осуществил концептуальный поворот, который был инициирован Дж. Миллем и Г. Сиджвиком, ставший одним из отличительных признаков современного утилитаризма. Дж. Мур заменил понятие пользы, являвшееся высшим принципом утилитаристской этики, понятием блага и заместил выражение «наибольшее счастье для наибольшего числа людей» другим – «максимальная совокупность благ (maximum net sum)». **Это дало новый толчок развитию теории: если принципы субъективного счастья перестали служить единственным источником моральных ценностей, многие иные моральные сущности, уже объективного характера, такие как справедливость, добродетель, и социальный порядок могли стать более предпочтительными для морального выбора<sup>14</sup>.** Объективность этих оснований моральной жизни привела многих исследователей к мысли о том, что они могли бы служить более «точными» и научнообразными инструментами осуществления значимых социально-политических проектов.

Важнейшим мотивом утилитаристской этики, отличающим ее от иных гедонистических моральных концепций, в частности, от эпикуреизма, была социальная значимость предлагаемых ею моральных императивов. Высшей целью нравственной деятельности была объявлена не личная польза субъекта моральной жизни (эгоистический интерес), а общественная польза: «Под полезностью понимается то свойство предмета, по которому он имеет стремление приносить благодеяние, выгоду, удовольствие, добро или счастье

<sup>14</sup> Häyry M. Liberal Utilitarianism and Applied Ethics. N. Y., 1994. P. 50–52.

(все это в настоящем случае сводится к одному), предупреждать вред, страдание, зло или несчастье той стороны, об интересе которой идет речь: если эта сторона есть целое общество, то счастье общества; если это отдельное лицо, то счастье этого отдельного лица»<sup>15</sup>. Но как интерес отдельного лица соотносится с общественной пользой? Бентам просто решает эту проблему: интерес общества есть сумма интересов отдельных составляющих его членов. У Бентама это нравственное требование обретает политическое измерение: «Известная мера правительства (это только особенный род действия, совершаемого частным лицом или лицами) может быть названа сообразной с принципом полезности или внушенной этим принципом, когда таким же образом стремление этой меры увеличить счастье общества бывает больше, чем ее стремление уменьшить это счастье»<sup>16</sup>. Характерно, что фундаментальный принцип утилитаристской этики – принцип «наибольшего счастья наибольшего числа людей», – рассматривается Бентамом прежде всего как элемент политической программы морально ответственного правительства. Впрочем, взгляд на мораль как составную часть политики (именно в ее прагматическом, т. е. утилитарном аспекте) не является открытием Бентама – как известно, это прямо утверждается в «Никомаховой этике» Аристотеля. Но, в отличие от Аристотеля, Бентам в списке своих приоритетов на первое место ставит все же интересы отдельного лица: «Напрасно толковать об интересе общества, не понимая, что такое интерес отдельного лица. Известная вещь может содействовать интересу или быть в интересах отдельного лица тогда, когда она стремится увеличить целую сумму его удовольствий или, что одно и то же, уменьшить целую сумму его страданий»<sup>17</sup>. Здесь, возможно, сказываются либералистские симпатии Бентама.

Еще более выразительно о социальном назначении моральной философии утилитаризма говорит Милль: «одним словом, утилитаристский принцип требует, чтоб каждый индивидуум был доведен до сознания, что его собственное счастье для него невозможно, если его поступки будут противоречить общему счастью, – он требует, чтоб стремление к общему счастью сделалось обычным

<sup>15</sup> Бентам И. Введение в основание нравственности и законодательства. С. 10.

<sup>16</sup> Там же. С. 11.

<sup>17</sup> Там же.

мотивом поступков каждого индивидуума»<sup>18</sup>. Милль вслед за Бентамом рассматривает соотношение частного и общего (общественного) интереса или пользы с позиций индуктивной логики: «утилитаристский принцип ставит для человека целью не личное его величайшее счастье, а величайшую сумму общего счастья всех»<sup>19</sup>; «большая часть хороших поступков совершается нами вовсе не из стремления к мировой пользе, а просто из стремления к индивидуальным пользам, из которых и складывается мировое благо»<sup>20</sup>. Дж. Скар в своей книге приводит ссылку на одно из писем Милля, в котором тот вполне определенно выражает свою убежденность в том, что «если счастье является благом для субъекта А, подобно тому как является благом счастье для субъектов В, С и других, то и сумма всех этих благ должна рассматриваться как благо»<sup>21</sup>. Милль предполагает, что общее благо (благо в утилитаристском смысле) является целью разумных стремлений каждого индивидуума. Милль доказывает, а фактически декларирует это, прибегая к примеру сложения благ отдельных личностей, из простой суммы которых, по его мнению и мнению Бентама, вырастает общее благо, которое оказывается столь же желательным для каждого из них, как и его собственное.

Однако Милль не достигает своей цели, ведь если счастье каждого индивидуума является благом для него одного, счастье всех окажется, в определенном смысле, благом для всех, но это не то же самое, что сказать, будто общее счастье является благом для каждого из них. В этом случае мы имеем дело с системными свойствами в их соотношении со свойствами, присущими каждому отдельному элементу системы: общее не представляет собой суммы элементов. Можно вспомнить о проведенном еще Руссо различении между волей народа как совокупности индивидуумов и народной волей. Если подходить к данному вопросу с точки зрения принципа пользы, то несложно вообразить себе вполне реальную ситуацию, когда общая польза (на языке утилитаризма – общее удовольствие или наслаждение) может не совпадать с пользой, т. е. с удовольствием какого-либо отдельного лица, входящего в общий список.

<sup>18</sup> Милль Дж. С. Утилитаризм. С. 115.

<sup>19</sup> Там же. С. 106.

<sup>20</sup> Там же. С. 117.

<sup>21</sup> Scarre G. Utilitarianism. P. 234.

При этом в своей классификации благ Милль признает в человеке способность жертвовать величайшим своим личным счастьем для счастья других, но целесообразность этой жертвы признается им только при условии, что она может привести к увеличению суммы общего счастья (даже в арифметическом смысле) и счастья каждого из членов общества. Это, очевидно, должна быть полезная жертва – самоценность какого-либо акта самопожертвования Милль отвергает. С его точки зрения, развитие человечества сопровождается нравственным прогрессом, по завершении его состояние рода человеческого приблизится к идеалу, образ которого кажется заимствованным Миллем из христианской эсхатологии: «С каждым шагом на пути умственного прогресса постоянно усиливаются те влияния, которые по самой природе своей тяготеют возбудить в каждом индивидууме чувства единения с другими людьми, и чувство это может развиваться до такого совершенства, что для человека сделается невозможным не только желание, но даже и самая мысль о таком личном благе, которое бы в то же время не было и благом всех»<sup>22</sup>. И здесь в утилитаристской доктрине вновь появляются элементы натурализма: на высшем уровне развития нравственной природы индивидуума в предельной точке истории альтруистическая мотивированность его поведения из разумного акта превращается в «естественное чувство», которое «представляется их уму не как предубеждение, навязанное воспитанием, не как закон, деспотически наложенный на них общественной властью, но как некая их принадлежность, без которой им тяжело было бы жить»<sup>23</sup>.

Один из современных исследователей утилитаризма выдвигает гипотезу, согласно которой доктрина Бентама чисто теоретически могла бы допустить возможность достижения человеческого счастья путем применения принудительных законов тоталитарного общества и чистки мозгов<sup>24</sup>. В этом случае антиутопия Олдоса Хаксли, где люди привыкли к суггестивному принудительному воздействию невидимой власти на их умы, вполне соответствовала бы утилитаристскому социальному идеалу (мы можем вспомнить и более позднее изобретение такого же рода – *experience machine*

<sup>22</sup> Милль Дж. С. Утилитаризм. С. 139.

<sup>23</sup> Там же. С. 141.

<sup>24</sup> Häyry M. Liberal Utilitarianism and Applied Ethics. P. 43.

Роберта Нозика). Этого нельзя сказать о Милле, который, по мнению автора этой гипотезы, отличался от Бентама тем, что различал наслаждения по их качеству, поэтому восстанавливающие игры в духе Хаксли не пришлись бы ему по душе, поскольку они соответствовали бы наслаждениям «низкого» рода и не способствовали бы развитию «высших» потребностей человека. Наиболее предпочтительной формой социального устройства для Милля была такая организация общества, при которой «благородные» наслаждения могли бы стать доступными для максимально большего числа его обитателей. С точки зрения Милля, в идеальном обществе не допускается произвольное вмешательство в человеческую жизнь, единственной функцией закона является предотвращение конфликтов между индивидуумами. Он допускал, что и принудительный общественный порядок может временами порождать исключительные и благородные личности. Но, тем не менее, моральное и интеллектуальное развитие рядовых членов общества, которое для него было более важным, невозможно без свободы в личных делах, они не могут быть принуждаемы даже при испытании благородных удовольствий, сохраняя автономию личности и право на самоопределение.

В утилитаристской этике проблема качественной дифференциации наслаждений приобретает принципиальное значение в аспекте соотношения общего интереса с частным. Увеличение счастья (наслаждения) составляет по утилитаристской этике единственную цель добродетели. Критерий интенсивности наслаждений, будучи их количественным признаком, выходит за пределы моральной квалификации человеческих ощущений, а в таком случае вопрос о том, «добрыми» или «злыми» чувствами обуреваем моральный субъект, теряет свое значение. Наслаждение становится морально безразличным. В практическом приложении эта первичная оппозиция утилитаристов выступает как противоположность социально полезного и социально вредного, а абстрактная дихотомия этических понятий обретает практический, приоритетный для утилитаризма смысл. В таком случае наслаждения, составляющие цель стремлений отдельного субъекта, не могут оставаться качественно неразличимыми, и нравственному человеку должно относиться к ним избирательно: «чтоб его поступки совершенно удовлетворяли требованиям добродетели, он необходимо обязан

восходить в своем сознании выше окружающих его интересов только в той степени, в какой это нужно для того, чтоб убедиться, что польза, делаемая им для его окружающих, не нарушает ничьих прав, т. е. ничьих основательных и законных ожиданий»<sup>25</sup>.

Социальная прагматика является фундаментальным мотивом, первичной движущей силой утилитаристской этики. В соответствии с ней выстраивается и иерархия ценностных различий утилитаризма – моральную санкцию получает только то, что может выступать как полезное обществу. Форма всеобщности морального закона прямо спроецирована на социальное пространство, в пределах которого и осуществляется верификация моральных императивов: «Конечно, каждый человек должен сознавать себя обязанным воздерживаться от тех поступков, которые запрещаются нравственностью, хотя бы даже эти поступки в каком-нибудь частном случае и оказывались полезными для достижения его совершенно законных стремлений; его обязывают к этому требования общего блага»<sup>26</sup>. В этом контексте моральное учение Милля оказывается неоднозначным. С одной стороны, он настаивает на том, что в утилитаристских моральных калькуляциях должны учитываться качественные различия между разными типами наслаждений. С другой стороны, он также подчеркивает, что в действительности лучшим средством внесения качественного различия в такого рода расчеты является исключение из сферы законодательства и социальной политики форм поведения, связанных с эгоистическими интересами<sup>27</sup>.

### Качество и количество удовольствий

Проблема различения количественных и качественных параметров принципа удовольствия является фундаментальной проблемой утилитаристской этики<sup>28</sup>. Его значимость красноречиво

<sup>25</sup> Милль Дж.С. Утилитаризм. С. 118.

<sup>26</sup> Там же.

<sup>27</sup> Нэйру М. Liberal Utilitarianism and Applied Ethics. P. 43.

<sup>28</sup> Проблематика различения качественных и количественных градаций человеческих ощущений не является изобретением утилитаризма, а известна еще в эпикурейской традиции. Своеобразная форма ее истолкования представлена в трактате Цицерона «О пределах добра и зла» (I 11, 38; II 3, 10): речь идет не о различении одного типа удовольствий по интенсивности их проявления, а об их вариативности.

выражена в известном высказывании Милля, ставшим крылатым выражением: «Лучше быть недовольным человеком, чем довольною свиньей, – недовольным Сократом, чем довольным дураком»<sup>29</sup>. Определение высшего критерия моральной жизни через понятие гедонистического характера (удовольствие) и, в свою очередь, непроизвольное тяготение теоретиков утилитаризма к экстенсивным параметрам полезности (для Бентама польза включает в себе стремление увеличить или уменьшить счастье той стороны, об интересе которой идет речь) способствовало формированию представления об утилитаризме как моральной доктрине, однозначно ориентированной на количественный анализ моральных феноменов и безразличной к их качественной дифференциации.

Одним из устойчивых стереотипов при изложении основоположений утилитаристской моральной доктрины является тезис о том, что в то время как Бентама интересовал исключительно количественный аспект принципа удовольствия, Милль, в отличие от него, сделал попытку выделить качественные параметры понятия наслаждения. И хотя такое представление об утилитаризме разделяется целым рядом современных исследователей, оно все же кажется чересчур категоричным<sup>30</sup>. Как полагал Бентам, на первый взгляд все удовольствия и страдания, несмотря на их различие и типы, сами по себе являются равноценными. Он выделял четыре основных источника возникновения феноменов удовлетворения или неудовлетворения, определяя их как четыре «санкции» – физические, политические, моральные и религиозные. Бентам настаивает на том, что ощущения удовольствия и страдания различаются между собой не по их роду, а только по обстоятельствам их происхождения. Таким образом, в своей

<sup>29</sup> Милль Дж.С. Утилитаризм. С. 103. Типология основных позиций, представленных в современной комментаторской литературе, по проблеме соотношения количественных и качественных критериев оценки удовольствий в этике Милля, содержится в статье: *Donner W. Mill's utilitarianism // The Cambridge Companion to Mill. Cambridge, 2006. P. 255–292.*

<sup>30</sup> Убедительные свидетельства усилий самого Бентама дифференцировать и даже систематизировать различные, в том числе и качественные измерения удовольствий, построить их своеобразную типологию со ссылкой на основной труд Бентама приводятся в книге: *Rosen F. Classical Utilitarianism from Hume to Mill. L., 2003. P. 56–57, 176.* Противоположная позиция представлена, например, в работе: *Nussbaum M.C. Mill between Aristotle & Bentham // Daedalus. 2004. March 22.*

этической системе, формулируя ценностные суждения, Бентам не оставлял места для качественного различения между типами ощущений. В количественном анализе ощущений удовольствий и страданий он выделял четыре основных аспекта их различения – по интенсивности, длительности, достоверности/недостоверности, приближенности/удаленности, и еще два дополнительных. Мы не можем однозначно судить о том, являлась ли эта схематика ощущений для Бентама реальной моделью классификации моральных феноменов или же она просто служила ему в качестве некоего оперативного инструментария. От понимания этого зависят и наши возможности в оценке его теории.

В V главе «Введения в основание нравственности и законодательства» Бентам перечисляет 14 видов наслаждений и двенадцать видов страданий, он составляет типологию разнообразных *качественных различий* в пределах каждого из этих оппозиционных друг другу видов ощущений, опираясь на данные опыта и дедуктивные выводы (очевидно, что наслаждения от приятных воспоминаний отличны от наслаждений физической силой или сноровкой). Правда, здесь Бентам замечает, что вряд ли нам удастся сравнить между собой степень удовольствий, существующую в пределах наслаждений одного рода, если соотносить их с иного рода удовольствиями, разве что в субъективном предпочтении одного другому.

В одной из своих самых острых сентенций Бентам достаточно определенно формулирует свое понимание сущности рассматриваемой нами проблемы: удовольствие, доставляемое игрой в кнопки, можно считать равноценным наслаждению изобразительными искусствами и поэзией, если же игра в кнопки доставляет больше наслаждения, то она более ценна, чем они. Играть в кнопки может каждый, а поэзия и музыка – удел немногих<sup>31</sup>. Следует обратить внимание на то, что в этом выразительном отрывке Бентам не утверждает отсутствие качественных различий между видами удовольствия, а говорит об их сравнительной *ценности*. Иные тексты Бентама свидетельствуют о том, что степень возрастания или уменьшения удовольствий не может быть исчислена с какой-либо достоверностью, а является мерой интенсивности их субъективного восприятия, определяемой внутренним расположением отдельного лица.

<sup>31</sup> Rosen F. Classical Utilitarianism from Hume to Mill. P. 175.

Слова Милля в «Утилитаризме» о том, что некоторые разновидности удовольствия более привлекательны, чем другие в целом не противоречат идеям Бентама. В то же время следующий отрывок из «Введения в основание нравственности и законодательства», где Бентам использует понятие «гнуснейшее удовольствие», позволяет предположить, что английский моралист не сомневался в существовании шкалы удовольствий, определяемой не интенсивностью ощущений (логика количества), а их качественным содержанием – в современных дискуссиях по проблемам утилитаристской этики тема статуса «злых наслаждений» является одной из самых острых. Здесь Бентам даже готов признать некоторую правоту принципа аскетизма – он утверждает, что только на основании принципа аскетизма, а не принципа полезности «могло бы быть осуждено гнуснейшее удовольствие, извлекаемое самым низким злодеем из своего преступления, если бы оно стояло одно. Но дело в том, что оно никогда не стоит одно, но необходимо сопровождается таким количеством страдания (или, что одно и то же, таким шансом на известное количество страдания), что в сравнении с ним удовольствие превращается в ничто»<sup>32</sup>. Тем самым, говорить о том, что Бентам вовсе не принимает во внимание качественные характеристики удовольствий, неправомерно. При этом очевидно, что в данном примере негативная качественная характеристика удовольствия сопровождается и подчиняется количественным параметрам (возрастание количества страдания).

Джордж Милль в зрелый период своего творчества однозначно настаивал на том, что интеллектуальные и моральные удовольствия в большей мере способствуют нашему счастью, чем сами по себе физические наслаждения. Ссылаясь на опыт такого рода различий в эпикурейской моральной доктрине, Милль добавляет, что превосходство разумных наслаждений над телесными состоит не только в простом наборе таких «косвенных признаков», как их длительность, надежность, о чем говорили эпикурейцы. С точки зрения Милля, более высокие удовольствия обладают еще и некоторыми неутилитарными качествами, которых нет у низших: «утилитарианские писатели основывали превосходство умственных наслаждений перед чувственными главным образом на том, что первые прочнее, надежнее, дешевле, нежели послед-

<sup>32</sup> Бентам И. Введение в основание нравственности и законодательства. С. 18.

ние, т. е. не на внутреннем их достоинстве, а на преимуществах совершенно внешних; но хотя они с этой точки зрения вполне доказали справедливость своего учения, тем не менее я охотно соглашаюсь, что, для предпочтения умственных наслаждений чувственным, они могли бы взять и другое основание, которое считается более возвышенным..., по моему мнению, совершенно нелепым представляется утверждение, что удовольствия должны быть оцениваемы исключительно только по их количеству, тогда как при оценке всякого другого предмета мы принимаем во внимание и количество, и качество»<sup>33</sup>.

Приоритет благородных удовольствий над низкими выражается Миллем еще более радикально: если люди, вполне испытавшие два каких-либо удовольствия, отдадут одному из них столь большое предпочтение, хотя и знают, что достижение его сопряжено с гораздо большими неприятностями, чем достижение другого, но все-таки предпочитают его даже и тогда, когда другое представляется им в самом большем количестве, в каком только возможно, то мы имеем полное основание заключить, что предпочитаемое удовольствие имеет перед другим столь значительное качественное превосходство, что количественное между ними отношение теряет при этом почти всякое значение<sup>34</sup>. Этот вывод был сделан им в его главном труде «Утилитаризм», в то же время и в своем раннем творчестве Милль не разделял свойственной Бентаму убежденности в том, что все виды человеческих совершенств тождественны степени реализации в них тех или иных наслаждений<sup>35</sup>. Как писал в 1830 г. Милль, принципиальной ошибкой Бентама было не то, что он недооценивал разнообразие и спецификацию наслаждений, но мысль о том, что наслаждения являются единственной достойной целью человеческой деятельности. К числу таких целей могут относиться «духовное совершенство» и самоуважение, а также тяготение к таким внешним реальностям, как красота, порядок и истина. По его словам, духовное совершенство или любовь к красоте могут приносить удовольствие, но оно не является побудительным мотивом, заставляющим нас стремиться к ним как к цели: они должны прежде всего рассматриваться как самостоятельные, ав-

<sup>33</sup> Милль Дж. С. Утилитаризм. С. 100–101.

<sup>34</sup> Там же. С. 102.

<sup>35</sup> Scarre G. Utilitarianism. P. 93.

тономные и достойные высокой оценки компоненты человеческой жизни, к которым мы стремимся еще до того, как получаем от них наслаждение. Интересно, что в более ранних трудах Милля фигурирует и понятие «благородство характера», но в своем основном произведении «Утилитаризм» Милль задается вопросом о том, всегда ли благородный характер счастлив исключительно в силу своего благородства, а не от наслаждения им.

Однозначная приверженность Милля гедонистическим принципам Бентама вовсе не дезавуирует его более ранней позиции в решении моральных проблем. Возможно, именно пристальный интерес Милля к качественной стороне наслаждений и более фундаментальная, чем у Бентама разработка этой моральной проблемы в его доктрине позволила ему синтезировать автономию объективных ценностей человеческой жизни негедонистического характера с убежденностью в том, что только удовольствие может служить высшей целью человеческой деятельности.

### Библиография

1. *Бентам И.* Введение в основание нравственности и законодательства / Пер. предисл., примеч. Б.Г.Капустина. М., 1998.
2. *Милль Дж.С.* Утилитарианизм. О свободе / Пер. с англ. А.Н.Неведомского. 3-е русское издание. СПб.: Изд. книгопродавца И.П.Перевозникова. 1900.
3. *Donner W.* Mill's utilitarianism // The Cambridge Companion to Mill. Cambridge, 2006.
4. *Häyry M.* Liberal Utilitarianism and Applied Ethics. N.Y., 1994.  
*Nussbaum M.* Mill between Aristotle & Bentham // Daedalus. 2004. March 22.
5. *Rosen F.* Classical Utilitarianism from Hume to Mill. L., 2003.
6. *Scarre G.* Utilitarianism. L., 1996. P. 234.

*Т.А. Кузьмина*

## **Мораль как страсть существования (Сёрен Кьеркегор)**

Кьеркегоровский термин «экзистенция» (существование) дал название новому направлению европейской философии – экзистенциализму. Термин этот применялся и ранее, хотя и был, если можно так выразиться, периферийным, фиксирующим чаще всего простое наличие того или иного предмета. С точки зрения современной Кьеркегору философии (а это была по преимуществу гегелевская, определявшая, и довольно долго, лицо философии как таковой), наличное существование, или непосредственное, есть нечто преходящее и несущественное, что философия должна как можно скорее преодолеть, «снять» и, переплавив его с помощью рефлексии, представить как продукт сознания, мысли, доведя до статуса понятия или идеи.

Основная претензия, которую предъявляет Кьеркегор к такой философии, состояла в том, что она совершенно игнорировала конкретного человека, живущего и действующего здесь и сейчас. Философия слишком легко и слишком быстро (что не могло не привести в итоге к существенным абберациям) переходила от конкретной действительности к общему, где оказывались неважными как отдельный человек, так и все реальные противоречия жизни, ибо все это, в конечном счете, должно быть преодолено, «снято» в некотором высшем синтезе, представленном как результат мышления. Само продвижение к общему (идее, абсолютному знанию) мыслилось как объективно-необходимое. Мышление в таком случае представало неким безличным процессом, в котором отдельному человеку не было места, оно как бы в нем совсем и не нужда-

лось, ибо совершалось по необходимым законам логики. В самом деле, человек, если вспомнить Гегеля, вовлечен во всемирно-исторический процесс «хитростью» объективного разума, который и заставляет отдельного человека осуществлять свои цели.

Философии, стало быть, нет дела до человеческих деяний, а сама она, по остроумному замечанию Кьеркегора, является мышлением без мыслителя<sup>1</sup>. Действительно, ведь мыслит не общее (будь то понятие, трансцендентальное сознание, объективный разум и т. п.), не абстрактное существо, а конкретный человек. А что, если задержаться на этом моменте – на конкретном человеке, на самом факте его существования и посмотреть, **что значит существовать**, причем существовать здесь и сейчас, когда индивид еще не прошел все необходимые, начертанные объективной логикой этапы продвижения к абсолютной идее. К тому же неизвестно, возможно ли действительное постижение и достижение этой идеи, не говоря уже о том, что не ясно, какое состояние мира последует после такого события (позднее многие критики справедливо расценили это как волонтаристское закрытие истории). Но даже если и допустить возможность достижения в будущем абсолютного знания, то все же остается открытым вопрос (и это возражение для Кьеркегора очень важно) – как же жить сейчас, когда все жизненные коллизии налицо и реальные противоречия еще не сняты. Но вот в чем уверен Кьеркегор, так это в том, что претензия философии (объявившей себя объективной и, в силу этого, единственно истинной) на абсолютное знание чревата роковыми последствиями не только для отдельного человека, но и для общего состояния умов, для той же философии, для культуры в целом, для веры, наконец (вопрос о которой совершенно невозможно обойти, говоря об этом философе, ибо вера для него – **абсолютный** интерес человека, краеугольный камень существования)<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам». СПб., 2005. С. 360. Это отвлечение философии (конечно же, гегелевского типа) от существования, не устают повторять Кьеркегор, весьма странного свойства. «Хорошо известно, – пишет он, – утверждение Сократа: если мы допускаем игру на флейте, нам следует допустить также и существование флейтиста; соответственно, если мы допускаем спекулятивное мышление, нам следует допустить и существование спекулятивного мыслителя...» (С. 66–67).

<sup>2</sup> Одним из таких серьезнейших и неизбежных, с точки зрения Кьеркегора, последствий господства спекулятивной философии является разрушение морали и веры. См.: Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие. С. 332, 359.

Кьеркегор часто подчеркивал, что его задача не в том, чтобы решать проблемы, а в том, чтобы правильно, корректно их поставить. И дело тут не в скромности мыслителя и тем более нежелании осуществлять сложную аналитическую работу. Дело здесь в том немаловажном обстоятельстве, что никакая теория (и вообще никакое рационально обоснованное соображение) не может обеспечить в качестве необходимого своего следствия определенное действие, тут существует зазор («канавы», «ровы», как выражается Кьеркегор), который, независимо от того, мал он или велик (ибо речь идет не о количестве, а о качестве) преодолевается только прыжком. Прыжок – это проявление свободного волеизъявления, осуществленное решение, которое есть прерогатива только самого человека и которое не в силах заменить и отменить никакой «хитроумный» объективный надчеловеческий разум. Решение, стало быть, не результат рационально-объективных выкладок человеческого ума, а субъективная решимость, которая никак не предопределена предшествующими событиями, напротив, ситуация выбора и поступка – это «объективная неопределенность» и потому самая свободная зона (морали и веры), как неоднократно заявляет Кьеркегор. Выбор, решение, поступок – всегда прерывание причинно-следственной цепи и именно поэтому риск, или, как выражается Бердяев – «дерзновение и отвага». А это значит, что человеческая жизнь не может поддерживаться и длиться сама собой, «объективно», т. е. независимо от самого человека, его субъективных усилий. Вот на этой «субъективности», ее «страсти» поддерживать и длить самое себя Кьеркегор и заостряет свое внимание в пику трансцендентальной философии (синониму для него так называемого объективного мышления без самого мыслителя). Так в философию вновь вводится термин, с которым она, как казалось, давно и не без оснований покончила – понятие страсти. Только трактовка этого термина приобретает совершенно иной характер.

В предшествующей и современной Кьеркегору философии рационалистического толка страсти рассматривались как чувства и состояния, препятствующие нахождению истины и мешающие работе разума. Вводя в свой философский лексикон понятие страсти, Кьеркегор вовсе не становился на позиции сенсуалистической философии, этого традиционного оппонента рационализма. Вполне в духе последнего он требует покончить со всеми земными, «конечными стра-

стями», ибо они «мешают существованию»<sup>3</sup>. Он неоднократно разъясняет, что страсть, о которой он говорит и без которой невозможно понять человеческое бытие, «не настроение», «не аффектация», «не спонтанный всплеск эмоций»<sup>4</sup>, не их сила и накал и, в сущности, не нечто преходящее, скоротечное и капризное, а *постоянная заинтересованность* человека в собственном существовании.

Соответственно и само человеческое существование – экзистенция – не есть то, что под этим «обычно понимают»<sup>5</sup>, т. е. не привычное течение жизни, происходящее как бы само собой и без особой озабоченности ее ходом и смыслом. Однако было бы ошибкой рассматривать в качестве противовеса этой обыденности «осмысленную» и рационально обустроенную жизнь (в этот разряд одинаково подпадают, несмотря на, казалось бы, очевидные различия, и жизнь самого простого человека, и жизнь всемирно-исторического деятеля, члена клуба любителей охоты и приват-доцентов, жизнь почитателя высокого и прекрасного и полицейского, спекулятивного философа и семьянина – все эти персонажи так или иначе фигурируют на страницах кьеркегоровских работ). Кьеркегора, стало быть, интересует не та или иная социальная или историческая функция человека, как бы важна она ни была, не масштаб деятельности (скорее уж, по Кьеркегору, стоит опасаться всякого подобного «величия»), а суть и смысл человеческого существования. Ведь одинаково *существует* и всемирно-исторический деятель и самый простой заурядный человек. Но при этом существование не тождественно простому наличию. Так есть, наличествуют, живут, наконец, картофелина и роза, но существует<sup>6</sup> –

<sup>3</sup> См.: Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие. С. 506, 339.

<sup>4</sup> Там же. С. 63, 284.

<sup>5</sup> Там же. С. 338.

<sup>6</sup> В данном случае слово *существование* получает новый смысл и превращается в термин. Переводчики «Заключительного ненаучного послесловия...», желая сохранить терминологический статус такого привычного и простого слова как «существование», часто оставляют его без перевода, просто транскрибируя слово «экзистенция», и тогда соответственно «экзистирующий индивид» – это «существующий индивид», а «экзистировать» значит «существовать». В данном случае языковая калька (существование – экзистенция) позволяет сохранить различие терминологического и обычного словоупотребления. Русскому читателю это помогает справиться и с инерцией понимания существования как чего-то более низкого и даже жалкого по сравнению с «на-

экзистирует – только человек<sup>7</sup>. И к этому никак нельзя отнести как к обычному факту в ряду других таких же феноменов, т. е. объективно-нейтрально. Другими словами, человеку присущ особый способ существования, и философия не имеет права обойти этот факт вниманием.

Существовать, по Кьеркегору, значит прежде всего быть отдельным человеком, индивидом. Не членом клана, научного сообщества, не представителем эпохи и вообще какой бы то ни было массы людей, не олицетворением, наконец, человеческого рода как такового, а именно отдельным конкретным человеком. Экзистенция соотносима только с частным, отдельным человеком, конкретность (которая в отличие от абстракции только и может быть названа истинной действительностью) и есть экзистенция<sup>8</sup>. Идеи, понятия, человек вообще, человечество – все это абстракции, они не существуют, не экзистируют. И потому, в первую очередь, что в них никак не отражено реальное существование отдельного индивида. Это невнимание к отдельному человеку, «рассеянность» спекулятивного философа производит тем более странное впечатление, по Кьеркегору, что она не замечает такой «малости», как существование самого мыслителя, оперирующего этими абстракциями. Можно было бы ограничиться этим ироническим замечанием Кьеркегора, если бы не его убежденность в скрытой опасности абстрактного, спекулятивного, по его оценке, мышления. «Рассеянность» спекулятивного философа отнюдь небезобидна. Рано или поздно, как он настаивает, она приведет, не может не привести к злу.

Философия, абстрагирующая от конкретного человека, тем самым лишает его собственной действительности, ибо его реальное существование оказывается ущербным по сравнению с идеей, путь к которой проходит именно через снятие отдельного, частного, субъективного и единичного. Причем, и это особо подчеркивает Кьеркегор, такое объективное мышление, совершающееся по своим собственным «имманентным» законам, совпадающим в идее с ходом всемирно-исторического процесса, не оставляет никакого места для

---

стоящей) жизнью (ср., например, «я не живу, я существую», «влачить жалкое существование»). Мы употребляем оба слова (и экзистенцию, и существование) в их терминологическом смысле.

<sup>7</sup> Там же. С. 358.

<sup>8</sup> Там же. С. 358, 359, 372.

человеческого решения и выбора. А и решение, и выбор подразумевают именно субъективную активность человека, которая не может быть полностью сведена лишь к подчинению и следованию имманентным законам абстрактного мышления. И дело тут не только в том, что человек, по сути, лишается всякой самостоятельности, а его деятельность предстает как игра в домино, где все уже дано и остается только переставлять в различных комбинациях фишки<sup>9</sup>. Дело еще и в том, что объективное знание (в том числе и научное) никогда не является окончательным и неизменным, оно не настолько надежно, как пытаются утверждать «господа объективисты», рано или поздно одна «объективная» истина сменяется другой. Так или иначе, человеку приходится действовать в ситуации неопределенности. Это тем более справедливо в отношении экзистенции. Неопределенность и риск – сущностная черта человеческого существования.

Однако было бы ошибкой сводить суть человеческого существования к авантюристике в ее расхожем понимании. И прежде всего потому, что в случае экзистенции нет и речи о достижении каких-то определенных внешних целей и результатов. Экзистенция предполагает не устремление во вне, а направленность вовнутрь, не объективацию, как выразился бы здесь Н.Бердяев, а внутреннюю глубину субъективности, ее заинтересованность и озабоченность самой собой (стоит ли уточнять, что подобная заинтересованность не имеет ничего общего с эгоистическим меркантильным интересом и самодовольством). Эта озабоченность вызвана необеспеченностью человеческого существования извне (не говоря уж о том, что объективная история, с точки зрения спекулятивного мышления, как говорилось выше, совершенно безразлична к судьбе отдельного человека). Так появляется первое должествование – обязанность заботы о собственном существовании. А соответственно, само существование, экзистенция – это поле, где только и возможно должествование, этическое.

Необеспеченность, и, следовательно, неопределяемость извне, заинтересованность в собственном существовании и есть субъективность, а обязанность по поддержанию экзистенции ба-

<sup>9</sup> *Кьеркегор С.* Заключительное ненаучное послесловие. С. 302. Кьеркегор здесь вплотную подходит к проблеме творчества, которую он хорошо чувствовал и понимал, хотя и не уделил ей столько внимания, как философы-экзистенциалисты XX в.

зируется исключительно на страсти. Собственно говоря, страсть, субъективное, экзистенция – это, по Кьеркегору, по сути одно и то же. Таким образом, термин «субъективность» (как и «страсть») получает совершенно иное содержание, чем в трансцендентальном идеализме. Он призван пометить самое существенное в человеке, чем индивид (а потому и философия) должен быть озабочен в первую очередь. И главное, речь теперь идет не о гносеологии, а об онтологии (причем так же переосмысленной, ибо она спрашивает не о «что» мира, а о человеке в его внутреннем существе). «Все проблемы существования являются проблемами страсти», «все начинается и кончается здесь страстью», «страсть есть субъективность, объективно же она не существует вовсе»<sup>10</sup>.

Разведение Кьеркегором субъективного и объективного можно уподобить различению предметного и непредметного. Экзистенциальное и непременно предполагаемая им страсть, равно как и субъективное, в принципе не схватываются языком абстрактной (то бишь объективной) философии. Последняя не знает непредметного, необъективированного бытия, для нее экзистенциальное – это всего лишь нечто наличное, «непосредственное», которое еще не знает рефлексии и потому как раз в силу этого ущербно и неистинно и должно быть «снято» и доведено до статуса идеи. Кьеркегор же, напротив, настаивает на том, что экзистенциальное (и, что для него особенно важно, вера<sup>11</sup>) ни в коей мере не является таким непосредственным, это не некая сама собой разумеющаяся данность, на что к тому же можно было бы посмотреть со стороны, причем «незаинтересованно», что на языке спекулятивной философии и означает «объективно». Экзистенциальное – это то, что вызывается и поддерживается страстью, как и сама страсть порождается существованием. Какое же тут нерелеферирующее, наивное непосредственное, да еще отстраненно наблюдаемое извне и беззастенчиво устранимое!

Важно подчеркнуть также, что на самом деле спекулятивная философия не в силах реально устранить экзистенцию, ибо то непосредственное, что она претендует переплавить в мышлении, не

<sup>10</sup> Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие. С. 380, 379, 145.

<sup>11</sup> Здесь Кьеркегор напрямую спорит с Гегелем и его последователями, для которых вера как непосредственное являет собой низшую ступень развития духа, а потому необходимо «преодолевается» объективной логикой рационального мышления.

имеет отношения к истинно субъективному, внутреннему. Природа спекулятивного мышления такова, что она не дает возможности вычленив истинную субъективность и отделить ее от ее суррогатов, т. е. тех же настроений, чувств и влечений, которые поддаются объективному анализу и которые могут быть объективно же устранены как мешающие процессу познания. Кьеркегор, как мы видели, не имеет ничего против такого устранения «объективных» эмоций. Но он говорит о страсти, которая не существует объективно наподобие наших психологических чувствований и непосредственных эмоциональных реакций. Страсть – это сугубо **субъективная** страсть, неподдающаяся никакому объективному (и научному, в том числе) анализу. Страсть – это внутренняя, личностная глубина, сокрытость и невыразимость, заинтересованность и постоянное стремление существовать и долго удерживать и длить это свое состояние, она не вызвана ничем внешним по отношению к ней, она рождается и сохраняется только самой же страстью. Страсть, короче, онтологична, или, другими словами, это не психологическая, а экзистенциальная страсть.

Трудности понимания, что такое страсть, внутреннее, субъективное, экзистенциальное в трактовке Кьеркегора обусловлены, прежде всего, тем, что всему этому невозможно дать определение, дать определение можно только внешнему, по отношению к чему мы являемся наблюдателями<sup>12</sup>. В случае же субъективного,

<sup>12</sup> Ни страсти, ни экзистенции невозможно дать понятийного определения. Такова природа всех онтологических категорий. Здесь уместно лишь косвенное, не прямое указание, рассчитанное на уже имеющееся у человека понимание, пусть и не прямо вербализуемое. Вот типичный пример. «Я часто думал о том, – пишет Кьеркегор, – каким образом можно привести человека в состояние страсти. Я рассматривал возможность посадить его верхом на коня, а потом напугать коня так, чтобы тот пустился в самый дикий галоп, или, наоборот, для того чтобы вызвать настоящую страсть, можно посадить человека, который желает быстрее добраться куда-нибудь (и потому уже пребывает в некоем подобии страсти), верхом на лошади, что едва способна брести... Между тем экзистирование очень похоже на все это, *если только человек его действительно сознает* (выделено нами. – Т.К.). А может, это больше всего напоминает положение, когда Пегас и какая-то старая кляча одновременно впряжены в колесницу, возничий которой обычно не так уж и расположен к страстным действиям, но возникшему этому сказано: «А вот теперь поезжай!», – думаю, что тут нам все удалось бы. Именно таково экзистирование, *когда мы действительно сознаем его* (выделено нами. – Т.К.).» И еще небольшое, но важное добавление: «экзистирующий индивид – это не какой-нибудь

внутреннего, экзистенциального такая позиция в принципе невозможна, ибо он здесь не наблюдатель, он – существующий. Человек не может перестать существовать, какую бы деятельность он ни осуществлял (аналогичную ситуацию, только уже в отношении сознания, фиксирует Гуссерль, отмечая, что при любом виде деятельности мы обнаруживаем сознание как «уже бывшее тут ранее»), экзистенция – это тот «остаток», который всегда присутствует в человеческой жизни и действии и который никаким действием не исчерпывается, в том числе и мышлением (Кьеркегор высказывается даже намного резче: мышление вообще не имеет никакого отношения к экзистенции<sup>13</sup>).

Если и можно говорить о каких-то определениях существования и его синонимах (субъективное, внутреннее, индивидуальное и т. п.), то они будут апофатическими, по принципу противопоставления предметному. Подобно тому, как страсть существования, или экзистенциальная страсть, не есть объективно фиксируемая эмоция, экзистенция не есть предмет мира, а потому не есть также и итог чисто логических умозаключений, отталкивающихся опять-таки от предметно или объектно выраженных явлений. Экзистенциальная страсть – это не психический феномен, а характеристика глубоко внутреннего, индивидуального онтологического опыта индивида, опыта, обязательно включающего в себя и особый («субъективный») тип рефлексии, о чем мы еще будем говорить позднее.

Кьеркегор, как мы видим, сохраняет дихотомию субъективное – объективное, содержание которой отчасти совпадает с ее трактовкой в рационалистической философии (например, отрицательное отношение к «земным страстям»). Но субъективное у Кьеркегора тем не менее кардинально отлично от гносеологического по сути толкования субъекта в его корреляции с объектом в рационалистической

---

пьяный крестьянин, повалившийся в забытьи в свою повозку и предоставивший лошадям самим разбираться, куда и как им идти» (*Кьеркегор С.* Заключительное ненаучное послесловие. С. 337, 338).

<sup>13</sup> *Кьеркегор С.* Заключительное ненаучное послесловие. С. 356. Не следует понимать это высказывание Кьеркегора как отказ от мышления вообще. Речь тут идет об определенном типе мышления, характерном для трансцендентальной (спекулятивной, по его оценке) философии, т. е. мышлении в субъект-объектной форме. Такая форма познания действительно нерелевантна в отношении экзистенциальной проблематики.

философии, оно не имеет отношения к познанию, по крайней мере в его субъект-объектной форме. Субъективное у Кьеркегора – характеристика не познания, а бытия, экзистенции отдельного индивида и определяется оно не логикой мышления и объективного (но абстрактного, как он считает) познания, а выбором и решением этого отдельного человека. Точно так же и психология, о приверженности к которой он заявляет, занята не «земными страстями», преходящими и изменчивыми (и действительно мешающими как познанию, так и существованию), а экзистенциальными переживаниями. Психологию в его понимании можно, таким образом, охарактеризовать как феноменологию онтологического опыта человека.

Мораль в свете сказанного предстает как особый тип существования, для которого, как уже говорилось, первейшей характеристикой является долг озабоченности своим способом существования, т. е. его поддержанием и, отметим теперь новую для него задачу, сохранением его «чистоты». Обе эти задачи предполагают друг друга, и понятно, что выполнены они могут быть только благодаря страсти, как и все другое, относящееся к экзистенции.

Это постоянное подчеркивание страсти как условия и среды осуществления экзистенции и всех ее проявлений, и в первую очередь морали и веры, означает, что они не имеют оснований вне себя самих. В отношении морали, стало быть, применимо все, сказанное об экзистенции. То есть этическое<sup>14</sup> – это «внутреннее», «конкретное», «индивидуальное», «субъективное», «истинное» и, наконец, «сущностное» в человеке.

Этическое как «внутреннее» означает, что ничто «внешнее» (в разряд которого попадают все объективированные и потому исчисляемые и «объективно» удостоверяемые проявления человеческой жизни) не может ни обосновать, ни опровергнуть этической позиции индивида. Этика прямо и сознательно, подчеркивает Кьеркегор, противостоит любой «склонности к объективации»<sup>15</sup>. В этом смысле мораль всегда «субъективна», а становится «субъективным» является прямой задачей экзистирующего индивида

<sup>14</sup> Мы будем в дальнейшем использовать наряду с моралью и этот термин, чтобы сохранить при цитировании аутентичность русского перевода «Заключительного ненаучного послесловия», на котором по большей части мы и базируемся при выяснении этической позиции Кьеркегора.

<sup>15</sup> *Кьеркегор С.* Заключительное ненаучное послесловие. С. 142.

(и, соответственно, «становиться субъективным» – основная тема этики<sup>16</sup>). Этическое поэтому приобретает бесконечную значимость для человека, не человека вообще, не для всех скопом, а именно отдельного человека. «Человек, который не понимает бесконечной ценности этического, – пусть даже оно во всем мире значимо для него одного, – не понимает, что такое этическое. То, что оно значимо для всех людей, в некотором смысле вообще его не касается...»<sup>17</sup>. Другими словами, значимость этического определяется не тем, что так думают и поступают все, а потому, что в этом уверен отдельный человек во внутренней глубине своего существа.

Субъективное, таким образом, есть единственное место, где обретается этическое, причем в своей «истинности». Характеристика истинности в данном случае призвана отличить собственно этическое от любых ложных его имитаций и подделок. Почти автоматически в данной ситуации возникает вопрос о критерии, который помог бы отличать истинно моральное от неморального. Следуя логике Кьеркегора, можно было бы сказать, что здесь срабатывает навык, почти что рефлекс «объективного» мышления, требующего формального (а по Кьеркегору, «внешнего» и количественного по сути) показателя истинности: так думают все, или, вернее, *так должны думать все*. Истинность есть всеобщность, исключение из этой всеобщности означает поэтому всегда лишь субъективистское искажение истины. Тождество объективного, всеобщего и истинного – таков вывод трансцендентальной философии (прежде всего ее гегелевской разновидности), который и стремится опровергнуть Кьеркегор применительно к экзистенциальной проблематике, в том числе и в отношении морали.

«Субъективное» же всегда конкретно и индивидуально, это *качественный* показатель человека и он не может быть выражен на языке общего. Кроме того, всеобщность не всегда является гарантией истинности. Для Кьеркегора здесь не менее важно удостоверение морального именно как морального. Так, традиции и обычаи, подпадающие в данном случае под «общее», не есть мораль в собственном смысле слова, это скорее ее вырождение<sup>18</sup>. Морально только то, что согласуется с личностно-индивидуальным, внутренним, экзистенциальным... знанием.

<sup>16</sup> Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие. С. 143.

<sup>17</sup> Там же. С. 158.

<sup>18</sup> Там же. С. 192.

Слово знание кажется здесь несколько неожиданным. Ведь применительно к морали Кьеркегор по-преимуществу говорит о решении и поступке, которые совершаются, как отмечалось выше, в ситуации неопределенности и риска. И тем не менее он в своих произведениях не раз говорит, что этическое – это и действие, и знание. Вот как в работе «Или – или» Кьеркегор рассматривает ситуацию выбора. Существует ли то, что я выбираю, или выбранное начинает существовать только благодаря моему выбору? Если выбираемое не существует *до* выбора, то что же я выбираю, т. е. человек все же знает каким-то образом, *что* надо выбирать; если же оно существует (как наличное, уже готовое), то о каком выборе вообще может идти речь (ведь выбор предполагает *мое* решение и *мой* поступок, т. е. еще не осуществленное мною, а не нечто наличное вне меня). Как всегда при рассмотрении экзистенциальной проблемы, Кьеркегор подчеркивает неустранимую *антиномичность* ситуации, которая не позволяет предпочесть какую-то одну часть антиномии и требует в силу этого удержания обеих ее моментов одновременно: выбираемое и существует и не существует до акта выбора. Ясно, что речь не идет о выборе, как о чем-то случайном, вызванном игрой «земных страстей». Выбор затрагивает саму основу человеческого существования и он не может быть совершенно безосновным и бездумным. Поэтому так важен вопрос о том, на основании чего или, вернее, знании чего осуществляется выбор. Кьеркегор нигде не говорит об этом прямо и не говорит потому, что определить это знание невозможно. И вовсе не потому только, что, как он замечает, всякая высказанная мысль, раз она высказана, согласно известному выражению, есть ложь. Тут важно помнить, что выбор имеет дело с отдельным и *индивидуальным*, которое противится всякому подведению под общую категорию. Поэтому речь может идти только о предположении, которое делало бы возможным и, что в данном случае одно и то же, оправданным и обоснованным индивидуальное действие. Так, ряд его замечаний позволяет сделать вывод о том, что он явно предполагает в человеке способность усматривать основания собственно этического выбора, умение различать добро и зло, иными словами, наличие определенного знания, на основании которого совершается осмысленный выбор и поступок.

Вопрос об обоснованности и правомочности именно индивидуального действия как раз и провоцирует проблему различения разных типов знания. Он имплицитно содержится уже в кантовском разграничении теоретического и практического разума, его разведении трансцендентальной философии и этики. И он становится предметом особого внимания в различных вариантах экзистенциальной философии, настаивающей на различении знания в его субъект-объектной форме и знания необъектного. Последний тип знания касается «предметов», по отношению к которым человек не может выступать как внешний наблюдатель, в первую очередь по отношению к бытию. И именно о таком знании говорит Кьеркегор. Ведь этическое для него – это то, что затрагивает экзистенцию, т. е. существование отдельного конкретного индивида; то, по отношению к чему мы не можем занять позицию внешнего наблюдателя (быть наблюдателем и быть этическим субъектом, не раз говорит Кьеркегор, это совершенно разные вещи<sup>19</sup>). И если помнить, что бытие – это всегда индивидуальное бытие (нет бытия вообще, бытие вообще – не просто абстракция, по Кьеркегору, это совершенно фантастическое образование), то именно поэтому этическое – это «сущностное знание»<sup>20</sup>.

Но «сущностное знание», как бы ни была велика его притягательность и очевидность, не срабатывает в индивидуальности автоматически, принуждая его поступать тем или иным способом. Тут нужна заинтересованность, страстная заинтересованность в определенном образе жизни. Без страсти мораль (и человеческая жизнь в целом) в принципе невообразима. Страсть – это основа, скрепа и единственный импульс морального поступка. Только страсть соединяет воедино отдельные поступки, осуществляя тем самым непрерывность человеческого существования и только страсть («крайнее этическое напряжение»<sup>21</sup>) делает возможной саму мораль, сохраняя постоянную заинтересованность индивида в своей экзистенции. Страсть, по сути, выступает у Кьеркегора аналогом *живого* опыта, открытости человека для бесконечных задач и возможностей (гегелевская система, как и всякое объективное мышление, по Кьеркегору, имеет дело с мертвыми<sup>22</sup>).

<sup>19</sup> Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие. С. 147.

<sup>20</sup> К «сущностному знанию» Кьеркегор относит также и религиозное знание, поскольку только моральное и религиозное знание соотносятся с экзистенцией. См.: Там же. С. 214.

<sup>21</sup> Там же. С. 152, 153.

<sup>22</sup> Там же. С. 162.

Моральное знание как знание «сущностное» есть, по сути, бытийное знание (знание экзистенции), и этим оно в корне отличается от объективного знания; мораль как «внутреннее» (экзистенциальное, необъектное, «субъективное», «качественное», индивидуальное, связанное с выбором и риском) необходимо строго отделять от всякого «внешнего» (объектного, живущего по своим «имманентным» законам, исключающим как раз самодеятельность индивида)<sup>23</sup>. Главное, не устаёт повторять Кьеркегор, это «держаться эти сферы раздельными»<sup>24</sup>, не смешивать их, сохранять «прозрачность» этической ситуации. Только так можно обеспечить «чистоту», «целомудрие» и «оригинальность» этического. Другими словами, мораль как таковая сохраняется только в своей «чистоте», любая попытка ввести в нее что-то извне будет только подделкой под мораль, это не просто ошибка, а именно уничтожение морали.

Надо помнить, что постоянным противником Кьеркегора является Гегель. Он олицетворяет для Кьеркегора «объективное мышление» как таковое, для которого не существует ни экзистенциального индивида, ни морали. Этику, как выражается Кьеркегор, попросту «выпихнули» из спекулятивной философии<sup>25</sup>. И девятнадцатый век, подпавший под влияние гегелевской философии, постоянно повторяет он, просто не знает и не понимает, что значит существовать и что значит быть отдельным индивидом, а, следовательно, он совершенно утратил моральное изме-

<sup>23</sup> Если в отношении внешней реальности человек может занять стороннее положение, то в отношении экзистенции это невозможно. Человек не может выйти из своей экзистенции (человеческого бытия, сознания, языка), чтобы посмотреть на нее со стороны. Из какого места он будет в таком случае на нее смотреть? В случае так называемого объективного мышления наблюдатель остается в экзистенции, но он познает то, что находится вне него. В случае же «субъективного» (экзистенциального) мышления субъект не может, оставаясь субъектом, смотреть на себя со стороны. Тут можно сослаться на Фихте, который уподоблял познание лучу, идущему от глаза, но стоит обернуть луч на себя, вовнутрь, как глаз совершенно слепнет. Эту же ситуацию по-своему зафиксировал А.Шопенгауэр, который определил познающего субъекта рационалистической философии как некий икс, который познает все, но сам остается непознанным. Шопенгауэру при этом было совершенно очевидно, что икс не может быть опознан теми же познавательными процедурами, какие применяются для познания вне субъекта существующей реальности.

<sup>24</sup> Кьеркегор С. Заключение этическое ненаучное послесловие. С. 469.

<sup>25</sup> Там же. С. 374.

рение жизни. На место существования с его риском, страстью и ответственностью поставлен всемирно-исторический процесс, который идет по своим внутренним имманентным законам и в котором поэтому принципиально нет места свободе и человеческому достоинству (другими словами, уничтожение отдельного индивида есть одновременно уничтожение морали и, наоборот, одно необходимо предполагает другое).

Борьба за «чистоту» и «прозрачность» морали (что равносильно сохранению морали вообще) предполагает категорическое разведение социально-исторической роли человека и его моральной характеристики. Эта тема – одна из главных для Кьеркегора. Моральное достоинство человека никак не связано с его социальной деятельностью. С точки зрения морали между героем, ученым приват-доцентом, спекулятивным философом и самым заурядным человеком, между самым умным и самым простым человеком совершенно нет никакой разницы<sup>26</sup>. Да и то некоторое преимущество, как это следует из произведений Кьеркегора, все же на стороне простого человека, который, в отличие от «приват-доцентов» (фигура, воплощающая для него худшие черты «господ объективистов» и потому особенно едко им высмеиваемая), не знает о мнимых преимуществах спекулятивного мышления и продолжает экзистировать, в то время как «умники» с их объективным мышлением оказываются вообще вне поля экзистенции, а стало быть, и морали (Гегелю, саркастически замечает Кьеркегор, право стоило бы последовать данному ему кем-то совету поговорить со своим слугой). Поэтому выведение человека из-под власти гипноза всемирно-исторического (оценки деятельности с точки зрения ее социально-исторической значимости) – непереносимое условие моральности (ср. с требованием Н.Бердяева покончить с «террором социальности»). Стремление быть этическим субъектом и желание стать исторической фигурой – вещи несопоставимые и несо-

<sup>26</sup> Вернее эта разница, по его мнению, «исчезающе мала» и даже «смехотворна»: простой человек знает это, тогда как умный человек либо знает, что он это знает, либо же знает, что он этого не знает», но то, что «оба они знают, по существу, одно и то же» (*Кьеркегор С.* Заключительное ненаучное послесловие. С. 199, 176). Моральное знание как знание сущностное, дано каждому человеку. Этическая ситуация одинакова для всех, и несмотря на то, что перед каждым человеком стоит своя особая конкретная задача, этическое «посреди нашего одиночества» – это «примиряющее товарищество с каждым человеком» (Там же. С. 167).

вместимые: либо то, либо другое. Попытка соединить (т. е. фактически, по Кьеркегору, «смешать») эти сферы есть не что иное как искушение, что неморально по своей сути<sup>27</sup>.

Всякая апелляция к истории и пресловутому «требованию времени» как критерию оценки есть не что иное как «деморализующее эстетическое отвлечение»<sup>28</sup>, соответственно этика, исповедующая такой подход, есть «деморализующая этика» (в итоге и не этика вовсе). Моральным императивом в этом случае должно быть требование обязательного разведения истории и морали и восстановления «чистоты» мотива.

Этическое, таким образом, может быть помечено только намерением – действовать со всем напряжением страсти во имя ... этического же. Это единственно серьезное намерение, достойное человека. Конечно, можно допустить, говорит Кьеркегор, что в результате напряженных трудов к человеку придет всемирно-историческая значимость, но это значит, что само провидение (а не сам человек) «добавляет награду к этическому стремлению», беда только, что так никогда не происходит. Желание этического субъекта стать исторической фигурой означает введение в его намерение (являющееся, по существу, феноменом «внутреннего»), «внешнего» соображения (Кант в данном случае говорил бы о недопустимом внедрении в мораль гетерономного элемента), что неминуемо приводит к «путанице», а в итоге – искажению морали<sup>29</sup>.

Кьеркегор обращает особое внимание на это обстоятельство. Он снова и снова подчеркивает, что необходимо полностью отдавать себе отчет в том, с какой сферой имеешь дело (всемирной историей, этическим знанием или экзистенцией, общим или конкретным и т. п.), нужно уметь «занять правильное положение» и соблюдать

<sup>27</sup> Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие. С. 152–153.

<sup>28</sup> Там же. С. 152, 148.

<sup>29</sup> Кьеркегор использует тут образ волшебной лампы, стоит потерять которую, и появляется дух. Наша свобода и есть такая волшебная лампа, и «стоит человеку потерять ее с этической страстью – и Бог начинает для него существовать». (Это значит, по Кьеркегору, что человек становится открытым перед Богом и его требованиями, ответом на которые и является мораль). Но посмотрим теперь, продолжает он, на человека, который принял определенное решение и в то же время заявил, что он «тем не менее» хочет иметь также всемирно-историческую значимость». Как только возникает это «тем не менее», «дух исчезает снова, поскольку он потер неправильно, и начало не было положено» (Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие. С. 153).

«прозрачность» этического, практиковать «правильное» вхождение в этическое и оставаться экзистировать в нем. А это значит, что главное – это не «что» ты делаешь, а «как» ты это делаешь. Тут можно вспомнить знаменитое изречение Августина – «люби и делай, что хочешь». Действительно, материей поступка, его «что», может быть что угодно, важно только, «как» осуществляется это «что» (с любовью или нет). Николай Бердяев утверждает, что в данном случае «средства» даже важнее цели. Для Кьеркегора – это понимание того, к каким целям ты стремишься и в каком отношении к ним ты находишься. Абсолютные цели требуют к себе абсолютного отношения, нельзя абсолютно относиться к относительным целям и относительно – к абсолютным (это еще один вариант требования занять «правильное положение») <sup>30</sup>. Мораль – абсолютна и она требует к себе абсолютного же отношения, т. е. чистоты мотива, его совершенной неутилитарности, ибо мораль ценна сама по себе <sup>31</sup>, или другими словами, целью морали является сама мораль (по аналогии с кантовской формулой – «должно, потому что должно»).

Кьеркегор нигде прямо не связывает свою трактовку морали с кантовской этикой. Но по своему ригоризму и по многим другим вопросам позиции обоих философов очень близки. На наш взгляд, Кьеркегор продолжает кантовскую линию разделения теоретического и практического разума, подведя под это различие недостающий ей экзистенциальный фундамент, что открыло перед этикой новые горизонты.

Кьеркегор признает, что выдержать чистоту и соответственно абсолютность моральной позиции чрезвычайно трудно. Вот почему, замечает он, так мало этических индивидов, по настоящему

<sup>30</sup> В качестве примера непонимания этого важнейшего требования разделения сфер у Кьеркегора выступают zeloty (реальные персонажи иудейской истории) и Дон-Кихот, известнейший литературный персонаж (у zelotov «бесконечная страсть оказалась направленной на ложный объект», Дон-Кихот же – «это поистине прототип субъективного безумия, в котором страсть внутреннего цепляется за ограниченную и фиксированную идею» (*Кьеркегор С.* Заключительное ненаучное послесловие. С. 50, 212).

<sup>31</sup> «Этическое в качестве абсолютного бесконечно ценно само по себе и не нуждается в украшениях для того, чтобы выглядеть лучше. Однако всемирно-историческое – это как раз такое сомнительное украшение»; «человек, который полагает, будто ему непременно нужны все эти всемирно-исторические украшения..., только демонстрирует при этом, что он этически незрел» (Там же. С. 157–158).

субъективно ориентированных индивидов, подлинных индивидуалистов, по-настоящему любящих людей и благородных героев. И вот почему люди так охотно соскальзывают во всемирно-историческое и всякое объективное и научное отношение друг с другом. И трудность тут – свидетельство подлинности стремления, в то время как легкость, напротив, всегда подозрительна.

Трудность этического вызвана именно тем, что оно есть внутреннее, которое держится только на собственной страсти, и потому этический индивид всегда в одиночестве, он всегда является «субъективно изолированным». Одиночество и риск – оборотная сторона этического существования. В экзистенциальной сфере нет даже отношения учителя и ученика в обычном понимании. Между ними – всегда дистанция и тщательно оберегаемая граница свободы каждого из них. С моральной точки зрения, запрещено даже использование каких бы то ни было приемов воздействия на ученика (скажем, красноречия, ссылок на уважение старших и т. д.), дабы не нарушить его свободы<sup>32</sup>.

«Чистота» и «прозрачность» этической ситуации предполагает выполнение и еще одного требования – исключение из состава поступка результата. Этот запрет, как и остальные выше указанные требования, абсолютно категоричен. Любая попытка рассматривать результат как удостоверение ценности поступка должна рассматриваться не просто как неморальная, а аморальная. Мораль абсолютна и она требует абсолютного же к себе отношения: утверждение этического ради самого этического, это основной мо-

<sup>32</sup> Сократ, говорит Кьеркегор, был очень некрасив и был этим доволен, потому что так, по его мнению, лучше сохранялась дистанция между ним и его слушателями. А вот как сам Кьеркегор описывает взаимоотношения двух экзистирующих этических субъектов: «Остановить человека на улице и самому остановиться не так трудно, как говорить нечто проходящему мимо, продолжая идти, то есть не останавливаясь самому и не задерживая своего собеседника, и при этом не вынуждая того свернуть со своего пути и идти вместе с вами, но, напротив, побуждая его идти собственным путем», потому что «намного предпочтительнее прийти к взаимопониманию раздельно, каждому в своей внутренней глубине»; «нисколько не пытаться приспособиться к слушателям» и в то же время следить за тем, чтобы самому не стать самым важным для других», вот тогда он заслужит от Бога одобрение: «он не сделал никаких уступок самому себе, чтобы завоевать сторонников, но по мере сил трудился напрасно, предоставив Богу решать, имели ли его труды хоть какой-нибудь смысл» (*Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие. С. 300, 301*).

тив (намерение, основание и оправдание) морального поведения. Отсюда и крайнее этическое напряжение, предельное углубление внутреннего и строжайший ригоризм в отношении «чистоты» ситуации (недаром Кьеркегор выразился, что этическое требует «трезвения и поста»<sup>33</sup>: полной ясности сознания и решительной готовности оставаться в рамках внутреннего, т. е. отказа от любых соображений целесообразности или рациональности и сосредоточенности на «абсолютном отношении к абсолютным целям», не ожидая при этом никаких наград и признаний своей значимости. Поистине наградой этического является само этическое, а удостоверением этического является само же этическое).

Для объективной позиции важен результат действия, его «что», и именно результат венчает любой поступок. Для истинно этического, как мы видели, результат не важен (а важно намерение), более того, ориентация на результат аморальна (тут можно вспомнить известное изречение: делай, что должно, и будь, что будет). Другими словами, для этического важен *сам субъект, его* намерение, страсть, решимость, риск, т. е. все то, что характеризует внутреннее измерение человека и показывает «какого духа человек» (это евангельское изречение неоднократно приводит Н.Бердяев).

И еще один важный момент. Результат (поскольку это всегда объективация) подлежит наблюдению и оценке извне, т. е. он понятен. О внутреннем (как качественном и индивидуальном) невозможно вынести суждение, оно в этом смысле непонятно и есть тайна. Поэтому приметой этического является молчание.

Ситуация молчания была одной из основных тем кьеркегоровской работы «Страх и трепет». Но возникла она в связи с обсуждением проблем веры. Позиция веры здесь прямо противопоставлялась этической. Религиозная установка связывается с сугубо индивидуальным, поэтому Авраам, этот «рыцарь веры», молчит, у него нет языка для выражения религиозного движения. Этическое же отождествляется с общим, поэтому «трагический герой», «любимое дитя этики», вызывает сочувствие, восхищение, он понятен для всех и он говорит со всеми на одном и том же языке. Между этикой и верой нет никаких переходных ступеней, моральное и религиозное несоизмеримо.

<sup>33</sup> Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие. С. 158.

Все вышесказанное о морали на основании «Ненаучного заключительного послесловия» как-будто противоречит позиции «Страха и трепета». Попробуем немного прояснить эту непростую ситуацию, поскольку в «Ненаучном заключительном послесловии» Кьеркегор дает оценку многим своим работам («Или – или», «Стадии на жизненном пути», «Страх и трепет», «Понятие страха»). И нигде он не отказывается от сказанного в этих работах, лишь уточняя некоторые моменты. Но ведь изменение налицо.

Действительно, в «Ненаучном заключительном послесловии» Кьеркегор очень тесно сближает религиозное и этическое. Религиозное, говорит он, так тесно связано с этическим, что они «постоянно сообщаются»<sup>34</sup>. Единственное различие между этими двумя сферами состоит в том, что если для этического индивида его собственная действительность представляет абсолютный интерес, то религиозный индивид абсолютно заинтересован в существовании другого (т. е. в существовании Бога)<sup>35</sup>. Этическое теперь наделяется чертами, прямо характерными для религиозного: индивидуальное (а не общее, как например, в «Страхе и трепете»), субъективное, внутреннее, экзистенциальное, истинное, не говоря уже о страсти, объективной неопределенности, риске.

Налицо определенная эволюция в трактовке морали. Некоторые замечания Кьеркегора дают основание предполагать, что он начинает различать в морали, по крайней мере, два слоя: общее, выразимое в общезначимых формулах (это можно было бы назвать социальной моралью), и индивидуальное, расширяющее горизонт общепринятой морали, но ни в коем случае ей не противопоставляемое (Бердяев говорил бы в этом случае о творчестве в морали, о созидании нового добра, а творчество – всегда индивидуально).

Этическое, как мы видели, трактуется Кьеркегором как «субъективное», т. е. как индивидуальное и конкретное (и в этом отличие от «Страха и трепета»), но в таком своем качестве оно в то же время

<sup>34</sup> Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие. С. 178.

<sup>35</sup> Там же. С. 351, 353, 623. «Верующий бесконечно заинтересован в действительности другого. Для веры это является решающим фактором». «Предмет веры представлен действительностью другого... Предмет веры – это не учение, ибо в этом случае отношение было бы интеллектуальным... Предмет веры – это не учитель, у которого есть учение, потому что когда у учителя есть учение, учение его ipso становится важнее, чем сам учитель... Предмет веры – это действительность учителя, то, что учитель действительно существует... И заметьте, пожалуйста: ответ дается с бесконечной страстью».

абсолютно. Это значит, что человек не может выйти из-под власти этического, этическое – его «видовая» характеристика, а точнее его бытийное отличие. Кьеркегор в некоторых случаях употребляет два термина – универсальность и тотальность – для обозначения этого обстоятельства. Этическое (как бытийное свойство) значимо для всех людей, но проявляется и утверждается только в каждом конкретном индивидуально-личностном акте. Этическая действительность в этом смысле кардинально отлична от всемирной истории, как она трактуется в спекулятивной философии: она не имеет в себе неких «имманентных» законов, обеспечивающих ее ход независимо от человека<sup>36</sup>. Этическое держится на личной человеческой заинтересованности в собственном существовании (на страсти), и к нему неприменим никакой имманентный подход. В этом особенность всех бытийных феноменов, его «универсальная» характеристика.

Эти важнейшие для этики вопросы Кьеркегор лишь намечает. Но он вообще не ставил себе целью создание особой этической теории. Понимание морали Кьеркегором следует рассматривать в контексте главной его озабоченности – судьбы христианства в мире, его искажения не только в господствующей в его время философии, но и в практике современного ему протестантизма, да и культуре в целом. Просвещенный и культурный девятнадцатый мир, по его мнению, утратил понимание христианства. Отсюда задача – выяснить не столько то, что же такое христианство (это, по мнению Кьеркегора, не так уж и трудно), сколько то, как стать и оставаться христианином. Отсюда особое подчеркивание специфики христианства в отличие как от других форм религиозности (прежде всего язычества), так и от тех форм нравственности, которые имели место, когда христианства еще не было.

Для Кьеркегора ясно, что мораль имеет религиозный источник, ибо религиозное – единственное абсолютное основание, удерживающее человеческое бытие от распада. Но тип религи-

<sup>36</sup> Позицию Кьеркегора не надо в данном случае понимать как согласие с трактовкой (имманентной) всемирной истории в гегелевской философии. Если экзистенциальное мышление касается «сущностного» в человеке, то оно не может не сказаться и на понимании истории. Кьеркегор не задается целью разработать свою версию философии истории, но ясно, что он убежден, что понимание истории должно быть иным. Свою задачу, как мы уже указывали, он видит в другом – *правильно* поставить проблему, чтобы было возможно адекватное, соответствующее сути дела, обсуждение.

озности не может не сказаться на самой нравственности (равно как и на ее понимании и отражении в различных культурных формах). Греческая философия (в первую очередь Сократ) ценна для него тем, что она понимала, что значит существовать, а потому смогла понять и зафиксировать адекватное отношение к самому факту экзистенции. Кьеркегор называет это «сократическим моментом». Понимание того, что этическое и религиозное необходимо предполагают субъективно-внутреннюю позицию индивида и ее невыразимость на языке абстракций, и составляет знаменитое сократово «неведение», которое противится любой спекуляции и держится только на страсти.

Но религиозность сократовского типа (Кьеркегор называет его религиозностью *A*), или язычество, не знала личного отношения к божеству. Более того, хотя она и была диалектичной (т. е. удерживающей вместе экзистенциально-временное и божественно-вечное), но она не была парадоксально-диалектической. Последний тип – это религиозность *B*, т. е. собственно христианская религиозность. Она зиждется на том парадоксальном и абсурдном для разума факте, что божественное и вечное вошло в мир, что историческим стало то, что по своей природе таковым не является. Вера такого типа требует новой страсти (и одновременно порождает ее). Это совершенно новое качество страсти, это – «абсолютная страсть». «В сравнении с серьезностью абсурда, Сократово неведение выглядит просто остроумной шуткой, в сравнении же с усилием веры вся сократическая внутренняя глубина экзистирования выглядит обычной греческой беззаботностью»<sup>37</sup>. Религиозность *B* держится и длится только абсурдом.

Здесь не место рассматривать понимание Кьеркегором христианства. Мы привели некоторые оценки христианской религиозности, непосредственно относящиеся к морали. Общепринятая трактовка этической позиции Кьеркегора исходит из предложенного им самим трехчленного деления жизненных стадий – эстетической, этической и религиозной. В рамках такого деления этическая стадия отлична как от эстетической позиции, так и религиозной. В «Заключительном ненаучном послесловии», как мы видели, этическое и религиозное сближаются, причем настолько сильно, что они порой рассматриваются как одно целое, и в этом случае

<sup>37</sup> Кьеркегор С. Заключительное ненаучное послесловие. С. 229.

Кьеркегор говорит не об этическом *и* религиозном, а об *этико-религиозном*. Утверждается не просто религиозный исток морали, но морали приписываются характеристики, ранее (в частности в «Страхе и трепете») относимые только к религиозному акту – индивидуальность, неповторимость, конкретность. Одновременно уточняется и конкретизируется собственно религиозная стадия, в ней вычленяются религиозность А и религиозность В. Первая – это христианская религиозность, высшее достижение которой олицетворяет Сократ; вторая, как уже сказано, – это христианство. Но мораль в рамках религиозности А – это не только исторически фиксируемая форма нравственности, скажем, времен античности, но всякий тип морали, так или иначе исповедуемой индивидом, еще не перешедшим на позиции христианства (а вернее, не отважившимся на такой шаг). Про себя Кьеркегор говорит, что он может признать, что исповедует религиозность А, но едва ли решится сказать, христианин ли он.

Это признание Кьеркегора можно расценивать двояко. Прежде всего, никакой истинно нравственный человек не заявит горделиво, что он нравствен (самокритичность, а Кьеркегор добавил бы, ирония по отношению к себе, является необходимым, хотя и недостаточным условием нравственности), это соображение прямо относится и к религиозной позиции. Но главное, что заботит Кьеркегора, это трудность стать христианином. Эта трудность присутствует и в морали (потому так мало, замечает Кьеркегор, настоящих этических индивидов), но только при переходе на позиции религиозности В она становится абсолютной.

Абсолютный характер трудности проистекает из высшей степени индивидуализации религиозного акта и вытекающего из него долга. Моральное требование (в рамках религиозности А), хотя и обращено к отдельному индивиду, но оно в то же время относится и ко всем (например, защита отечества и жертва собственными интересами). В этом смысле этическое и выступает как общее. А потому оно понятно всем и может быть повторено, как бы трудно это ни было. Таково поведение «трагического героя». А вот поступок Авраама, «рыцаря веры», повторить абсолютно невозможно, требование Бога обращено только к нему и никому другому, и потому общее тут молчит. Здесь мы имеем дело с личным отношением с Богом, неизвестным язычеству и вообще религиозности А, отно-

шением, которое к тому же, а возможно и в силу этого, является парадоксальным. Кьеркегор даже говорит в этом случае о необходимости парадоксальности. Ситуация «рыцаря веры» – это такое выпадение из общего, такое его «зависание», когда власть общего этического не действует, а значит, следование ему будет в данном случае совершенно не соответствующим самой ситуации, а потому искушением, как это и расценивает Кьеркегор. Но для адекватной оценки такой ситуации необходимо иметь в виду, что это ситуация глубочайшей экзистенциально переживаемой веры, веры в то, что Бог – это абсолютно благая сила (и потому Авраам верит, что Бог вернет Исаака). И только в этом случае принесение в жертву не становится убийством<sup>38</sup> (а Авраам сохраняет то, чем он с полной и искренней готовностью готов был пожертвовать, т. е. он сохраняет своего сына Исаака). Вот эта *абсолютная* уникальность религиозного акта, обязательно сопровождаемая парадоксом и абсурдом, и образует его *абсолютную* трудность, которая, в свою очередь, взыскует *абсолютной* страсти, что в итоге означает новую качественную ступень в развитии человеческого духа.

Поэтому религиозная стадия отнюдь не стоит выше морали и тем более не отменяет ее, как это иногда расценивается в критической литературе. Речь идет о такой степени индивидуализации этико-религиозной сферы, которая совершенно преобразует все наши устоявшиеся представления о морали. Эти преобразования Кьеркегор связывает, конечно, с христианством. Оценить смысл только что рассмотренных положений Кьеркегора во многом помогает Н.Бердяев, считавший, что евангельскую нравственность трудно назвать собственно моралью, поскольку она представляет собой прорыв по ту сторону нашего греховного состояния и соответственно наших представлений о добре и зле. «Абсолютная страсть», о которой говорит Кьеркегор, абсолютно преобразует человека и потому тоже есть прорыв за пределы нашего конечного существования.

<sup>38</sup> Интересно, что Гегель в ранних работах прямо называл поступок Авраама убийством, чего Кьеркегор не знал, а то бы он не преминул еще раз сказать о полном непонимании морали и религии в спекулятивной философии.

---

**Библиография**

1. *Кьеркегор С.* Заключительное ненаучное послесловие к «Философским крохам» / Пер. с датск. яз. Н.Исаевой, С.Исаева. СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 2005.
2. *Кьеркегор С.* Страх и трепет / Пер. с датск. яз. Н.Исаевой, С.Исаева. М.: Республика, 1993.
3. *Бердяев Н.А.* О назначении человека. М.: Республика, 1993.
4. *Кант И.* Основы метафизики нравственности // *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 4. Ч. I. М., 1965.
4. *Кант И.* Критика практического разума // *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 4. Ч. I. М., 1965.
5. *Гайденко П.П.* Трагедия эстетизма. Опыт характеристики мирозерцания Серена Киркегора. М.: Искусство, 1970.

*М.А. Корзо*

## **Толкование предписаний Декалога в рукописном катехизисе Симеона Полоцкого**

В катехетической литературе XVII в. толкование ветхозаветных предписаний занимало значительное место, образуя – наряду с изъяснением символа веры, молитвы «Отче наш» и церковных таинств – одну из основных частей катехизиса. Применительно к указанному периоду, данное замечание верно для памятников всех конфессиональных ориентаций, хотя история интереса к Декалогу в разных христианских традициях имеет свою специфику. Речь не идет о простом знании соответствующих фрагментов из Пятикнижия Моисея, но о том, какая роль отводилась Декалогу в учении и практике той или иной Церкви.

В западной Церкви десятословие использовалось для устного наставления прихожан уже с XIII в. Первоначально это были не содержащие какого-либо толкования простые перечисления заповедей, зачастую в удобной для запоминания со слуха – рифмованной форме. Впоследствии каждое из предписаний было дополнено пространным толкованием, а десяти–двенадцати строчный стишок превратился в многокуплетную песню, которая пропевалась или произносилась хором священником и прихожанами.

В XVI в., когда на смену устному наставлению приходит катехизис в виде печатной книги, ее композиция сохраняет все элементы устного поучения. Раздел о Декалоге расширяется, превращаясь в пространный и аргументированный перечень дозволенных и недозволенных для христианина поступков. Такое внимание к ветхозаветным предписаниям в католической традиции объясняется, по крайней

мере, тремя причинами. Во-первых, каноническое право рассматривало заповеди Декалога как универсальное обобщение всех данных Богом правовых установлений: начертанное на скрижалях Моисеем есть всего лишь изложение естественного права, вписанного в душу человека, но затемненного в результате грехопадения. Недаром целый ряд средневековых правовых кодексов (как церковного, так и светского происхождения) систематизировали правонарушения, опираясь на схему Декалога. Он служил также и для классификации греховных деяний: как для верующего при подготовке к таинству покаяния, так и для священника, которому надлежало осмыслить услышанное во время исповеди и назначить адекватную епитимью. Третьей причиной можно считать учение о недостаточности одной лишь веры для спасения, учение о необходимости добрых дел. Но добрыми могут считаться лишь те поступки, которые угодны Богу, то есть те, что вытекают из его предписаний. Отсюда и стремление в толковании Декалога дать наиболее подробный перечень того, что Бог предписывает человеку и что Он ему запрещает.

В восточнославянской традиции Декалогу отводилось значительно более скромное место. До конца XV в. не существовало Библии в качестве целостного свода: использовались выполненные в разное время и зачастую отличающиеся рукописные версии отдельных библейских книг. Так называемый четий тип Библии (включающий фрагменты ветхозаветных книг) получает заметное распространение также лишь с конца XV в. При этом нет положительных свидетельств, что десять заповедей упоминались в Паримейниках, содержащих сокращенную редакцию ветхозаветных книг и читавшихся в церкви, или в каких-либо иных древнерусских четвых сборниках. Перечисление «десяти словес Бога» без какого-либо их истолкования приводится лишь в «Палее толковой» – антииудейском по своей тональности памятнике, древнейшие списки которого датируются XIV в., рекомендованном Церковью для чтения наряду со святоотеческими сочинениями<sup>1</sup>. Впоследствии фрагмент «О десяти словехъ, писанныхъ на скрижалехъ» входит в 27-ю главу Хронографа русской редакции<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Палее Толковая по списку, сделанному в г. Коломне в 1406 г. Труд учеников Н.С.Тихонравова. М., 1892. Стб. 595–596.

<sup>2</sup> Хронограф редакции 1512 года // Полное собрание русских летописей. Т. 22. М., 2005.

Простое перечисление ветхозаветных заповедей встречается также в ряде правовых памятников в составе компиляции «Избрание от закона Богом данного Израилю, тоже Моисеем». Компиляция имеет греческое происхождение и попадает на Русь предположительно в составе «Кормчей книги» так называемой сербской редакции<sup>3</sup>. Впоследствии «Избрание от закона» воспроизводится в известном сборнике «Мерило Праведное», составленном как практическое руководство для судей<sup>4</sup>, и с незначительными расхождениями входит в качестве 45-й главы в печатные «Кормчие книги» 1650 и 1653 гг.<sup>5</sup>

Нет положительных свидетельств, что схема Декалога использовалась в восточнославянской традиции для систематизации греховных деяний. Единичные примеры относятся к рубежу XVI–XVII вв. и являются результатом латинского влияния на древнерусскую покаянную дисциплину<sup>6</sup>. В восточнославянских памятниках учительного жанра Декалог также появляется лишь в XVI в. И в этом случае опять можно говорить о значительном влиянии католической традиции. В частности, белорусский переводчик и издатель Франциск Скорина (ок.1486–1551) помещает в предисловии к изданной им в 1519 г. ветхозаветной книге «Исход» рифмованный Декалог, напоминающий по форме стишки, которые использовались для нужд катехизации в католической Церкви<sup>7</sup>.

<sup>3</sup> *Цыпин В.А.* Церковное право: 2-е изд. М., 1996. С. 90–92.

<sup>4</sup> Древнейшая из сохранившихся рукописей датирована XIV в. (РГБ, собрание Свято-Троицкой Лавры). Об истории текста см.: *Калачов Н.В.* Мерило Праведное // Архив историко-юридических сведений, относящихся до России. Кн. 1. Отд. III. М., 1850. С. 33, 39.

<sup>5</sup> Мазуринская Кормчая. Памятник межславянских культурных связей XIV–XVI вв. Исследование. Тексты / Изд. подгот. Е.В.Белякова, К.Илиевская, О.А.Князевская, Е.И.Соколова, И.П.Старостина, Я.Н.Щапов. М., 2002. С. 643–644.

Выражаю благодарность Е.В.Беляковой за консультацию по древнерусским правовым памятникам.

<sup>6</sup> *Корогодина М.В.* Исповедь в России в XIV–XIX веках. Исследование и тексты. СПб., 2006. С. 20–21.

<sup>7</sup> «Веруй в бога единого / А небери надармо имени его / Помни дни светые святити / Отца и матку чтити / Незабивай ниедина / И неделай греху блудна / Невкради что дружного / А недавай сведецтва лживаго / Непожедай жены ближнего / Ни имени или речи его» (Біблія. Факсімільнае ўзнаўлення Бібліі, выдадзенай Францыскам Скарынаў у 1517–1519 гадах у 3 тамах. Мінск, 1990. Т. 1. С. 195–196).

С другой стороны, может создаться впечатление, что не всегда в восточнославянской книжности десять заповедей ассоциировались *только* с фрагментом Исх. 20:1–17. Показательными в этом отношении являются рукописные «Учительные Евангелия» XVI–XVII вв., широко распространенные на землях современной западной Украины. Толкование Декалога помещалось, как правило, в конце сборника, после поучений на отдельные праздники литургического года. Заповеди также разделены на две таблицы или скрижали. Но если в западной традиции две таблицы символизировали обязанности христианина по отношению к Богу и по отношению к ближнему, то в «Учительных Евангелиях» они символизировали Ветхий и Новый Заветы<sup>8</sup>. При этом ни распределение заповедей по таблицам (по пять на каждой), ни их последовательность не имеют буквальных аналогов в библейских текстах. Составители «Учительных Евангелий», конечно же, знали ветхозаветную книгу «Исход», но ссылаться предпочитали на фрагмент послания апостола Павла к Римлянам (13:1, 8–10)<sup>9</sup>, из которого можно реконструировать лишь некоторые предписания. Десять заповедей в версии «Учительных Евангелий» выглядят следующим образом: императив любви к Богу, запрет поклоняться чужим богам, предписания почитать родителей и любить ближнего, запрет на убийство «оружием и языком» (1-я таблица); запрет брать чужое и желать «жены брата своего», лжесвидетельствовать, давать ложную присягу, упоминать имя Божье всуе (2-я таблица)<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Аналогичную символику принимает и Франциск Скорина в предисловии к книге «Десятеро пакъ приказание божие было написано надву дочкахъ каменных еже два законы божие Ветхий а Новый знаменовали» (Біблія. Факсімільнае ўзнаўлення Бібліі, выдадзенай Францыскам Скарынаю. С. 200).

<sup>9</sup> В первой восточнославянской печатной Библии – «Острожской» (1589–1591) данный фрагмент звучит следующим образом: «Всяка душа властемъ предржащимъ да повинуется... ни единому же ничимъ же должны бывайте. Точию еже любите друг друга. Любя ибо друга, закон сконча еже бо не прелюбы сотвориши, не оубиеси, не оукрадеши, не лжесвидетельствуеши, не похощеши, и аще ина заповедь, в семь словеси совершается. Во еже возлюбиши искренняго своего яко же самъ себе. Любы искреннему зло не сотворить, исполнение оубо закону, любви есть».

<sup>10</sup> Такое толкование десяти заповедей встречается преимущественно в «Учительных Евангелиях» т.н. Перемышльської редакції из собраний Польської Національної Бібліотеки в Варшаві (шифры: Akcesja № 2755, 2757, 2831, 2847 и др.).

Толкование ветхозаветных предписаний в соответствии с книгой «Исход» получает распространение в украинской и белорусской православной книжности с конца XVI в. благодаря католическим влияниям; и уже посредством украинско-белорусских катехизисов влияния эти проникают в XVII в. в московскую книжную традицию. Одним из проводников этих влияний был и перебравшийся в 1664 г. из Киевской Митрополии в Москву Симеон Полоцкий (1629–1680)<sup>11</sup>.

В рукописном наследии Симеона сохранилось два катехизиса – пространный и краткий. Оба выдержаны в традиционной для данного жанра вопросно-ответной форме; оба отчасти содержательно перекликаются с составленным Симеоном в 1670 г. рукописным толкованием Апостольского символа веры «Венец веры кафолическия», хотя и находятся от него в разной степени зависимости и тематически значительно шире данного сочинения. Толкование десяти заповедей приводится только в пространном катехизисе (датирован 1671 г.)<sup>12</sup>, который переписывался, как правило, в паре с «Венцом веры».

Значительный интерес представляет вопрос об источниках данных богословских сочинений Симеона. Известно, что он довольно свободно ориентировался в западной (в том числе и польской) богословской литературе, о чем свидетельствует и оставшаяся после него библиотека<sup>13</sup>, а также ссылки (хотя и немногочисленные), проставленные самим Симеоном в черновых вариантах рукописей. Хорошо знал богослов и книжную традицию Киевской митрополии, поддерживая самые дружеские отношения с ее виднейшими представителями. Известно также, что Симеон был весьма умелым компилятором, поэтому допустимо предположить, что при написании своих сочинений он пользовался целым рядом источников.

<sup>11</sup> Панченко А.М., Буланин Д.М., Романова А.А. Симеон Полоцкий // Словарь книжников и книжности древней Руси. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 3. СПб., 1998. С. 362–379.

<sup>12</sup> Государственный исторический музей, Москва. Отдел рукописей, Синодальное собрание № 286 (далее – Син. 286). Беловой список, переписанный отчасти рукой ученика и последователя Симеона – Сильвестра Медведева. Далее цитируется в тексте.

<sup>13</sup> Simeon Polockij's Library. A Catalogue by Anthony Hippisley, Evgenija Luk'janova. Köln–Wien, 2005.

И действительно, изучение пространного катехизиса Симеона показывает, что в своей работе он опирался на одно из сочинений бельгийского богослова Жака Маршана (Marchantius, 1585–1648). Бельгиец был автором целого ряда трактатов, пользовавшихся в Европе необычайной популярностью, в частности – фундаментального (без малого полторы тысячи страниц) пособия для пастырей «Hortus pastorum». Оно было опубликовано в 1626–1627 гг. и многократно переиздавалось на протяжении всего XVII в. В действительности данный труд представляет собой совокупность нескольких самостоятельных сочинений, а «Hortus pastorum» является как названием первого (и самого пространного) трактата в сборнике, так и общим – объединяющим названием для всего компендиума. Непосредственным источником для пространного катехизиса Симеона Полоцкого послужил последний трактат в составе «Hortus pastorum» – «Praxis Catechistica»<sup>14</sup>.

К объяснению Декалога Симеон обращается дважды: в основном тексте катехизиса (в части «О любви третьей добродетели богословстей») и в приложении «Разрешение вопросов различных о гресех противу десятословию бывающих», в котором анализируются сложные ситуации, могущие возникнуть во время исповеди.

Для обозначения Декалога Симеон использует два определения: «правило жизни» («суть аки правило, им же всяк имать правити путь живота своего», с. 81) и «зеркало жизни» («в них зрети подобает лице совести нашея, кално ли, или чисто есть», там же). Следуя принятой в западной (преимущественно протестантской) богословской мысли концепции тройкой функции данного Богом закона<sup>15</sup>, Симеон рассуждает о назначении заповедей отвращать человека от зла, «поощряти на добро» и даровать как благословение, так и наказание от Бога при жизни и после смерти (с. 83–84). В соответствии с такой последовательностью функций и выстраивается порядок рассуждения богослова при толковании каждой из заповедей: что она запрещает, что предписывает и кто грешит против данного предписания. В последнем пункте разбираются конкретные негативные поступки и основания, по которым они

<sup>14</sup> Используется издание: Coloniae Agrippinae: sumptibus Ioannis Huberti, 1635.

<sup>15</sup> Корзо М.А. Дискуссии о Декалоге в протестантской мысли XVI в. // Фило-софия и этика: Сб. научн. трудов к 70-летию академика А.А.Гусейнова. М., 2009. С. 200–206.

могут быть отнесены именно к данной заповеди. Анализ таких деяний – самая пространная часть толкования. Традиция объяснять Декалог с помощью рассмотрения максимально возможного числа нарушающих то или иное предписание поступков была связана со спецификой исповедной практики в католической Церкви.

Катехизис Симеона, как было отмечено выше, не является оригинальным сочинением, но адаптированным переводом работы Маршана. Сделанные русским богословом незначительные дополнения носят частный характер и не меняют общей смысловой тональности латинского оригинала. Мы остановимся на том, что Симеон заимствует из характерной для католического богословия интерпретации Декалога на примере заповедей «Не убий» и «Не свидетельствуй ложно против ближнего твоего». Данная пара заповедей выбрана не случайно, поскольку в западном богословии они зачастую анализировались вместе, как одно из логических следствий позитивного предписания «возлюби ближнего своего»<sup>16</sup>.

В отличие от Маршана, Симеон следует принятому в православной традиции распределению заповедей по скрижалям (соответственно, 4+6). Заповедь «Не убий» (6-я у Симеона) налагает запрет на любое «неправедное кровопролитие»<sup>17</sup>, которое включает непосредственное физическое убийство (как умышленное, так и случайное) и так называемое духовное убийство – «словом, примером и советом». Поскольку катехизис как особый жанр религиозной книжности предполагает не теоретическое рассмотрение того или иного аспекта вероучения, но его практическое преломление, Симеона больше интересует не обоснование предписания или запрета (в данном случае – «Не убий»), но наиболее типичные житейские ситуации, по которым потенциальный адресат катехизиса мог понять, что именно является убийством. Таким образом богослов отталкивается не от общего теоретиче-

<sup>16</sup> Выводя эти запреты из заповеди любви к ближнему, современные Симеону католические авторы апеллировали зачастую к рассуждению Августина в «О Граде Божиим». Каждый человек является ближним в первую очередь для самого себя. А поскольку человек не может ни обмануть себя, ни убить, то он не может обмануть или убить другого ближнего, то есть любого другого человека (О Граде Божиим. Кн. 1. Гл. XX. М., 1994. С. 37–38).

<sup>17</sup> Католические моралисты называли также несправедливым то убийство, которое противоречит природному порядку вещей: «occisio hominis, quae fit contra naturam» (*Makowski S. Explanatio Decalogi. Cracoviae, 1682. P. 680*).

ского рассуждения, иллюстрируя его примерами, но от казусов, взятых из реальной жизни. И лишь потом из этих частных ситуаций пытается вывести обобщение.

Вслед за Маршаном, из всего многообразия примеров вольного или невольного причинения смерти Симеон Полоцкий выбирает для анализа лишь несколько ситуаций. Речь идет о случаях тяжкого физического насилия в семье, об абортах по умыслу и по неосторожности, невольном удушении младенца в постели<sup>18</sup> и о различного рода поединках (как дуэлях, так и о любом выяснении отношений с помощью силы). Внимания Симеона не привлек активно обсуждавшийся в католическом моральном богословии той эпохи сюжет о пределах допустимости убийства (уничтожения) растений и животных. Сама возможность под сомнение никем не ставилась; предметом дискуссии был вопрос, как определить ту грань человеческих потребностей, за которой уничтожение растений и животных становится неоправданным<sup>19</sup>. В любом случае (со ссылкой на Притчи 12:10), предписывалось избегать неоправданной жестокости и делать все с чувством сожаления.

В отдельную категорию деяний, нарушающих заповедь «Не убий», выделено самоубийство. В «*Hortus Pastorum*» Маршана представлены две, несколько отличные между собой позиции. Первая – категоричная, согласно которой самоубийство подлежит безусловному запрету. Одним из её выразителей был Августин, на которого Маршан и ссылается: «самовольно никто не должен причинять себе смерть, ни для избежания временной скорби... ни из-за чужих грехов... ни из-за своих прежних грехов... ни из желания лучшей жизни»<sup>20</sup>. Католические моралисты приводили, как правило, три аргумента в пользу запрета «прямого и осознанного» самоубийства: оно нарушает заповедь любви; является актом несправедливости по отношению к Богу, ибо умаляет власть Творца, и несправедливостью по отношению к социуму. В последнем случае общество рассматривалось по аналогии с человеческим телом,

<sup>18</sup> Повышенное внимание к детской смертности и ее причинам было также при-  
суще церковному праву и имело социальную подоплеку.

<sup>19</sup> Фламандский иезуит и правовед Леонард Лессий (1554–1623) был одним из  
первых, кто заговорил об отношении к растениям и животным как о пробле-  
ме морального богословия (*Lessius L. De iure et iustitia compendium. Coloniae,*  
1634. P. 196).

<sup>20</sup> О Граде Божиим. Книга 1. Гл. XXVI. С. 47–48.

и самоубийца лишал это тело одного из членов<sup>21</sup>. Многочисленные в Библии случаи добровольного ухода из жизни святых и мучеников в контексте данной позиции являются не исключением, но подтверждением общего правила: их смерть нельзя считать «самовольной», так как она была предопределена Богом как часть его домостроительных замыслов.

Вторая, приводимая Маршаном позиция, допускала, что в определенных и исключительных ситуациях христианину дозволено желать смерти как себе, так и другому человеку. С той лишь оговоркой, что такое желание не должно быть реализовано в действии. Эта позиция получает в катехизисе Симеона Полоцкого гораздо более подробное развитие, нежели безусловный запрет «самовольной» смерти. К допустимым относятся ситуации крайних и невыносимых жизненных бедствий и неизлечимых болезней. Не является также грехом, когда родители желают смерти своим больным или увечным детям, чтобы она избавила их от страданий (с. 176, 177). При этом желание смерти во всех других ситуациях (например, самопомышление женщины об извержении плода; любое тяжкое насилие, совершенное в мыслях) однозначно приравнивается к убийству воплощенному (с. 172, 177), поскольку грех вершится не только действием, но также словом, мыслью и небрежением. Разграничение подлежащих наказанию мыслей о смерти и тех, что менее греховны или совершенно безгрешны, достаточно сложно и каждый раз, по сути дела, проводится принимающим исповедь священником.

В контексте самоубийства Симеон анализирует также примеры, когда человек сознательно обрекает себя на смерть, но не совершает при этом греха самоубийства. Это относится, в первую очередь, к воинам и представителям таких профессий, как врач (всегда подвержен риску заразиться и умереть во время эпидемии) и мореплаватель (ему угрожают бури и связанные с морем несчастья). Как воинам, так и мореплавателям позволительно также лишить себя жизни, чтобы избежать плена у врага или пиратов. К допустимым угрозам собственной жизни относит Симеон и сознательное членовредительство, разрешенное, правда, лишь тогда, когда этого требует сохранение жизни (с. 175).

<sup>21</sup> *Lessius L. De iure et iustitia. P. 207.*

Поскольку греховным является только «неправедное» кровопролитие, Симеон подробно останавливается на примерах, когда приведшее к смерти применение насилия имеет обоснованный характер и не влечет за собой санкций со стороны церковной или светской властей. «Свободно есть убивати» (с. 87), в первую очередь, тому, кто делает это *ex officio* (приговаривающие к смертной казни судьи и палачи, воины в честном бою на поле брани)<sup>22</sup>. Но «некогда свободно есть убивати» также и тому, кто совершает насилие в целях самообороны. При этом сопряженная с насилием самооборона с необходимостью должна отвечать следующим условиям: угроза жизни должна быть не мнимой, но реальной и включать элемент насилия; самозащита допустима лишь во время акта насилия (любое действие *post factum* квалифицируется как месть); самозащита также не может быть превентивной, под тем предлогом, что кто-то лишь собирается тебя убить. Вслед за Маршаном и католическим моральным богословием, Симеон также апеллирует к известному принципу о дозволенности в пределах необходимой самообороны ответить силой на применение силы<sup>23</sup>. Ситуаций таких достаточно много, Симеон останавливается только на основных: защита собственных жизни и имущества (убийство посягающего на них разбойника на дороге; ночного вора; соседа или злоумышленника, открыто нападающего на дом среди бела дня) и защита чужих жизни и имущества (в первую очередь, убийство насильника, хотящего «деве или отроку сотворити растление»; убегающего на украденном коне и с краденными вещами вора). В особую категорию вынесено убийство чародея, насылающего порчу на людей или

<sup>22</sup> В данном случае богословы обычно ссылались на Пс. 101(100):8 («С раннего утра буду истреблять всех нечестивцев земли, дабы искоренить из града Господня всех, делающих беззаконие»).

<sup>23</sup> Принцип «*Vim vi repellere licet cum moderamine inculpatae tutelae*» рассматривался в качестве одного из предписаний естественного права. Принцип подробно разбирался Фомой Аквинским (*Summa Theologiae*. II–II, q. 64, a. 7) и был включен в «Декреталии» папы Григория IX (1234), а позднее – в «Кодекс Канонического права» католической Церкви. В католическом моральном богословии XVII в. встречались позиции (например, Генрих Бузенбаум в своих ранних сочинениях), очень широко понимавшие границы допустимой самообороны: например, если угроза для собственной жизни действительно велика, сын может поднять руку даже на отца (*Greniuk F. Teologia moralna w swej przeszłości*. Sandomierz, 2006. S. 90).

скот (с. 172–173). Все оговоренные ситуации квалифицировались в памятниках права той эпохи как преступления, заслуживающие смертной казни.

Вне поля зрения Симеона оказывается популярная в католическом моральном богословии той эпохи проблема тираноубийства. Речь шла о тиранах двоякого рода: о правителе, пришедшем к власти законным путем, но правящем тиранически, и об узурпировавшем власть. Во втором случае представители законной власти имели право уничтожить тирана или делегировать это право отдельному индивиду<sup>24</sup>. Убийство тиранически управляющего законного правителя допускалось лишь в том случае, когда терпению угнетаемых наступал конец и все легальные способы воздействия на тирана были исчерпаны. Отстаивая право на тираноубийство, испанский иезуит Франциско Суарес (1548–1617), в частности, исходил из представления о верховной власти как исходящей от Бога и делегированной обществом правителю для соблюдения общественного блага. Но если общество имеет право власть делегировать, то оно может и лишиться власти, если последняя используется в целях угнетения<sup>25</sup>.

Проблема духовного убийства («словом, примером и советом») в контексте заповеди «Не убий» Симеоном Полоцким только формулируется: богослов перечисляет разнообразные проявления гнева, ненависти и вражды, потенциально могущие стать поводом, а зачастую и непосредственно приводящие к человекоубийству. К одному из аспектов такого духовного убийства – убийству словом – Симеон обращается в контексте 8-го предписания Декалога «Не послушествуй ложна свидетельства», осуществляя, тем самым, логическую связь двух заповедей.

<sup>24</sup> *Molina L.* De iustitia et iure. Antverpiae, 1609. Col. 1729. Аналогичные соображения приводятся Фомой Аквинским в толковании на вторую книгу «Сентенций» Петра Ломбардского (*Scriptum super Sententiis*, d. XLIV, q. II, a. 2: *Utrum Christiani teneantur obedire potestatibus saecularibus, et maxime tyrannis*; [www.corpusthomicum.org/snp2044.html](http://www.corpusthomicum.org/snp2044.html)).

<sup>25</sup> *Suarez F.* Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus Anglicanae sectae errores [Coimbra, 1613] // *Suarez F.* Opera omnia. T. 24. Liber. VI. Cap. IV: *Utrum in tertia parte juramenti aliquid ultra civilem obedientiam contra doctrinam catholicam contineatur.* § 15. Parisiis: Ludovicus Vivès, 1859. P. 680. Суарес ссылался на «Сумму теологии» Фомы Аквинского (II–II, q. 42, a. 2).

Под ложью в католическом моральном богословии понималось любое несоответствующее истине свидетельство, сделанное сознательно, с намерением обмануть<sup>26</sup>. Человек лишь тогда лжет, когда знает, что говорит неправду; когда же говорит неправду по незнанию, тогда он просто заблуждается<sup>27</sup>. Сразу необходимо оговориться, что Симеона Полоцкого интересуют главным образом проявления лжи в публичном пространстве, все социально значимые последствия ложного свидетельствования, поскольку такой свидетель совершает грех не только против Бога как высшей справедливости, и того, кого он оговаривает, но и «против всех людей», подрывая основы социального порядка (с. 94). Чаще всего нарушают 8-ю заповедь все те, кто имеет отношение к суду: свидетели, дающие неверные показания; судьи, выносящие несправедливые приговоры; адвокаты и юристы, искажающие или подделывающие доказательства за деньги. Единственный случай лжесвидетельствования в суде, который грехом не является, это когда люди под пытками оговаривают самих себя, чтобы избежать дальнейших истязаний (с. 208). Но оговор под пытками другого человека уже не может быть извинен.

Вторую по значимости группу проступков образуют любые, не соответствующие действительности свидетельства о другом человеке. Современная Симеону католическая моральная теология выделяла восемь разновидностей «*falsum testimonium*»<sup>28</sup>; русский богослов останавливается лишь на трех. «Безразсудное суждение ближних» (аналог латинской *susurratio*) – необдуманное или поверхностное суждение, основанное на неполноте знания и предположениях. Зачастую такое свидетельствование о ближних спровоцировано ненавистью, завистью и злобой (с. 95), но также и гордыней, когда сплетник пытается улучшить своих имидж в глазах окружающих, заронив в них сомнение в праведности другого человека (с. 96). К греховным проступкам относится также и преувеличение чьей-либо праведности – лесть (аналог латинской

<sup>26</sup> «Est falsa significatio cum intentione fallendi, seu dicendi falsum» (Summa Theologiae. II–II, q. 110, a. 1).

<sup>27</sup> *Azor I. Institutiones Morales. T. III. Coloniae Agrippinae: Antonius Hieratus, 1612. Col. 1126.*

<sup>28</sup> *Detractio, contumelia, convitium, improprium, maledictum, irrisio, susurratio, libellus famosus (Derdziuk A. Grzech w XVIII wieku. Nurty w polskiej teologii moralnej. Lublin, 1996. S. 247).*

*adulatio*), «ибо содержит ложное свидетельство, причитающее некому то, его же не имать» (с. 97)<sup>29</sup>. Лесть убеждает грешника в собственной невинности и поощряет его, таким образом, к дальнейшему «злотворению» (с. 97).

Но самым тяжким грехом является сознательный оговор и навет (аналог латинской *detractio*). При этом во лжи оказываются виновны обе стороны: и тот, кто распространяет навет, и тот, кто в этот навет верит. Последний, если делает это охотно, грешит помимо всего прочего и против заповеди любви. «Очернение чуждыя славы» бывает зачастую грехом более тяжким, нежели лишение жизни, поскольку провоцирует ненависть, приводит к ссорам и убийствам. Бывают, правда, ситуации, когда нанесение урона чужой репутации совершенно оправданно и грехом не является – например, публичное уличение другого в обмане или преступлении. С позиций действующего в ту эпоху права человек, знающий о преступлении, но не донесший о нем, рассматривался в качестве соучастника преступника. И даже разглашение всем чьих-то дурных наклонностей, физических недостатков, низкого происхождения и т.п. не всегда может быть классифицировано как урон чужой репутации: если разглашающий не преследует цели унижить другого, то его поступок смертным грехом не является.

Вслед за католической традицией Симеон принимает понимание ложного свидетельства как *ущерба*, причиненного ближнему с помощью слова; а потому в контексте рассмотрения сознательного оговора или навета отводит особое место проблеме возмещения нанесенного ущерба и способам «возвращения славы» (или *restitutio*). По максиме Августина «грех не может быть прощен до тех пор, пока не будет возвращена взятая вещь»<sup>30</sup>, непременным условием получения кающимся отпущения грехов была *restitutio*. Примечательно, что этот сюжет занимает самое большое место в рассуждении Симеона: из 23 пунктов, на которые подразделяется толкование 8-й заповеди Декалога, 14 отведено тому, как «славу возвратити». Конкретные способы восстановления чужой репутации зависят от трех факторов: статус лица, которому нанесен

<sup>29</sup> Латинские авторы ссылались на трактат Августина «De Mendacio» (12.21).

<sup>30</sup> «Non remittetur peccatum, nisi restituatur ablatum» (Epistola CLIII // Patrologiae Cursus Completus. Series Latina / Recensuit, correxit, edidit J.-P. Migne. T. XXXIII. Parisiis: Migne, 1841. Col. 662).

ущерб<sup>31</sup>; степень ущерба; насколько широк круг лиц, перед которыми человек был обесславлен (с. 200). Большой срок давности и смерть обиженного освобождают согрешившего от воздаяния, но не снимают с него самого греха, за которым с неизбежностью следует церковное наказание.

В заключительной части толкования заповеди «Не свидетельствуй ложно против ближнего твоего» Симеон приводит небольшое обобщающее рассуждение о ложном свидетельстве и его разновидностях. Вслед за Маршаном, рассуждавшим в рамках томистской традиции, русский богослов различает тройкого рода ложь: причиняющую вред другому человеку; безвредную для другого, но полезную для лгущего («оугаждающая») и ложь «оутехи ради», «ни кому же вредотворящая ниже полезная» (с. 96)<sup>32</sup>. Критерием различения является намерение того, кто высказывает ложное свидетельство, а также последствия данного поступка. Этими же критериями в каждом конкретном случае надлежит руководствоваться, определяя степень виновности (и, соответственно, меру наказания) лжеца.

Хотя запрет на дачу ложного свидетельства носит абсолютный характер, он имеет, тем не менее, исключения. Во-первых, речь идет о ситуациях, когда допустимо скрыть правду, просто умалчивая о ней. Этот сюжет возникает в катехизисе лишь однажды, когда Симеон рассуждает о допустимости выдавать тайны других людей. Если соблюдение «чуждья славы и тайны» сопряжено с опасностью, – рассуждает богослов, – то христианин вправе этого не делать. Исключения составляют лишь тайны государственной важности: «Долженъ же есть тайну хранити и славу, и величайшыя стражда муки, аще будетъ тайна царская, всего царства, или войска» (с. 209).

<sup>31</sup> Средневековому правовому мышлению, как известно, было свойственно увязывать меру пресечения с социальным статусом пострадавшего лица. Симеон же ссылается на ветхозаветную историю о том, как посмеявшие оскорбить и посмеяться над пророком Елисеем дети из Вефиля были в наказание растерзаны дикими медведицами (4Цар. 2:24).

<sup>32</sup> Ж.Маршан приводит данную классификацию (*mendacium perniciosum, officiosum et iocosum*) вслед за Фомой Аквинским: «*Haec autem divisio datur secundum intentionem effectus, nam mendacium iocosum est quod fit causa ludi; mendacium autem officiosum, quod fit causa utilitatis; mendacium autem perniciosum, quod fit causa nocimenti*» (*Summa Theologiae. II–II, q. 110, a. 2*).

Современные Симеону католические богословы допускали умолчание, не считая его в подавляющем большинстве случаев ложью. Исключением была дача свидетельских показаний в суде<sup>33</sup>, когда умолчание приравнивалось ко лжесвидетельству. Одним из оснований, позволяющих не считать умолчание ложью, было принятое в томистской традиции понимание «mendacium» как ложного свидетельства *явленного вовне* с помощью голоса, мимики, жестов и каких-либо иных знаков<sup>34</sup>.

Вторым случаем допустимого ложного свидетельствования могут быть отдельные проявления притворства (*simulation*). Оно обосновано, если не причиняет никому вреда, но при этом позволяет притворяющемуся избежать смерти, угрозы для чести и доброго имени, значительного материального ущерба. В этом случае католические моралисты ссылались, как правило, на пример царя Давида: скрываясь от преследований Саула, он пытается при дворе Анхуса, царя Гефского, остаться неузнанным («И изменил лице свое пред ними, и претворился безумным в их глазах, и чертил на дверях (кидался на руки свои), и пускал слюну по бороде своей», 1Цар. 21: 13–15). Оправданное притворство допустимо в военном деле. Также странствующий христианский священник или монах, вынужденный пересечь населенные еретиками земли, может выдать себя за светское лицо, купца или воина. И любой христианин в турецких землях вправе скрыть свою принадлежность к Церкви. Правда, при том лишь условии, что он просто умолчит о ней; прямое же декларирование своей непринадлежности уже является ложью<sup>35</sup>.

<sup>33</sup> «Licet vero interdum verum tacere, sed extra iudicium» (Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos... editus. Romae, 1928. P. 417).

<sup>34</sup> «Mendacium est falsa vocis significatio, nomine vocis intelligitur omne signum. Unde ille qui aliquod falsum nutibus significare intenderet, non esset a mendacio immunis» (Summa Theologiae. II–II, q. 110. a. 1). В современной Симеону Полоцкому моральной теологии под ложью понималось «*verbum prolatum cum intentione fallendi, et decipiendi audientem*» (курсив мой. – М.К.) (Derdziuk A. Grzech w XVIII wieku. S. 248).

<sup>35</sup> *Azor I. Institutiones Morales. T. II. Col. 1133–1134.*

\* \* \*

Анализ предложенного Симеоном Полоцким толкования Декалога на примере двух заповедей – «Не убий» и «Не свидетельствуй ложно против ближнего твоего» показывает, что русский богослов буквально воспринимает выработанную католическим богословием модель анализа ветхозаветных предписаний, не принося в нее ничего нового и не пытаясь хоть как-то адаптировать ее к нравственному богословию и исповедальной практике Православной Церкви.

В рукописном катехизисе Симеона Декалог выступает в качестве своеобразной квинтэссенции всех норм социальной морали христианина. В более ранних, распространенных в среде московских книжников катехизисах, трактовка Декалога имела совершенно иную тональность. Авторы этих текстов (в первую очередь – Киевский митрополит Петр Могила), правда, были не только выходцами из Киевской митрополии, но также испытали определенное (хотя и в разной степени) влияние католического богословия. Но при этом им удалось сохранить значительную дистанцию от многих догматических и социальных концепций католиков. Авторы эти зачастую ставили под вопрос правомерность самой идеи формулировать социальную этику на основе ветхозаветных предписаний, выстраивая позитивную программу поведения христианина в контексте евангельских заповедей блаженства<sup>36</sup>.

Катехизис Симеона Полоцкого, при всей ограниченности его хождения в среде книжников, можно считать переломным моментом в становлении социальной этики в том виде, как она формулировалась в обращенной к простому верующему церковно-учительной литературе. С этого момента и в дальнейшем она воспроизводит все черты, присущие католическим памятникам учительного жанра: казуистичность, мелочная регламентация поведения, акцент на запреты, почти полное отсутствие положительных предписаний и нацеленности на духовное совершенствование.

<sup>36</sup> Подробнее об этом см.: Корзо М.А. Декалог в католических и православных катехизисах Речи Посполитой XVII вв. // X Рождественские Образовательные Чтения «Философская этика и нравственное богословие»: Материалы конф. Москва, 29 янв. 2002 г. М., 2003. С. 236–262.

### Библиография

1. *Августин*. О Граде Божием. Книга 1. Гл. XX. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1994.
2. Библия. Факсимільнае ўзнаўлення Бібліі, выдадзенай Францыскам Скарынаю ў 1517–1519 гадах у 3 тамах. Мінск: Беларуская савецкая энцыклапедыя, 1990. Т. 1.
3. *Калачов Н.В.* Мерило Праведное // Архив историко-юридических сведений, относящихся до России. Кн. 1. Отд. III. М., 1850.
4. *Корзо М.А.* Декалог в католических и православных катехизисах Речи Посполитой XVII вв. // X Рождественские Образовательные Чтения «Философская этика и нравственное богословие»: Материалы конференции. Ин-т философии РАН, Москва, 29 янв. 2002 г. М., 2003.
5. *Корзо М.А.* Дискуссии о Декалоге в протестантской мысли XVI в. // Философия и этика: Сб. научн. тр. к 70-летию академика А.А.Гусейнова. М., 2009.
6. *Корогодина М.В.* Исповедь в России в XIV–XIX веках. Исследование и тексты. СПб.: «Дмитрий Буланин», 2006.
7. Мазуринская Кормчая. Памятник мецславянских культурных связей XIV–XVI вв. Исследование. Тексты / Изд. подгот. Е.В.Белякова, К.Илиевская, О.А.Князевская, Е.И.Соколова, И.П.Старостина, Я.Н.Щапов. М.: «Индрик», 2002.
8. Палея Толковая по списку, сделанному в г.Коломне в 1406 г. Труд учеников Н.С.Тихонравова. М.: тип. О.Гербека, 1892.
9. *Панченко А.М., Буланин Д.М., Романова А.А.* Симеон Полоцкий // Словарь книжников и книжности древней Руси. Вып. 3 (XVII в.). Ч. 3. СПб., 1998.
10. Хронограф редакции 1512 года // Полное собрание русских летописей. Т. 22. М., 2005.
11. *Цытин В.А.* Церковное право: 2-е изд. М.: Изд-во МФТИ, 1996.
12. *Augustinus*. Epistola CLIII // Patrologiae Cursus Completus. Series Latina / Recensuit, correxit, edidit J.-P.Migne. T. XXXIII. Parisiis: Migne, 1841.
13. *Azor I.* Institutiones Morales. T. III. Coloniae Agrippinae: Antonius Hieratus, 1612.
14. *Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos...* editus. Romae: ex officina Libraria Marietti, 1928.
15. *Derdziuk A.* Grzech w XVIII wieku. Nurty w polskiej teologii moralnej. Lublin: Redakcja wydawnictw KUL, 1996.
16. *Greniuk F.* Teologia moralna w swej przeszłości. Sandomierz: Wydwo Diecezjalne, 2006.

---

17. *Lessius L.* De iure et iustitia compendium. Coloniae: Gerardus Pinghon, 1634.

18. *Makowski S.* Explanatio Decalogi. Cracoviae: Albertus Gorecki, 1682.

19. *Molina L.* De iustitia et iure. Antverpiae: Martinus Nutius et Hermannus Mylius, 1609.

20. **Simeon Polockij's Library. A Catalogue by Anthony Hippisley, Evgenija Luk'janova.** Köln; Wien: Böhlau, 2005.

21. *Suarez F.* Defensio fidei catholicae et apostolicae adversus Anglicanae sectae errores [Coimbra, 1613] // *Suarez F.* Opera omnia. T. 24. Parisiis: Ludovicus Vivès, 1859.

*М.Л. Гельфонд*

## **Л.Н.Толстой как философ: Pro et Contra**

Если прав Платон, что философы ни к чему иному не стремятся, как к умиранию и к смерти, ... то нужно признать, что мало кто из наших современников так всецело отдавал себя философии, как Толстой.

*Л.Шестов «На страшном суде...»*

Л.Н.Толстой – знаковая фигура в истории духовной культуры. Его нравственно-религиозные искания – уникальное откровение человеческого духа, призванное свидетельствовать о величии его извечных мессианских ожиданий абсолютного совершенства и одновременно повергать устремленный к истине разум в пугающую бездну отчаяния, порожденной трагедией недостижимости идеала. Величие и трагизм – вот предельные контуры того образа Толстого, который невольно рисует наше воображение, тщетно пытающееся объять все, что мы знаем о нем, его идеях и его жизни, ибо поистине «великая жизнь не может не носить в себе трагедии»<sup>1</sup>. Эта напряженная диалектика трагизма и величия обнаруживает себя в судьбе и творчестве Толстого двояко: во внешнем и внутреннем отношениях. В первом случае, как очевидная неоднозначность восприятия личности и идей великого писателя в общественном сознании, а, во втором, – как неустранимая антиномичность самого толстовского мышления и мирозерцания. Попытаемся последовательно выявить и, по мере возможности, объяснить природу этих парадоксов.

Как при жизни, так и после смерти Толстого его слава и воздействие на умы миллионов читателей неизменно поражают своими масштабами самое богатое воображение, чему есть немало ярких и убедительных свидетельств. Самые известные и влиятельные со-

---

<sup>1</sup> Розанов В.В. Л.Н.Толстой // *Толстой Л.Н. Философский дневник. 1901–1910.* М., 2003. С. 504.

временники писателя – философы, политики, литераторы, общественные деятели, религиозные лидеры – охотно признавали его непререкаемый духовный авторитет, видя в Толстом «величайшее светило во вселенной духа»<sup>2</sup>. Вместе с тем, многословные и зачастую тривиальные рассуждения о грандиозности и непреходящей ценности его наследия давно стали навязчивым штампом отечественной публицистики и были доведены ею до крайностей надоедливого и мертвящего автоматизма, со временем придавшего толстовскому творчеству малопривлекательный оттенок нарочитой хрестоматийности и назойливой назидательности. Еще С.Л.Франк справедливо указал на это «совершенно ненормальное отношение к Толстому», сложившееся в российской культуре и состоящее в том, что явно избыточные в своей напыщенности славословия в адрес великого писателя на поверку нередко оказываются всего лишь грубо сколоченной ширмой, за которой общественное сознание лицемерно пытается спрятать свое малодушие в надежде получить вождеденную индульгенцию, разрешающую «не думать о нем и без проверки отвергать его идеи»<sup>3</sup>. Следовательно, главная опасность таится отнюдь не в том, что Толстого слишком часто и категорично «отвергают», а в том, что его «не опровергают», ибо это и есть основной симптом той самой «ненормальности» или, точнее, по-настоящему трагической несправедливости отношения к нему. Ведь опровержение предполагает как минимум стремление понять смысл сказанного и найти достойные контрдоводы. Гораздо проще игнорировать по привычке или критиковать по шаблону, раз за разом демонстрируя инертность общественного мнения, проявляющего явную склонность капитулировать перед лицом того мощного интеллектуально-ценностного вызова, который заложен в толстовском жизнепонимании. Именно поэтому, несмотря на традиционно всеобщее прославление гения Толстого, его духовное наследие все еще до конца не освоено, в силу чего и не востребовано в полной мере.

Объективной причиной подобного положения вещей служит тот очевидный факт, что толстовское учение не поддается формальной культурно-исторической стандартизации, т.к. просто не

<sup>2</sup> Роллан Р. Жизнь Толстого // Роллан Р. Жизни великих людей. Ереван, 1987. С. 313.

<sup>3</sup> Франк С.Л. Нравственное учение Л.Н.Толстого (К 80-летию юбилею Толстого 28 августа 1908 г.) // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 432.

вмещается в «прокрустово ложе» классических философских или богословских канонов. Толстой – «великий искатель», его «мысль ... движется какими-то всегда неожиданными путями, вне условных рамок обычной школьной и книжной мудрости»<sup>4</sup>, что делает ее подлинно независимой и провокативно острой. Ввиду этого, современникам и потомкам великого писателя пришлось приложить немало усилий, дабы отыскать возможность раз и навсегда вписать его идейное наследие в рамки какой-либо хронологически или тематически локальной культурной традиции. В их упорном стремлении любой ценой «поставить на место» не признающего установленных в академических сообществах правил игры мыслителя обнаруживается скрытый лейтмотив всей философской критики нравственно-религиозного жизнеучения Толстого. Между тем, о заведомой безнадежности подобных замыслов не раз предупреждали еще современники мыслителя. Так, С.Н.Булгаков убедительно говорил о том, что «величие ... личности Толстого, но вместе и ее противоречивость и незавершенность, именно и выражается в том, что сам он никогда не мог успокоиться и установиться на своем учении, но постоянно выходил за его узкие рамки. В известном смысле можно сказать, что сам Толстой никогда не был и не мог быть только толстовцем, никогда не вмещался в толстовство, в которое хотели бы загнать Толстого...»<sup>5</sup>.

Вместе с тем, если задуматься глубже, то булгаковское рассуждение можно интерпретировать и как невольное завуалированную двусмысленность, содержащую прозрачный намек на то, что величие Толстого на деле оказывается всего лишь оборотной стороной его духовной незрелости и философской непоследовательности... Подобные обвинения в адрес Толстого в изобилии обнаруживаются не только в отечественной религиозно-философской литературе рубежа XIX–XX столетий, но нередко тиражируются и современными российскими авторами. Общим местом обширной, но не всегда теоретически однородной философской критики нравственно-религиозного учения великого писателя является более или менее категоричная демаркация и последующее противопоставление

<sup>4</sup> Булгаков С.Н. Л.Н.Толстой // Булгаков С.Н. Тихие думы. М., 1996. С. 238; Волынский А.Л. Нравственная философия гр. Льва Толстого // Русские мыслители о Льве Толстом. Тула, 2002. С. 49.

<sup>5</sup> Булгаков С.Н. Л.Н.Толстой // Булгаков С.Н. Тихие думы. М., 1996. С. 238–239.

Толстого-художника и Толстого-мыслителя, предпринимаемые с очевидным намерением продемонстрировать на фоне этого неприемлемого антагонизма бесспорное преимущество и приоритетную значимость первой толстовской ипостаси в сравнении со второй. При этом следует заметить, что и сами философско-теологические искания Толстого оцениваются с учетом данной диспозиции весьма неоднозначно. Они могут восприниматься достаточно благосклонно, местами провоцируя сдержанный исследовательский интерес как некая неизбежная «эманация» художественного гения, или сугубо негативно, с явным оттенком уничижительного скепсиса как по отношению к социально-исторической утопичности толстовской моралистики, так и по поводу самой претензии Толстого на роль философа.

Итак, гениальный художник и посредственный мыслитель, чей литературный дар и философская несостоятельность обнажают трагический внутренний диссонанс его натуры, – вот наиболее распространенная как в отечественном, так и в зарубежном толстоведении оценочная оппозиция, претендующая на исчерпывающую характеристику природы религиозно-философского синтеза Толстого как прямого следствия неизбежного конфликта двух его ипостасей. Однако изначальная обреченность любых попыток найти, наконец, для Толстого строго определенное место, на котором он, подобно шахматной фигуре, должен неизменно пребывать, объясняется прежде всего тем, что толстовское нежелание играть по общим правилам вовсе не являлось следствием легкомыслия дилетанта или эксцентричности гения. Подлинная причина кажущейся идейной маргинальности Толстого кроется, на наш взгляд, в том, что он отчетливее других осознавал: ставки в этой игре столь высоки, что проигрыш означал бы полный отказ от ее дальнейшего продолжения, т. е. окончательный уход с игрового поля. Иначе говоря, для Толстого это была отнюдь не игра, а сама жизнь, причем взятая не в качестве индифферентно-абстрактной спекулятивной категории, а непосредственно предстающая перед ним во всей пронзительной реальности и многогранной полноте его собственного уникального существования.

Символично, что именно этот откровенный прагматизм толстовского мышления, главным и, по сути, единственным предметом которого неизменно оставалось оправдание собственной

жизни перед судом смерти, выступал центральным звеном в цепочке аргументов как решительных противников признания философского статуса идейного наследия великого русского писателя, так и убежденных сторонников полярной точки зрения, согласно которой напряженные духовные искания последнего есть квинтэссенция подлинной любви к мудрости. Так, первые прежде всего стремились дезавуировать теоретическую обоснованность этико-нормативной программы Толстого, редуцировав ее к субъективно-произвольной декларации ряда возвышенных, но практически сомнительных правил поведения. Как резюмирует Н.Я.Грот, «... в теоретическом отношении христианская мораль Толстого все-таки висит в воздухе; это чисто эмпирическое, на опыте личной жизни основанное учение, лишненное твердых метафизических основ»<sup>6</sup>. Подобная конструкция просто не может быть идентифицирована в рамках философского дискурса, – неизменно настаивают критики Толстого. И хотя в ней несомненно заключена «здоровая реакция против всех болезней современного духа», она обречена выражать себя как «единственная в своем роде по непоследовательности и противоречиям метафизика», ибо как только мысль Толстого «доходит до теоретических обоснований, то он или скрывается в тумане старого метафизического хлама и кутается в обрывки пантеистических формул, или злоупотребляет своим правом художника там, где недостаточно образов и сравнений, или же безапелляционно изрекает под видом несомненной истины то, что ему таким кажется, не пускаясь в лишние объяснения»<sup>7</sup>. Таким образом, теоретическая безосновательность, логическая непоследовательность и, главное, ничем не ограниченная субъективность – суть основные пункты обвинительного вердикта, исключающего возможность философской квалификации толстовского жизнеучения.

Что же касается представителей лагеря его «защиты», то роковую ошибку своих оппонентов они, как правило, обнаруживают не столько в некорректности интерпретации творческого наследия Толстого, сколько в их неспособности постичь подлинный смысл

<sup>6</sup> Грот Н.Я. Нравственные идеалы нашего времени. Фридрих Ницше и Лев Толстой // Русские мыслители о Льве Толстом. Тула, 2002. С. 147.

<sup>7</sup> Там же. С. 146; *Преображенский Ф.П.* Граф Л.Н.Толстой как мыслитель-моралист. Критический очерк // Русские мыслители о Льве Толстом. Тула, 2002. С. 120–121.

самой философии как способа бытийного самоопределения последовательно мыслящего и ответственно действующего субъекта. «Отрицательное отношение к философии Толстого, – прямо заявляет П.А.Сорокин, – основано... в значительной степени на недо-разумении, на том, что к Толстому предъявляют не те требования, которые должны быть предъявляемы к философу»<sup>8</sup>. Между тем, требования эти отнюдь не сводятся к искусственной идеализации реальности в форме внутренне непротиворечивой метафизической системы спекулятивного типа. Более того, искомый «субстрат всякой философии» – не форма, а проблематика ее вопрошания, в центре которой – поиск абсолютного смысла нашей жизни, инициированный, в свою очередь, перманентной провокацией смерти, заведомо релятивирующей любое рациональное человеческое смыслополагание.

Однако беспощадно острый ум Толстого органически не мог мириться с неопределенностью там, где речь шла в том числе и о неотъемлемых условиях его собственного функционирования, в силу чего именно он взял на себя роль инициатора того предельного вопрошания о смысле жизни, в процессе которого последовательной проверке на прочность было подвергнуто все то, что составляет саму исходную аксиоматику человеческой жизни. В итоге – Толстой-человек, непосредственно проживающий жизнь, Толстой-художник, творчески воссоздающий ее, и Толстой-мыслитель, настойчиво вопрошающий о ее смысле, составили уникальную ментальную целостность, сама мысль о возможности искусственно-произвольной дифференциации которой выглядит вопиюще абсурдной. Подлинная уникальность этого явления обусловлена тем, что в самой личности и творчестве Толстого органично соединились два равновеликих начала: философ, силой своего интеллекта дерзнувший подвергнуть логически беспощадной критике и рационально прояснить основополагающие истины человеческого бытия, и учитель жизни, стремившийся перевести их в плоскость прямой и безусловной императивности. При этом Толстой-философ неизменно выступал как радикальный реформатор собственной жизни, ставшей пространством непосредственной нормативной реализации проповедуемых им принципов, в

<sup>8</sup> Сорокин П.А. Л.Н.Толстой как философ // Русские мыслители о Льве Толстом. Тула, 2002. С. 433.

то время как Толстому-учителю жизни всегда было свойственно стремление к рефлексивной оценке и последовательной теоретической проверке любых выдвигаемых им положений и требований.

Отсюда следует, что постоянно возобновляющаяся дискуссия о том, можно ли считать Толстого философом в академически строгом смысле этого слова или его следует признать искренне интересующимся философскими проблемами дилетантом, вряд ли исследовательски продуктивна, так как не дает ничего нового для понимания подлинной природы и специфики толстовского мирозерцания. Используя классифицирующие определения Вл. Соловьева, духовное наследие Толстого, есть подлинный образец «философии жизни», т. е. практической – сократической – философии, которой чужд гносеологический педантизм философии «школьной» или теоретической, равнодушно препарирующей жизнь и тем самым лишаящей ее подлинной витальной качественности. А посему необходимо констатировать и принять очевидное: учение Толстого, рожденное «потребностью понять жизнь, т. е. той именно потребностью, которая вызвала к существованию философию»<sup>9</sup>, есть пример предельно широкого мировоззрения, исходно ориентированного на «житейский прагматизм»<sup>10</sup>, нацеленного на непосредственное нравственное «устроение» жизни, а не на ее отвлеченное метафизическое объяснение, в силу чего здание толстовского жизнеучения мало напоминает строгую архитектонику статически-абстрактной философской системы классического образца, не способной целостно охватить и адекватно выразить всю полноту конкретного бытия мира и человека. Между тем, старательно избегая «мудреных философских терминов», Толстой вполне последовательно и ответственно исполняет прямые обязанности философа – ставит и разрешает фундаментальные вопросы смыслоопределения человеческого существования посредством истинно философского, т. е. миро- и жизне-объемлющего синтеза. А потому мы можем с полным на то основанием повторить вслед за В.Н.Ильиным: «гр. Л.Толстой в такой же степени входит в исто-

<sup>9</sup> Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф.Ницше // Шестов Л. Избр. соч. М., 1993. С. 87–88.

<sup>10</sup> Ильин В.Н. Мирозерцание графа Льва Николаевича Толстого и его место в истории философии XIX века. В связи с судьбами пессимизма // Ильин В.Н. Мирозерцание графа Льва Николаевича Толстого. СПб., 2000. С. 55.

рию литературы, как и историю философии»<sup>11</sup>, поставив тем самым символическую точку в неоправданно затянувшемся споре на тему: философ ли Толстой?..

Между тем, не стоит забывать, что есть две категории философов: одни, подобно Сократу, живут так, как думают и учат, не приемля для себя иной формы существования, кроме органически присущей им устремленности к достижению максимально возможной гармонии образа мыслей и образа действий, другие полагают, что жизнь и творчество не только можно, но и должно четко разделять, оставляя в сфере публичной оценки и философской критики только сферу идей, а отнюдь не собственный экзистенциальный опыт их жизненно-практической реализации. Толстой, бесспорно, принадлежал к числу первых. Не случайно за ним прочно закрепилась репутация философа, ставшего неким новейшим «воплощением Сократа», в котором людям рубежа XIX–XX столетий был явлен «Сократ в квинтэссенции как... “сократин”», как «сократический момент новой культуры»<sup>12</sup>. Однако по природе своей феномен толстовского «сократизма», на наш взгляд, гораздо глубже, значительнее и интереснее, чем традиционно принято считать. Дело не только и не столько во внешне очевидном тактическом сходстве эвристической провокативности толстовского и сократовского склада ума, сколько в единстве самой стратегии их мышления, ставшей осевым вектором развития европейской моралистики. Иначе говоря, главным здесь оказывается не метод, а предмет рассуждения, не то, как они мыслили, а то, о чем они размышляли. Если Сократ первым из европейских философов осуществил «превращение жизни в самосознание»<sup>13</sup> и противопоставил постижение смысла жизни как всецело подконтрольного человеческому разуму пространства самопознания и самооценки натуралистическому объяснению внечеловеческой объективности стихийно действующих сил внешней действительности, то Толстой окончательно поставил саму возможность жизни для человека в прямую зависимость от его способности своевременно обнаружить и адекватно реализовать универсальный смысл собственного существования.

<sup>11</sup> Ильин В.Н. Миросозерцание графа Льва Николаевича Толстого и его место в истории философии XIX века. В связи с судьбами пессимизма. С. 59.

<sup>12</sup> Белый А. Еще раз «Толстой» и еще раз Толстой // Белый А. Душа самосознающая. М., 1999. С. 281; Иванов Вяч. И. Лев Толстой и культура // Иванов В.И. Родное и вселенское. М., 1994. С. 279.

<sup>13</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики. Софисты, Сократ, Платон. М., 1969. С. 59.

Однако при всей очевидности теоретического сходства толстовского и сократовского способов рассуждения о цели и ценности жизни в перспективе неотвратимости смерти, для греческого мудреца осознание собственной смертности неизменно оставалось лишь поводом для демонстрации искусства полемиста или упражнения в остроумии, в то время как для Толстого оно стало экзистенциальной драмой длиною в жизнь. Остро пережитый Толстым еще в юности «натуралистический ужас»<sup>14</sup> физической смерти, наложивший свой отпечаток на все его последующие суждения о ней, имел мало общего со спокойной размеренностью знаменитых сократических сентенций, сводящих восприятие неотвратимой конечности человеческого существования к сугубо гносеологической проблеме достоверности знания: «бояться смерти есть не что иное, как думать, что знаешь то, чего не знаешь»<sup>15</sup>. В отличие от Сократа, Толстой переживает «трагедию неизбежности смерти»<sup>16</sup> как угрозу полной утраты своего неповторимого «я», порождающую «аффект метафизического отчаяния»<sup>17</sup>, обесмысливающий и разрушающий его жизнь. И если интеллектуализму Сократа чуждо стремление к уничтожению жизни по причине невозможности обнаружения ее смысла, ибо последний по определению предшествует человеческой жизни в форме ее рационально постигаемой сущности, в силу чего его можно *не знать* или *заблуждаться на его счет*, но нельзя *отрицать* с позиций разума, то для Толстого *путь жизни* или, точнее, *путь к жизни* начинается именно с мучительного отрицания разумом осмысленности жизни, а, следовательно, и самой жизни.

Именно здесь в полной мере нашли свое проявление подлинная трагедия и истинное величие человека, дерзнувшего «свести на очную ставку жизнь и смерть»<sup>18</sup> и, взяв на себя роль арбитра в этом споре, в одиночку принять нечеловечески грозный вызов, поставивший его перед лицом логически неразрешимой и психологически невыносимой для смертного существа дилеммы:

<sup>14</sup> Ильин В.Н. Миросозерцание графа Льва Николаевича Толстого и его место в истории философии XIX века. В связи с судьбами пессимизма. С. 63.

<sup>15</sup> Платон. Апология Сократа // Платон. Соч.: В 4 т. М., 1990. Т. 1. С. 83.

<sup>16</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. Л., 1991. Т. 1. Ч. 2. С. 197.

<sup>17</sup> Флоровский Г. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 403.

<sup>18</sup> Шестов Л. На страшном суде (Последние произведения Л.Н.Толстого) // Шестов Л. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 141.

обнаружить в рамках конечного, ускользающего в небытие человеческого существования такой смысл, который не уничтожался бы предстоящим ему прекращением и таким образом придавал бы жизни в глазах людей безусловную ценность, или, оставаясь честным до конца, довериться выводам разума и примириться с тем, что смерть неизбежна, а жизнь лишена смысла, и потому у разумного человека нет абсолютно никаких оснований для того, чтобы продолжать влачить столь жалкое существование, не впадая в недостойные для его статуса безволие или самообман. Глубокий трагизм этой дилеммы заключен в невозможности выбора между двумя равно неприемлемыми для человека и являющимися прямой угрозой нормальному состоянию его сознания решениями. Так, в первом случае задача представляется явно абсурдной для человеческого интеллекта, а во втором – для человеческой воли. И, тем не менее, Толстой берется распутать это кажущееся безнадежным дело, вполне отдавая себе отчет в том, что его исход неизбежно и напрямую определит перспективу его личного существования.

Вся экзистенциальная острота и логическая противоречивость возникшей ситуации выразилась в предельно точной толстовской формулировке главного вопроса: «Есть ли в моей жизни такой смысл, который не уничтожался бы неизбежно предстоящей мне смертью?»<sup>19</sup> В этом контексте невольно возникает параллель с известным вопросом А.Камю, выявляющим ту же жесткую корреляцию смысла и ценности жизни: «Стоит или не стоит жизнь того, чтобы ее прожить?»<sup>20</sup> В толстовском варианте этот вопрос мог бы звучать так: «Стоит ли жизнь того, чтобы за нее умереть?..». Без сомнения, да, но только при условии, что эта жизнь достойная, уверенно ответил бы на этот вопрос рационалист сократовского образца. Однако Толстой вкладывал в этот вопрос несколько иной смысл, в силу чего его не вполне удовлетворяет прямолинейность логики классического интеллектуализма, ограничивающей интерпретацию смерти только пространством свободы человеческого выбора. Ведь наиболее мучительное сомнение рождает именно то обстоятельство, что обреченность на смерть есть универсальная характеристика любой жизни, которая неизбежно уравнивает всех

<sup>19</sup> Толстой Л.Н. Исповедь // Толстой Л.Н. Исповедь. В чем моя вера? Л., 1991. С. 52–53.

<sup>20</sup> Камю А. Миф о сизифе. Эссе об абсурде // Сумерки богов. М., 1990. С. 223.

живущих безотносительно к аксиологической качественности существования каждого конкретного индивида. Иначе говоря, человек скорее склонен примириться с самим фактом неотвратимой неизбежности смерти, чем с ее «неразборчивостью», лишаящей его последней надежды на обретение смысла собственного существования. Тщетно разум Толстого ищет выход из этого тупика, всякий раз наталкиваясь лишь на очередное логическое подтверждение непреодолимой бесполезности своих усилий и не желая замечать, что давно совершил подмену вопроса. Вместо выяснения того, заслуживает ли жизнь того, чтобы терпеть пытку страхом смерти, он задается нелепым вопросом о том, стоит ли сам разум того, чтобы за (из-за) него умереть?..

«Я, мой разум – признали, – с предельной откровенностью и нескрываемым отчаянием говорит Толстой, – что жизнь неразумна. Если нет высшего разума (а его нет, и ничего доказать его не может), то разум есть творец жизни для меня... Как же этот разум отрицает жизнь..? Или, с другой стороны: ... разум есть ... плод жизни, и разум этот отрицает саму жизнь. Я чувствовал, что тут что-то неладно»<sup>21</sup>. Ведь независимо от того, решится ли человек отречься от разума ради продолжения жизни или отказаться от жизни во имя абстрактного торжества разума, одержанная им победа все равно окажется «пирровой», ибо в результате он неизбежно лишит себя возможности не только воспользоваться ее плодами, но даже когда-либо окончательно убедиться в правильности сделанного им выбора. Страстно желая вырваться из этой коварной ловушки, Толстой предпринимает смелую попытку усомниться в легитимности полномочий разума *судить о жизни* или, точнее, *судить жизнь*. Признать, пойдя на поводу у разума, жизнь бессмыслицей, рассуждает он, – значит оценить ее как зло. Подобный вывод необходимо сопряжен с требованием покончить со злом, т. е. перестать жить. Абсурдность этого требования представляется Толстому особенно вопиющей на фоне обнаруженной им закономерности: даже самая изощренная интеллектуальная аргументация в пользу бессмысленности жизни, как правило, утрачивает какую бы то ни было убедительность ввиду явного нежелания подавляющего большинства рассуждающих на подобные темы практически следовать своим теоретическим предпочтениям. Это наблюдение Тол-

<sup>21</sup> Толстой Л.Н. Исповедь. С. 71.

стой склонен рассматривать не только в качестве максимы житейского опыта. Данное положение вполне может претендовать и на логическую достоверность. Последовательно дискредитируя классические рациональные способы жизнеотрицания, Толстой убедительно вскрывает их главный гносеологический порок. Все они, в конечном счете, неоправданно возводят неизбежную констатацию очевидной невозможности обнаружения смысла жизни исключительно автономными усилиями разума в ранг исчерпывающего основания для окончательного признания безнадежной бессмысленности человеческого существования.

Это открытие заставило Толстого откровенно признаться в том, что долгожданная помощь неожиданно пришла со стороны до- или внерационального «сознания жизни», которое коренным образом изменило деструктивную по отношению к жизни интенцию толстовского мышления, создав условия, необходимые для отчетливого понимания того, что разум не может санкционировать жизнь, ибо она «была и есть всегда»<sup>22</sup>. Более того, человеческий разум, полагает Толстой, не вправе претендовать не только на роль «создателя» жизни, но и на роль инструмента ее всеобъемлющего познания, ибо «для того, чтобы понять смысл жизни, надо, прежде всего, чтобы жизнь была не бессмысленна и зла, а потом уже – разум для того, чтобы понять ее»<sup>23</sup>. Вывод очевиден: толстовские рассуждения о жизни и ее смысле замыкаются в некий «магический круг», где понимание подлинного смысла жизни есть, одновременно, ее необходимая предпосылка, неотъемлемое условие, способ осуществления и логический итог, ибо жизнь человеческая возможна только как жизнь в истине, а «знание истины можно найти только жизнью...»<sup>24</sup>.

Истина эта существенно превосходит пределы компетенции человеческого разума, вынуждая его к мистическому прорыву из конечного в бесконечное, из преходящего в вечное, ради которого он вступает в добровольный альянс с верой. Эта «разумная вера» Толстого и становится *особой интегративной формой духовного знания*, оказывающегося неизбежным следствием глубокой убеж-

<sup>22</sup> Толстой Л.Н. О жизни // Толстой Л.Н. Избр. филос. произведения. М., 1992. С. 510.

<sup>23</sup> Толстой Л.Н. Исповедь. С. 87.

<sup>24</sup> Там же. С. 90.

денности привыкшего последовательно мыслить человека в логической и экзистенциальной достоверности универсальной концепции смысла жизни, ориентирующей человека на абсолютные моральные ценности и безусловные нравственные правила.

В своем страстном желании поделиться знанием открывшихся ему истин с современниками и потомками Толстой готов был говорить с ними на всех известных ему языках, не отдавая окончательного предпочтения ни одному из них: будь то язык художника, философа или проповедника. И в каждом из этих амплуа свойственный натуре Толстого творческий потенциал и эвристическая амбициозность обуславливали нежелание их обладателя довольствоваться никакой иной ролью, кроме высшего служения – будь то стезя писателя, мыслителя-моралиста или религиозного реформатора... Ведь подлинно высшее и единственное безусловное обязывающее предназначение человека – быть человеком, т. е. разумным существом, сохраняющим способность последовательно мыслить и ответственно действовать перед лицом всецело осознанной им неумолимости смерти. «Человек, – убежден Толстой, – есть отдельное изменяющееся существо, постигающее цельное и неизменное»<sup>25</sup>. Если верить Платону, именно такое значение имеет и понятие «философ», что делает последнее в его предельном смысле синонимом более широкого понятия – «человек» или разумное существо. Тем самым, философия неизбежно оказывается не только образом критически настроенного по отношению к окружающей действительности мышления, но и образом жизни мыслящего субъекта, мучительно переживающего факт собственной конечности как свидетельство трагического несовершенства бесконечного бытия мира и страстно ищущего способ придать своему конечному, ускользающему в небытие существованию непреходящий и неуничтожимый смертью смысл...

В свете этой фундаментальной интуиции представляется очевидным: вопреки известному утверждению И.А.Ильина о том, что философия превосходит жизнь, выполняя роль высшей инстанции, от имени которой жизни может быть вынесен окончательно-безупречный приговор, следует признать их сущностное тождество. Философия как способ конституирования жизни в качестве безусловной ценности и есть сама жизнь в ее собственно чело-

<sup>25</sup> Толстой Л.Н. Философский дневник. 1901–1910. М., 2003. С. 38.

веческом, т. е. духовно-разумном измерении. И потому важно не столько частное определение того, соответствует ли Толстой некоему отвлеченному стандарту философии, сколько то, что своим творчеством он продолжает неизменно провоцировать главный вопрос: нуждается ли сама философия, преобразующая универсум в «форму свободной человечности»<sup>26</sup>, в каких бы то ни было внешних по отношению к ее собственной внутренней реальности стандартах?..

### Библиография

1. *Белый А.* Еще раз «Толстой» и еще раз Толстой // *Белый А.* Душа самосознающая. М., 1999.
2. *Бердяев Н.А.* Л.Толстой // *Бердяев Н.* Философия творчества, культуры и искусства. Т. 2. М., 1994.
3. *Булгаков С.Н.* Л.Н.Толстой // *Булгаков С.Н.* Тихие думы. М., 1996.
4. *Волынский А.Л.* Нравственная философия гр. Льва Толстого // Русские мыслители о Льве Толстом. Тула, 2002.
5. *Грот Н.Я.* Нравственные идеалы нашего времени. Фридрих Ницше и Лев Толстой // Русские мыслители о Льве Толстом. Тула, 2002.
6. *Зеньковский В.В.* История русской философии. Л.: ЭГО, 1991. Т. 1. Ч. 2.
7. *Иванов Вяч. И.* Лев Толстой и культура // *Иванов В.И.* Родное и вселенское. М.: Республика, 1994.
8. *Ильин В.Н.* Миросозерцание графа Льва Николаевича Толстого и его место в истории философии XIX века. В связи с судьбами пессимизма // *Ильин В.Н.* Миросозерцание графа Льва Николаевича Толстого. СПб.: РХГИ, 2000.
9. *Ильин И.А.* О сопротивлении злу силою // *Ильин И.А.* Путь к очевидности. М., 1993.
10. *Камю А.* Миф о сизифе. Эссе об абсурде // Сумерки богов. М., 1990.
11. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Софисты, Сократ, Платон. М.: Искусство, 1969.
12. *Платон.* Апология Сократа // *Платон.* Соч.: В 4 т. М., 1990. Т. 1.
13. *Преображенский Ф.П.* Граф Л.Н.Толстой как мыслитель-моралист. Критический очерк // Русские мыслители о Льве Толстом. Тула, 2002.

<sup>26</sup> *Соловьев В.С.* Лекция «Исторические дела философии», произнесенная им 20 ноября 1880 г. в Санкт-Петербургском университете // *Вопр. философии.* 1988. № 8. С. 125.

14. *Розанов В.В.* Л.Н.Толстой // *Толстой Л.Н.* Философский дневник. 1901–1910. М., 2003.

15. *Роллан Р.* Жизнь Толстого // *Роллан Р.* Жизни великих людей. Ереван, 1987.

16. *Соловьев В.С.* Лекция «Исторические дела философии», произнесенная им 20 ноября 1880 г. в Санкт-Петербургском университете // *Вопр. философии.* 1988. № 8.

17. *Сорокин П.А.* Л.Н.Толстой как философ // *Русские мыслители о Льве Толстом.* Тула, 2002.

18. *Толстой Л.Н.* В чем моя вера? // *Толстой Л.Н.* Исповедь. В чем моя вера? Л., 1991.

19. *Толстой Л.Н.* Исповедь // *Толстой Л.Н.* Исповедь. В чем моя вера? Л., 1991.

20. *Толстой Л.Н.* О жизни // *Толстой Л.Н.* Избр. филос. произведения. М., 1992.

21. *Толстой Л.Н.* Философский дневник. 1901–1910. М.: Известия, 2003.

22. *Флоровский Г.* Пути русского богословия. Вильнюс: Вильтис, 1991.

23. *Франк С.Л.* Нравственное учение Л.Н.Толстого (К 80-летию юбилею Толстого 28 августа 1908 г.) // *Франк С.Л.* Русское мировоззрение. СПб., 1996.

24. *Шестов Л.* Добро в учении гр. Толстого и Ф.Ницше // *Шестов Л.* Избр. соч. М., 1993.

25. *Шестов Л.* На страшном суде (Последние произведения Л.Н.Толстого) // *Шестов Л.* Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1993.

## НОРМАТИВНАЯ И ПРИКЛАДНАЯ ЭТИКА

*А.В. Прокофьев*

### **О практической приемлемости логики меньшего зла<sup>1</sup>**

Сочетание слов «меньшее зло» часто применяется в качестве обозначения для меньших индивидуальных потерь в определенных жизненных ситуациях. В качестве «меньшего зла» может быть избрано болезненное и изнурительное лечение или затраты по страхованию здоровья и имущества. В этом случае формулировка «меньшее зло» не имеет отчетливо выраженного морального смысла. Однако то же самое словосочетание применяется и по отношению к тем решениям, которые затрагивают других людей и определяются при этом вынужденным пренебрежением менее существенными потребностями другого человека ради обеспечения более существенных, а также – вынужденным пренебрежением потребностями меньшинства ради обеспечения потребностей большинства. В этих случаях понятие «меньшее зло» указывает на определенный способ нравственного суждения.

В одной из предыдущих работ мною была предложена следующая общая формулировка принципа меньшего зла: «Морально допустимыми и даже обязательными к совершению могут быть те действия, которые нарушают право одного или нескольких человек ради значительного сокращения количества нарушений того же самого права или иных прав либо ради предотвращения существенного роста подобных нарушений. Нарушение права,

<sup>1</sup> Статья подготовлена в рамках исследовательского проекта «Понятие меньшего зла: содержание, критерии, условия применения» (грант Президента РФ МД – 1557.2008.6).

выступающее в качестве меньшего зла, приобретает моральную санкцию при превышении предотвращаемым ущербом пороговых величин». В той же работе я попытался проанализировать вопрос о моральной обоснованности применения логики меньшего зла на основе известной гипотетической ситуации «случай с трамваем»<sup>2</sup>. Проведенный анализ показал, что использование этого способа рассуждения, несмотря на серьезные возражения со стороны морального абсолютизма, является оправданным<sup>3</sup>.

### Проблема практической приемлемости

Однако наличие убедительных нормативно-теоретических аргументов в пользу логики меньшего зла не решает автоматически вопрос о возможности ее использования в качестве руководства к действию. Если вдруг окажется, что следовать этому принципу можно только в искусственно сконструированных идеальных ситуациях, а в мире, как он есть, его применение ведет к избыточным и неконтролируемым эксцессам, то моральное обоснование логики меньшего зла превращается в интересный прецедент теоретического моделирования, не имеющий никаких практических последствий. За обобщенным утверждением о практической несостоятельности рассматриваемого принципа стоят два взаимосвязанных аргумента.

*Аргумент первый:* логика меньшего зла дает в руки инициативных, а не вынужденных злодеев слишком мощное средство для самооправдания. Концепт «меньшее зло» как будто бы специально создан для того, чтобы выдавать злодеяния за морально допустимые или даже вмененные к совершению поступки. При этом,

<sup>2</sup> Под «случаем с трамваем» (trolley) или под «проблемой трамвая» (trolley problem) принято подразумевать мысленный эксперимент, в котором стрелочник или водитель трамвая вынуждены принимать решение о направлении вагона в сторону одного либо пяти человек. В его исходной версии эксперимент предложен в 1960-х гг. Ф.Фут (Foot P. The Problem of Abortion and the Doctrine of Double Effect // Oxford Review. 1967. № 5. P. 5–15). Различные модификации «случая с трамваем» служат для построения аргументации в пользу тех или иных границ морально допустимого при спасении большинства.

<sup>3</sup> Прокофьев А.В. Выбор в пользу меньшего зла и проблема границ морально допустимого // Этическая мысль: ежегодник. Вып. 9. М., 2009. С. 122–145.

в отличие от попыток прямой подмены добра злом, идея меньшего зла гораздо менее уязвима для этической критики, потому что ее сторонник не меняет нормативное содержание нравственных принципов и идеалов, а всего лишь апеллирует к несовершенству мира и человека. *Аргумент второй*: неопределенность критериев меньшего зла создает наклонную поверхность, которая ведет не к убыванию, а к возрастанию количества невинного страдания, нарушений прав или нравственных запретов. Это происходит, поскольку даже добросовестно действующие лица оказываются нормативно дезориентированными в конкретных ситуациях принятия решений. Они постоянно ошибаются в своих расчетах и их ошибки слишком дорого стоят<sup>4</sup>.

Цель данной статьи состоит в том, чтобы определиться с действительной силой возражений такого рода, и, если они могут быть преодолены с помощью какой-либо аргументации, внести коррективы, связанные с ними, в правила выбора меньшего из зол.

### Структурные ограничения логики меньшего зла

Начиная свой ответ сомнениям в практической приемлемости логики меньшего зла, я хотел бы указать на тот факт, что некоторые ограничения эксцессов структурно встроены в ее общую формулировку. Они присутствуют в ней до всякой детализации и введения дополнительных оговорок. Например, если сравнивать логику меньшего зла с утилитаристской логикой максимизации блага, то в первом случае остается гораздо меньше простора для морального оправдания инициативного злодеяния. Важную роль при этом играет заложенное в рассуждении о меньшем зле уважение к таким внешним ограничениям поведения как индивидуальное право или моральный запрет. Это уважение не является в подлинном смысле слова абсолютным, однако, обладает самостоятельным, производным значением. Так, нарушение права или запрета, выступающее в качестве меньшего зла, допускается

<sup>4</sup> Эти аргументы принимают всерьез как противники (*Гусейнов А.А.* Сослагательное наклонение морали // *Вопр. философии.* 2001. № 5. С. 15), так и сторонники (*Ignatieff M.* *The Lesser Evil: Political Ethics in an Age of Terror.* Princeton, 2004. P. 14) применения логики меньшего зла.

*только* ради увеличения исполняемости прав или суммированного соблюдения запретов. Но и более того – нарушение права (запрета) оказывается нравственно допустимым и обязательным лишь в случае опасности возникновения *значительного* совокупного ущерба, иными словами, когда совершение морально предосудительного действия позволяет предотвратить подлинную катастрофу.

В соответствии с удачной метафорой М.Мура в нашем нравственном мышлении напор соображений, связанных с негативными последствиями, блокируется деонтологической дамбой запретов и прав. Они не позволяют наносить меньший ущерб ради предотвращения большего. Но если уровень воды оказывается слишком высок, то она неизбежно перехлестывает через любую дамбу. Действие ограничений приостанавливается необходимостью предотвращать непомерный, катастрофический ущерб. А когда уровень воды спадает, то дамба вновь начинает исполнять свою ограничительную роль<sup>5</sup>. Отсюда следует вывод, что на каждом человеке, действующем по принципу меньшего зла, лежит бремя обоснования того, что совершаемые им поступки *действительно* способствуют исполняемости прав (или запретов), а также того, что предотвращенные им негативные последствия являются не просто *меньшими*, чем причиненные, но и *превышают катастрофический порог*. Любое самооправдание в условиях, когда ситуация не соответствует этим параметрам, будет выглядеть искусственно и неубедительно.

Второе схожее ограничение эксцессов логики меньшего зла связано с тем, что последняя является логикой ситуативного предотвращения негативных последствий, а не логикой совершенствования мира, общества и человека. В качестве ее смыслового центра выступает понятие ущерба, или вреда, которое предполагает ухудшение положения людей по сравнению с определенным наличным состоянием. Вполне возможно, что в качестве ущерба стоит рассматривать и те случаи, когда ухудшения положения не происходит, а имеет место постоянно воспроизводящееся существование за пределами минимальных порогов благосостояния и качества жизни. Однако даже в этом, последнем случае количество ситуаций, в которых основанием для принятия решений может являться логика

<sup>5</sup> Moore M.S. Torture and the Balance of Evils // Moore M.S. *Placing Blame: a General Theory of the Criminal Law*. Oxford, 1997. P. 723.

меньшего зла оказывается строго ограниченным. Поэтому и знаменитая евангельская инвектива против «творящих зло ради добра» (Рим.: 3:8), и не менее знаменитое рассуждение Ивана Карамазова о слезе ребенка как избыточно дорогим «билете на вход» в царство «мировой гармонии» относятся не столько к логике меньшего зла, сколько к логике неограниченной максимизации блага.

В этом смысле характерным примером является дискуссия, развернувшаяся в последние четыре десятилетия в католической моральной теологии. Ее стороны: традиционная, абсолютистско-деонтологическая моральная доктрина католицизма и так называемый пропорционализм, сделавший понятие «меньшее зло» одним из своих технических терминов. Строго отграничивая собственный способ рассуждения от утилитаристского расчета в том, что касается набора ценностей или благ, в соответствии с которыми определяется оправданность того или иного действия<sup>6</sup>, пропорционалисты не стремятся провести границу между допущением меньшего из зол и достижением наибольшего блага в конкретной практической ситуации<sup>7</sup>. Последнее обстоятельство делает их позицию чрезвычайно уязвимой и дает критикам основание для того, чтобы использовать против умеренной деонтологии П.Науэра и Р.Маккормика целый ряд традиционных антиутилитаристских обвинений<sup>8</sup>.

### Условия совершения меньшего зла

Другим комплексным ограничением эксцессов могла бы стать более или менее формализованная система взаимосвязанных условий совершения меньшего зла. Отрывочные и незавершенные попытки ее создания предпринимались в разное время и разными теоретиками. В последние годы наиболее систематическую попытку предпринял М.Игнатъевф, автор работы «Меньшее зло. Политическая этика в эпоху террора», предложивший набор из четырех основных положений: «Если мы прибегаем к меньшему злу, то мы

<sup>6</sup> *McCormick R.* Ambiguity in Moral Choice // *Proportionalism: For and Against* / Ed. by C.Kaczor. Milwaukee, 2000. P. 188.

<sup>7</sup> См., напр.: *Knauer P.* The Hermeneutical Function of the Principle of Double Effect // *Proportionalism: For and Against* / Ed. by C.Kaczor. Milwaukee, 2000. P. 36.

<sup>8</sup> *Grisez G.* Against Consequentialism // *Proportionalism: For and Against* / Ed. by C.Kaczor. Milwaukee, 2000. P. 245–246.

должны делать это, во-первых, в полном сознании того, что совершаемое есть зло. Во-вторых, нам следует действовать лишь в состоянии крайней необходимости, наличие которой можно доказать. В-третьих, мы должны избирать дурные (evil) способы действия только в качестве крайнего средства, когда все прочие средства уже испробованы. Наконец, мы должны выполнить и четвертую обязанность: нам следует публично обосновать собственные действия и представить их нашим согражданам для вынесения суждения об их правильности»<sup>9</sup>.

Предложенный М.Игнатъевым набор условий можно взять за основу и попытаться определить его потенциал в деле ограничения негативных последствий применения логики меньшего зла. Совершенно очевидно, что эти условия, или «обязанности» и «требования» имеют к последней разное отношение. Второе и третье условия воспроизводят и детализируют саму формулу выбора в пользу меньшего из зол. Первое условие является указанием на должную психологическую установку лица по отношению к собственному деянию. Наконец, четвертое выступает как внешнее по отношению к логике меньшего зла, дополнительное требование, нацеленное на то, чтобы сформировать оптимальный социально-коммуникативный контекст ее применения. Отсюда следует, что в свете проблемы практической приемлемости по отношению к разным условиям должны применяться разные методологические подходы. Обсуждение первой группы условий (2 и 3) должно быть нацелено на то, чтобы понять, существуют ли какие-то непреодолимые трудности для принятия решений по принципу меньшего зла в реальных ситуациях. Обсуждение второй группы (1 и 4) должно быть нацелено на установление того, действительно ли упомянутая психологическая установка и описанный коммуникативный контекст эффективно препятствуют тому, чтобы решения в пользу меньшего зла вели не к уменьшению или стабилизации, а к увеличению количества злодеяний и невинного страдания.

<sup>9</sup> *Ignatieff M. The Lesser Evil: Political Ethics in an Age of Terror. P. 19.*

## Идентификация крайней необходимости

Возможность убедительно продемонстрировать наличие крайней необходимости, равно как и доказуемость того факта, что нарушение права или запрета выступает в качестве крайнего средства, зависят от возможности или невозможности преодолеть ряд неизбежных трудностей, стоящих перед принимающим решение лицом. Ключевыми трудностями такого рода являются следующие: трудность измерения ущерба и учета его разных типов, трудность определения пороговых (катастрофических) величин ущерба, трудность учета неопределенного и вероятностного характера будущих событий и, наконец, трудность выбора оптимальной временной и ситуационной рамки конкретного решения. Данный раздел статьи будет посвящен артикулированию трудностей и анализу возможности их преодоления.

*Неопределенность критериев измерения ущерба и несоизмеримость его типов.* Даже если сложение интересов разных людей, представляющее собой неотъемлемую часть логики меньшего зла, не во всех случаях противоречит основополагающим ценностным установкам морали, вполне может оказаться, что такое сложение без каких-либо неразрешимых затруднений может быть осуществлено лишь для узкого круга ситуаций, которые в наибольшей степени соответствуют идеальным моделям, обсуждаемым философами. Например, таким как «ситуация с трамваем». В ней, как известно, учитываются исключительно спасенные и потерянные жизни, которые принадлежат индивидам, лишенным персональных характеристик. Однако большинство практических ситуаций, допускающих принятие решения по принципу меньшего зла, имеет иной характер.

Во-первых, в них могут быть задействованы индивиды, обладающие разными, значимыми для оценки совокупного ущерба свойствами. К примеру, это могут быть сторонние лица и сами создатели угроз (в том числе, виновные или невиновные), представители разных полов и возрастных групп, наконец, люди, которые связаны с принимающим решение деятелем отношениями, порождающими специальные обязанности (родственники, друзья, соотечественники). Во-вторых, при определении меньшего из зол постоянно приходится обсуждать действия, предотвращающие нарушение какого-то

одного морального права за счет нарушения другого. Более или менее общезначимой основой для принятия решений в подобных ситуациях служит довольно смутная и неполная иерархия типов ущерба, которая присутствует на уровне преобладающих моральных убеждений. Она предполагает, например, что смерть хуже временного ухудшения здоровья или небольшого увечья. Отсюда без особенных затруднений можно сделать вывод о том, что в случае жесткой альтернативы необходимо предпочесть ту линию поведения, которая ведет к временному ухудшению здоровья одного человека и спасает от смерти другого. Однако прозрачность и очевидность подобных критериев исчезает, когда эта иерархия накладывается на межличностное суммирование ущерба. Например, сколько случаев временного ухудшения здоровья могут быть оправданно предотвращены за счет причинения одной единственной смерти? И наоборот, сколько случаев временного ухудшения здоровья выступают как оправданная цена спасения одного человека от гибели? Будет ли морально оправданным спасти того из двух находящихся в смертельной опасности людей, спасение которого сопровождается избавлением еще одного человека от перспективы получить небольшую царапину? Или же правильнее бросить жребий, не принимая во внимание дополнительный ущерб? И должно ли измениться наше решение, если речь идет не о царапине, а о тяжелом увечье?

Дополнительные проблемы создает вариативность отношения людей к разным случаям ущерба, которые формально имеют одинаковый масштаб. Даже если не принимать во внимание эксцентричность некоторых индивидуальных предпочтений и избеганий («лучше умереть, чем жить без мизинца»), существуют ощутимые различия в преобладающих оценках тяжести потерь, зависящие исключительно от специфики самой ситуации возникновения ущерба. Американский философ Э. Райан замечает в этой связи, что «общая негативная ценность события» для его наблюдателей и в какой-то мере для участников серьезно зависит от таких факторов, как намеренный или ненамеренный характер ущерба, его природные или техногенные причины, наличие или отсутствие ярких и впечатляющих проявлений катастрофы, сосредоточенность или рассредоточенность потерь во времени и в пространстве<sup>10</sup>. Это порождает

<sup>10</sup> Ryan A. Risk and Terrorism // Risk: Philosophical Perspectives / Ed. by T. Lewens. N.-Y., 2007. P. 180.

законный вопрос о том, необходимо ли и здесь следовать за преобладающими интуитивными суждениями, как в случае с выводом об относительной тяжести временной потери здоровья и смерти?

Даже та, очень беглая сводка проблем, которая была приведена выше, показывает весомость обсуждаемого аргумента против логики меньшего зла. Однако на него может быть получен не менее весомый ответ. Специфика лиц может быть учтена на уровне введения более или менее приблизительных повышающих и понижающих коэффициентов, включенных в алгоритмы принятия решения по принципу меньшего зла. Вопрос о соотношении значительного и незначительного индивидуального ущерба при межличностном суммировании потерь может быть решен за счет введения правил, запрещающих причинять значительный ущерб одному человеку или нескольким людям, для того чтобы предотвратить незначительный ущерб гораздо большему количеству людей.

Нормативным основанием таких правил является неоспоримый для самых разных моральных доктрин и этических теорий нравственный долг спасти жизнь другого человека (или увеличить шансы ее спасения) ценой незначительных собственных потерь. Этот долг сохраняет свою силу для каждого человека, чей незначительный ущерб мог бы быть предотвращен за счет смерти или серьезного увечья другого, что предreshает их коллективное несогласие с избавлением от потенциальных потерь за счет чьей-то гибели или увечья<sup>11</sup>. Если оформлять данный вывод в категориях, свойственных логике меньшего зла, то незначительный ущерб даже большому количеству людей не может рассматриваться в качестве катастрофы, приостанавливающей действие деонтологических ограничений.

Что касается психологических установок, влияющих на оценку негативной ценности того или иного события, то они ставят на повестку дня задачу рациональной критики интуитивных суждений. В публичной сфере такую критику должно осуществлять экспертное сообщество, участвующее в формировании институционализированных критериев принятия общественно значимых решений, а также в просветительской деятельности, призванной

<sup>11</sup> Эта логика нормативного обоснования разработана Ф.Кэмм (см.: *Kamm F.M. Intricate Ethics: Rights, Responsibilities, and Permissible Harm.* Oxford, 2006. P. 34–35).

изменить некоторые общераспространенные убеждения, касающиеся тяжести и, как мы увидим в дальнейшем, вероятности тех или иных угроз. Некоторые основы такой деятельности были разработаны Э.Райаном и К.Санштайном<sup>12</sup>.

*Неопределенность пороговых величин ущерба.* Данная проблема может быть представлена следующим образом. Утверждения о том, что морально допустимо причинить смерть сотне невиновных и не находящихся под угрозой человек для того, чтобы спасти сто одного, или подвергнуть одного человека унижающему достоинство обращению для того, чтобы двое других могли такого обращения избежать, вряд ли обладают интуитивной очевидностью. Число людей, одобряющих такие действия, было бы очень невелико. Однако в случаях, когда ущерб оказывается чрезвычайно масштабным, моральная интуиция склоняется к допущению меньшего зла. Представим себе ситуацию, в которой, для того чтобы не потерпеть поражение от государства, ведущего войну ради полного уничтожения или порабощения противоположной стороны, необходимо предпринимать меры, сопряженные со значительными потерями среди гражданского населения противника<sup>13</sup>. Или ситуацию, когда использование жестких способов расследования может предотвратить применение оружия массового поражения в современном мегаполисе<sup>14</sup>. Возражения против допустимости таких действий будут скорее исключением,

<sup>12</sup> См.: *Ryan A. Risk and Terrorism*. P. 171–189; *Sunstein C.R. Laws of Fear: Beyond the Precautionary Principle*. Cambridge, 2005. P. 80.

<sup>13</sup> Так, по предположению Дж.Ролза, британские бомбардировки немецких городов до перелома в ходе Второй мировой войны были морально оправданы в качестве «исключения в условиях экстремального кризиса». Причина – «моральное и политическое зло, которое представлял собой нацизм для цивилизованного мира» (*Rawls J. Fifty Years after Hiroshima // Collected Papers*. Cambridge, 1999. P. 568). Гораздо более проблематичен вопрос об американских ядерных бомбардировках японских городов. Однако в связи с неполной осведомленностью союзников о состоянии японской ядерной программы и эта тема продолжает оставаться обсуждаемой теоретиками справедливой войны (см.: *Landesman C. Rawls on Hiroshima: An Inquiry into the Morality of the Use of Atomic Weapons in August 1945 // Philosophical Forum*. 2003. Vol. XXXIV. № 1. P. 37–38).

<sup>14</sup> Р.Познер убедительно показывает, каким образом традиционные и заслуживающие всяческого уважения аргументы сторонников гражданских свобод против жестких мер расследования, граничащих с пыткой или переходящих

чем общим правилом. Принимая во внимание разную реакцию на эти полярные ситуации, приходится предположить, что где-то между ними проходит порог, коренным образом изменяющий наше отношение к учету негативных последствий при принятии решений. Однако любые попытки выразить его в точном количестве потерянных и спасенных жизней или в количестве иных потерь и приобретений выглядят произвольно. Мы точно не знаем, где находится искомый порог, не можем предложить безупречной методологии его определения, но вынуждены воспринимать его как границу морально допустимого и должны ориентироваться на него на практике.

Это обстоятельство может рассматриваться и как трудность нормативно-теоретического обоснования логики меньшего зла, и как практическая трудность ее применения, в том случае, если возражения первого рода могут быть сняты. По отношению к нормативно-теоретическому уровню проблемы я вполне солидарен с Ш.Кеганом в том, что пороговая деонтология содержит в себе не больше элементов несогласованности, чем любая иная форма этического плюрализма, вынужденного уравнивать между собой разнородные нормативные соображения. А в пользу перехода к плюралистической позиции имеются серьезные основания<sup>15</sup>. Что же касается практических затруднений, то установление общезначимых, но при этом произвольных ограничений – это постоянно воспроизводящаяся и постоянно решаемая социально-этическая проблема. Общественная мораль во многих случаях вынуждена опираться на ограничения, которые являются произвольными, но должны при этом строго соблюдаться всеми. Простейшие примеры связаны с регулированием факторов вероятностного (стохастического) риска. Установленный за-

---

ее границы, теряют свою силу при предположении, что они используются как мера против террористической атаки, применяющей химическое или ядерное оружие (*Posner R.A. Catastrophe: Risk and Response. Oxford, 2004. P. 234–244.*)

<sup>15</sup> *Kagan S. Normative Ethics. Boulder, 1998. P. 81.* Аргументы против нормативно-теоретической состоятельности пороговой (умеренной) деонтологии были развернуты в работах Э.Эллиса (*Ellis A. Deontology, Incommensurability and the Arbitrary // Philosophy and Phenomenological Research. 1992. Vol. 52. P. 855–875*) и Л.Элекзендера (*Alexander L. Deontology at the Threshold // San Diego Law Review. 2000. Vol. 37. № 4. С. 893–912.*)

конодательством порог состояния опьянения также случаен по отношению к чувствительности каждого конкретного водителя к алкоголю, но никто не сомневается в том, что он необходим<sup>16</sup>.

Есть и другие практические проблемы, связанные с порогом, за которым приостанавливаются деонтологические ограничения. Само установление пороговых величин ущерба подталкивает действующих лиц в экстремальных ситуациях к таким стратегиям поведения, которые либо выглядят сомнительно в нравственном отношении, либо грозят дополнительными потерями в длительной перспективе<sup>17</sup>. Те лица, которые в связи с характером своей профессии или должности призваны принимать решения в соответствии с логикой меньшего зла, в случаях, где потенциальный ущерб близок к пороговому, получают стимул к тому, чтобы намеренно создавать положение, при котором порог будет превышен. Ведь это «развязывает им руки», дает возможность использовать целый ряд дополнительных эффективных средств предотвращения и нейтрализации угрозы<sup>18</sup>. Напротив, те, кто выступают в роли инициативных злодеев (например, террористические организации) получают возможность сознательно уходить в «подпороговые» величины потенциального ущерба для того, чтобы в нужные моменты связывать руки противостоящих им служб общественной безопасности. Например, в случае неудачно протекающего террористического

<sup>16</sup> Конечно, проблемы, связанные с установлением порога, в этом случае многократно увеличиваются в связи с тем, что в результате должно быть предложено не какое-то определенное число жертв, за которым полностью теряют свою силу права или запреты, а своего рода «пороговая функция». Порог должен быть подвижен в зависимости от масштаба нарушений, выступающих в качестве меньшего зла (*Kagan S. Normative Ethics*. P. 81).

<sup>17</sup> См.: *Alexander L., Moore M.S. Deontological Ethics* (2007) // *Stanford Encyclopedia of Philosophy* / Ed. by E.N. Zalta. Stanford: The Metaphysics Research Lab, Stanford University. URL: <http://plato.stanford.edu/entries/ethics-deontological>

<sup>18</sup> Простейшим примером является тот случай, когда часть людей, находящихся в опасности, может быть с минимальным риском эвакуирована, но это сокращает ту часть, что эвакуировать невозможно до «подпороговой» величины. Одним из возможных решений в этой ситуации может быть отказ от эвакуации и попытка действовать по принципу меньшего зла для устранения угрозы для всех. Еще более проблематичный в нравственном отношении пример предполагает создание угрозы дополнительному числу людей (или увеличение ее вероятности для них) для того, чтобы сложилось «критическое» количество потенциальных пострадавших, открывающее возможность для решительных и эффективных, хотя и нарушающих чьи-то права действий.

акта отпустить часть заложников, сокращая количество находящихся в опасности людей. Казалось бы, это лишь минимизирует потери в каждом конкретном случае, однако, в процессе длительного противостояния такая возможность увеличивает способность террористических групп ускользать от разгрома.

Трудности такого рода не являются неразрешимыми. Во всяком случае, понятно, как на них следует реагировать. В первом случае искусственно увеличенный (или искусственная консервация) масштаб угрозы необходимо воспринимать как морально недопустимую тактику, поскольку она создает опасную наклонную поверхность. Ее применение является первым шагом к тому, чтобы специальные службы начали провоцировать или «выманивать» своих противников на террористические акты серьезного масштаба, чтобы затем бороться с ними без белых перчаток. Во втором случае увеличение живучести террористических организаций не является настолько значительным, чтобы ради его предотвращения создавать еще одну наклонную поверхность – идти на размывание установленных порогов.

*Неопределенность знания о степени реальности угроз, требующих предотвращения, и об относительной эффективности средств, которые позволяют их устранить.* Для прояснения этой проблемы оказываются актуальными известное рассуждение Л.Н.Толстого о том, что в случае силовой приостановки агрессии с фатальным для агрессора исходом обороняющийся наверняка причиняет смерть человеку, который еще не причинил и, может быть, не причинит смерть своей жертве, и параллельное ему рассуждение И.Канта о том, что в случае лжи во спасение мы не можем ручаться в том, что наша ложь спасет, а не убьет, объект нашей заботы и попечения. Однако актуальны эти рассуждения лишь в плане своего заведомо преувеличенного характера, в плане своей софистичности. Они призывают в процессе принятия морально значимых решений рассматривать мир как абсолютно непредсказуемый, вопреки тому, чему нас учит практика взаимодействия с ним. Практика же учит нас, что события имеют разную степень вероятности. И, значит, эта степень должна тщательно учитываться, наряду с прочими факторами, позволяющими определять меньшее из зол. При этом речь должна идти о вероятности, как минимум, трех типов: во-первых, вероятности реализации угрозы,

выступающей в качестве большего зла, во-вторых, вероятности ее устранения действиями, выступающими как источник меньшего зла, в-третьих, вероятности наступления ущерба, который является результатом таких действий<sup>19</sup>. Две ключевые проблемы, возникающие при этом, состоят в том, чтобы найти способы присвоения каждому сценарию своего индекса вероятности, а также – способы разграничения «субъективной» и «объективной» вероятности событий. Однако их разрешение не стоит окружать мистическим ореолом. Подобные операции постоянно осуществляются как каждым моральным субъектом в его повседневной практике, так и институционализированными центрами принятия решений<sup>20</sup>.

При этом следует иметь в виду, что разрешению упомянутых проблем препятствуют не только сугубо когнитивные трудности, но и трудности социально-психологического порядка. Существует целый ряд установок, касающихся оценки вероятности, которые влияют на практику предотвращения и нейтрализации вероятностных угроз. Например, последствия действия всегда представляются как более вероятные, чем последствия бездействия<sup>21</sup>. Угрозы, не воплощавшиеся ранее в действительности и обладающие малой вероятностью, рассматриваются как вовсе не вероятные<sup>22</sup>. А если одна из таких угроз по каким-то причинам все же начинает вызывать у человека «ощущение небезопасности»,

<sup>19</sup> Американский кантианец Т.Хилл в работе «Моральная чистота и меньшее зло» предполагает, что в реальных ситуациях принятия решений потери, выступающие как меньшее зло, вполне определены, а предотвращаемые потери носят вероятностный характер (*Hill T.E. Jr. Moral Purity and the Lesser Evil // Autonomy and Self-Respect. Cambridge, 1991. P. 79*). Однако в значительном количестве случаев потери первого рода сами выступают в качестве вероятностной величины. Они могут оказаться заметно больше в случае трагического стечения событий или меньше – в случае удачного. Если меньшее зло носит сопутствующий характер и не является причинно необходимым для предотвращения большего зла (как в случае с потерями мирного населения при бомбардировке военного объекта в отличие от устрашающей бомбардировки жилых кварталов), то существует даже возможность, что ущерб вообще не будет причинен.

<sup>20</sup> На настоящий момент разработан ряд методик, которые позволяют приписывать значения не только угрозам с исчисляемой вероятностью, но и угрозам, вероятность которых неопределенна (обзор подходов см.: *Posner R.A. Catastrophe: Risk and Response. P. 171–186*).

<sup>21</sup> *Ignatieff M. The Lesser Evil: Political Ethics in an Age of Terror. P. 164*.

<sup>22</sup> *Posner R.A. Catastrophe: Risk and Response. P. 120–121*.

то вступает в действие так называемый эффект «пренебрежения различиями в вероятности». Он состоит в том, что единственным критерием оценки значимости такой угрозы оказывается тяжесть ее потенциальных последствий. Нечувствительность к возможности катастрофы легко сменяется неограниченным алармизмом<sup>23</sup>. Эти иррациональные установки вновь ставят на повестку дня коррекцию общераспространенных суждений в направлении большей рациональности.

Такая коррекция имеет все шансы на успех, однако, этот успех лишь заостряет трудности иного порядка, связанные уже не с определением, а с соотношением величины потерь и вероятности их наступления. Какого рода пропорция между этими двумя величинами должна служить основой для принятия решений? Какие уменьшающие коэффициенты задает вероятность того или иного сценария по отношению к сопряженными с ним потерям? Какая степень риска должна рассматриваться принимающими решения лицами в качестве морально оправданного повода для применения тех или иных способов противодействия угрозе? Примечательно, что в этом отношении критиковать интуицию гораздо сложнее, чем в вопросах определения негативной ценности события и установления его вероятности, поскольку оценка относительной тяжести случаев ущерба, имеющих разную степень вероятности, сильно зависит от семантического оформления разрешаемой проблемы.

Классический эксперимент А.Тверски и Д.Канемана показывает это чрезвычайно ярко. В нем испытуемым предлагается ситуация, в которой необходимо выбрать оптимальную программу противодействия эпидемии редкого инфекционного заболевания, занесенного из Азии. Первая программа ведет к гарантированному выживанию 1:3 из 600 заразившихся пациентов. Вторая программа ведет к выздоровлению всех пациентов, но с вероятностью 1:3. А это значит, что в противном случае, имеющем, соответственно, вероятность 2:3, гибнут все 600 заразившихся. При представлении этих программ в категориях спасенных жизней (соотносятся число выживших) 78 % респондентов предпочитают не рисковать, при представлении тех же альтернатив в категориях потерянных жизней (соотносятся число умерших) 78 % опрашиваемых выбирает

<sup>23</sup> Sunstein C.R. Laws of Fear: Beyond the Precautionary Principle. P. 68, 73–76.

рискованную стратегию<sup>24</sup>. Позднейшие исследования показали, что такая тенденция имеет место лишь при обсуждении потерь в больших группах (свыше 120 человек), но отсутствует при обсуждении тех же пропорций вероятности и ущерба в группах малых<sup>25</sup>.

Если различия между решениями по поводу малых и больших групп еще можно квалифицировать как простую психологическую aberrацию, требующую поправок со стороны экспертов, то различия, связанные с негативным и позитивным представлением проблем, так рассматриваться уже не могут. Выбор одного из способов представления проблемы не является фактически неправильным или нормативно неоправданным. А.Тверски и Д.Канеман уподобляют его выбору перспективы в случае зрительных иллюзий типа витгенштейновской головы «зайца-утки». Поэтому для подобных случаев необходима не рациональная коррекция интуитивных суждений, а установление во многом произвольных, конвенциональных пропорций ущерба и его вероятности. Возможно, что эту роль могут сыграть те пропорции, которые усредняют степень неприятия риска, проявляемую при негативном и позитивном описании ситуации.

*Неопределенность оптимальной временной и ситуационной рамок конкретного решения.* Алгоритм выбора в пользу меньшего из зол предполагает неизбежное изъятие ситуации из широкой, потенциально необозримой перспективы причинно-следственных связей. Для принятия решения необходимо установить его определенную во времени цель, выявить ограниченное количество затронутых им интересов и т. д. Однако эта, совершенно неизбежная операция не должна создавать зашоренности деятеля тактическими обстоятельствами его поступка. Так, использование тех или иных средств не должно подрывать в долговременной перспективе моральных целей, которые преследовало действие. Например, одномоментный отказ от разграничения комбатантов и нонкомбатантов может иметь благотворные следствия именно в смысле предотвращения общего количества гражданских жертв с обеих сторон, но одновременно он создает скользкий склон в сторону ничем не ограниченной то-

<sup>24</sup> Tversky A., Kahneman D. Rational Choice and the Framing of Decisions // Tversky A. Preference, Belief, and Similarity: Selected Writings. Cambridge, 2004. P. 601–602.

<sup>25</sup> Ванг Х.Т., Савина Е.А. Выбор и принятие решения: риск и социальный контекст // Психол. журн. 2003. № 5. С. 23–30.

тальной войны. В этом случае ситуативно обусловленные усилия по соблюдению нравственного принципа соразмерности оказываются причиной невозможности соблюдать этот принцип в будущем.

И даже более того, использование логики меньшего зла должно быть ограничено пониманием обстоятельства, что ее сторонник может легко оказаться манипулируемым со стороны инициативных злодеев. До сих пор шла речь лишь об одном, довольно маргинальном направлении манипулирования – об ускользании злодея в область подпороговых величин потенциального ущерба. Есть, однако, куда более существенные направления. Они связаны уже не с моральными ограничениями, включенными в логику меньшего зла, а, наоборот, с тем, что она сама построена на ситуативном снятии целого ряда моральных ограничений. Своими действиями по предотвращению большего зла в рамках конкретной ограниченной ситуации деятель, принимающий решение, может способствовать реализации более общего злодейского замысла. Простейший пример – диалектическая взаимосвязь между войной с террором и источниками силы и живучести террористических движений. Анти-террористические меры, выступающие в качестве вынужденного нарушения прав, такие как зачистки жилых районов, разрушение домов террористов, физическое воздействие на носителей информации о планах террористических групп, дают в руки последних мощный козырь для вербовки новых сторонников и сохранения верности старых. Каждый решительный шаг войны с террором не только ослабляет, но и усиливает противника, позволяя террористам с уверенностью утверждать, что им есть с кем бороться и что их борьба носит справедливый характер. В связи с этим необходимо стремиться к тому, чтобы определить, где проходит порог столь масштабной потенциальной катастрофы, что за ним даже боязнь сыграть на руку активному злу должна быть отброшена ради спасения множества невинных людей.

### **Осознание и обсуждение совершаемого зла**

Что касается двух оставшихся условий, предложенных М.Игнатъевым, то нам необходимо оценить их сдерживающий потенциал по отношению к тенденции неоправданного расшире-

ния круга тех случаев, в которых применяется логика меньшего зла. Первое из условий связано с постоянным осознанием нравственного качества совершаемого деяния, осознанием того, что оно представляет собою именно зло. Для того чтобы получить представление о силе этого ограничения надо разобраться с тем, что же именно переживается деятелем. У философов морали, считающих логику меньшего зла обоснованной, нет единого мнения по этому вопросу.

Одна позиция связана с убеждением, что выбор в пользу меньшего зла не означает совершения меньшего злодеяния. Ее артикулировал К.Нильсен, откликаясь на предложенную М.Уолцером воображаемую ситуацию, в которой применение пытки может спасти огромное количество людей от последствий взрыва бомбы замедленного действия. Политик, отдавший приказ о применении пытки «совершил нечто такое, что было бы морально неправильно – ужасающе неправильно – почти во всех обстоятельствах, однако, в обсуждаемых – оно не являлось таковым... И так как он не совершил ничего морально неправильного, не совершил никакого преступления, он ни в чем не виновен»<sup>26</sup>.

Что же в этом случае представляет собой осознание совершаемого зла? Как уже стало понятно, для К.Нильсена оно не может состоять в переживании виновности. Однако он полагает, что тот, кто совершил нечто ужасное для нормальных обстоятельств, не может чувствовать и достаточного удовлетворения и от хорошо исполненного долга. То обстоятельство, что выбор политика в уолцеровском примере был не выбором между злом и благом, а выбором между большим и меньшим злом, по мнению К.Нильсена, выражается в остром страдании, в устойчивом отвращении к совершенному, в отсутствии гордости за свой поступок и любых форм его романтизации. Эта комплексная эмоциональная реакция выступает в качестве свидетельства достаточной моральной чувствительности политика и в качестве достаточной преграды от легкости и бездумности принятия им опасных решений в трагических ситуациях.

<sup>26</sup> *Nielsen K. There Is No Dilemma of Dirty Hands // Nielsen K. Naturalism without Foundations. Amherst, 1996. P. 283.* Как полагает К.Нильсен, это описание вполне соответствует целому ряду концепций морального долга: утилитаризму, умеренному консеквенциализму, плюралистической деонтологии в стиле У.Д.Росса.

Противоположная позиция предполагает, что действие, совершаемое по принципу меньшего зла, сохраняет статус злодеяния. Оно должно влечь за собой именно вину или стыд. Философы морали оформляют это положение в таких категориях, как «моральная цена действия», «неразложимая вина» и «эффект грязных рук». Известно, что все эти понятия носят в этической мысли остро дискуссионный характер. В рамках данной статьи нет возможности обратиться к этой дискуссии подробно. Однако, если «эффект грязных рук» оправдан в свете оснований морального сознания, то дополнение тех сдерживающих переживаний, о которых ведет речь К.Нильсен, переживанием потенциальной нравственной нечистоты деятеля – является жизненно важным. Способность принимающего решения лица ко всему ряду этих эмоциональных реакций заставляет его более внимательно относиться к моральной стороне собственной деятельности и тем самым позволяет более эффективно блокировать эксцессы применения логики меньшего зла<sup>27</sup>.

В связи с этим возникает вопрос: можно ли выразить охарактеризованные позиции в сфере практических решений и институционального дизайна? Некоторые исследователи полагают, что это возможно. В центре их внимания находится интересный прецедент, касающийся предельно актуальной для конкретного национального сообщества проблемы. В 1987 г. в Израиле была создана комиссия во главе с председателем Верховного суда М.Ландау для расследования практики дознания израильской службы безопасности Шабак (Шин Бет) по отношению к подозреваемым в террористической деятельности. Она постановила, что дознаватель имеет право применять к подозреваемым в терроризме «умеренные средства физического воздействия» в тех ситуациях, когда это может привести к предотвращению убийства или к получению жизненно важной информации о террористической организации. Применение таких методов должно регулироваться заранее установленными нормами и находиться под строжайшим внутренним и внешним наблюдением. Основанием решения комиссии стали

<sup>27</sup> Такова позиция Б.Уильямса, М.Уолцера и, вероятно, самого М.Игнатъеффа (*Уильямс Б.* Политика и нравственная личность // Мораль в политике. Хрестоматия / Сост. и общ. ред. Б.Г.Капустина. М., 2004. С. 436; *Walzer M.* Political Action: The Problem of Dirty Hands // *Philosophy and Public Affairs*. 1973. № 2. P. 166–167; *Ignatieff M.* The Lesser Evil: Political Ethics in an Age of Terror. P. 8).

положения УК Израиля, связанные с крайней необходимостью<sup>28</sup>. Позднее верховный суд Израиля, ссылаясь на природу института крайней необходимости, действующего в пределах неожиданно возникающих экстремальных ситуаций и потому не позволяющего формировать на его основе административное регулирование, оставил применение мер «умеренного физического давления» в числе тех инициативных действий дознавателя, которые влекут за собой последующие правовые процедуры. Совершение таких действий в определенных обстоятельствах может рассматриваться судом (или прокурором) как повод для снятия юридической ответственности, но не может быть представлено в качестве исполнения заранее известных должностных обязанностей<sup>29</sup>.

Израильский политический философ Т.Майсилс предположила, что во втором случае была институционально реализована установка сторонников концепции «грязных рук», тогда как в первом случае имело место воплощение более простого и прямолинейного понимания меньшего зла. Основанием этого утверждения является то, что Верховный суд отказался признать проспективную оправданность «умеренного физического давления», однако допустил возможность ретроспективного освобождения дознавателя, прибегнувшего к нему, от юридической ответственности. Это, по мнению Т.Майсилс, идентично признанию извинительности действий последнего, что предполагает не всестороннюю «моральную реабилитацию деятеля, а всего лишь то, что он освобожден от полноты юридических последствий нарушения нравственных и правовых норм». При этом тот, кто был не оправдан, а всего лишь извинен, имеет все основания для переживания вины за собственные поступки<sup>30</sup>. Мне представляется, что вывод Т.Майсилс, касающийся израильских политических решений, излишне радикален. Вопрос «грязных рук» связан преимущественно с моральными переживаниями, а они могут иметь место или отсутствовать при разном устройстве правовых институтов. Максимум, что можно утверждать в этом случае, это то, что в ситуации, когда

<sup>28</sup> См.: Landau Commission Report // *The Phenomenon of Torture: Readings and Commentary* / Ed. by W.F.Schulz, J.E.Mendez. Philadelphia, 2007. P. 267–272.

<sup>29</sup> См.: Supreme Court of Israel Judgment // *The Phenomenon of Torture: Readings and Commentary* / Ed. by W.F.Schulz, J.E.Mendez. Philadelphia, 2007. P. 273–282.

<sup>30</sup> *Meisels T. Torture and the Problem of Dirty Hands* // *Canadian Journal of Law and Jurisprudence*. 2008. Vol. 21. P. 149–173.

в соответствии со структурой институтов вопрос об обсуждении оправданности решения даже не поднимается, поскольку оно соответствует закону и должностным инструкциям, остается меньше индивидуально-психологических оснований и возможностей для переживаний, связанных с «моральной ценой» поступка. Напротив, если оправданность уже принятого и реализованного решения до последнего момента остается под вопросом, таких оснований и возможностей больше. И это, конечно, служит дополнительным аргументом в пользу позиции, занятой Верховным судом Израиля.

Последнее из обсуждаемых нами условий имеет по отношению к логике меньшего зла всецело внешний характер. М.Игнатъевф сопровождает скептический тезис о том, что «человеческие существа способны оправдать в качестве меньшего зла все что угодно», важной смягчающей оговоркой: «но только в том случае, если им приходится оправдываться перед самими собой»<sup>31</sup>. Он имеет в виду при этом, что поиск общезначимых аргументов, обращенных к аудитории, которую необходимо убедить в своей правоте, заметно уменьшает гибкость концепта «меньшее зло». Какого рода обсуждение подразумевается М.Игнатъевфом? Это может быть как обсуждение ситуации непосредственно в ходе принятия решений, так и обсуждение самих решений и их последствий постфактум.

При этом первый тип обсуждения сталкивается со значительными реалистическими ограничениями. Сама экстремальность ситуации в большинстве случаев не позволяет организовать полноценную дискуссию о способах выхода из нее. Нехватка времени, а иногда и необходимость секретности ограничивают это условие обсуждением решения в узком кругу специально уполномоченного коллективного органа и обоснованием решения перед вышестоящей или контролирующей инстанцией. Но несмотря на это, предварительное обсуждение и внешнее обоснование планируемых действий выступает как важный способ предотвращения эксцессов логики меньшего зла<sup>32</sup>.

<sup>31</sup> *Ignatieff M. The Lesser Evil: Political Ethics in an Age of Terror. P. 14.*

<sup>32</sup> Например, оно активно обсуждается в связи с вопросом о применении физического воздействия на подозреваемых в ситуациях с «бомбой замедленного действия». Американский юрист А.Дершовиц рассматривает необходимость внешнего обоснования в качестве одного из доводов в пользу практики выдачи ордеров на физическое воздействие (см.: *Дершовиц А. Почему терроризм действует: Осознать угрозу и ответить на вызов. М., 2005.*).

Обсуждение постфактум сопряжено с меньшим количеством реалистических ограничений, однако, оно по определению не может изменить характер уже принятого решения. Значение такого обсуждения состоит в том, что оно позволяет корректировать ошибки в будущем и служит гарантией от легкости принятия морально проблематичных решений. Принимающее решение лицо должно понимать, что на нем лежит бремя обоснования своих действий перед другими людьми, бремя демонстрации того, что непосредственная угроза имела место в момент принятия решения, что решение определялось именно характером угрозы, а не эмоциями, порожденными личным опытом противостояния злу и т. д. и т. п. В этом случае эффективность сдерживания может быть обеспечена за счет нескольких решающих обстоятельств: во-первых, обсуждение должно быть неизбежным, во-вторых, оно не должно превращаться в формальность, и, в-третьих, судьба принимающего решение человека (его служебная карьера или признание его юридической невиновности) должна действительно зависеть от результатов обсуждения.

Наконец, серьезное значение имеет вопрос о круге лиц, участвующих в обсуждении. В соответствии с формулировкой М.Игнатъеффа аргументы, обосновывающие решение, предъявляются согражданам – членам политического сообщества, ради которого и совершается меньшее зло. В этом также состоит одно из существенных затруднений. Подобный круг потенциальных участников создает опасность, что обсуждение превратится в простую формальность, не будет по-настоящему беспристрастным и состязательным, а это, с точки зрения М.Игнатъеффа, необходимое условие его эффективности. Есть также опасение, что в ходе такого обсуждения возобладает склонность широкой публики к одобрению самых жестких и морально сомнительных мер<sup>33</sup>. Отсюда следует, что в обсуждении должны участвовать не просто представители сообщества, но также и те, кто своим непосредственным долгом считает правозащитную деятельность.

Таким образом, логика меньшего зла может пройти тест на практическую приемлемость, и в ходе прохождения этого теста она обогащается за счет целого ряда дополнительных положений.

<sup>33</sup> См.: World Public Opinion on Torture, June 24, 2008 // URL: [http://www.worldpublicopinion.org/pipa/pdf/jun08/WPO\\_Torture\\_Jun08\\_packet.pdf](http://www.worldpublicopinion.org/pipa/pdf/jun08/WPO_Torture_Jun08_packet.pdf)

Завершая статью, я хотел бы указать на одну проблему, которая осталась вне моего поля зрения. В современном общественном разделении труда существует целый ряд профессий, которые требуют от своих членов совершать меньшее зло более или менее систематически. Формальные и неформальные этические кодексы таких профессий опираются на специальные интерпретации общего нравственного долга, снижающие его планку. Подобное раздробление моральной нормативности создает дополнительные трудности для полноценного функционирования двух последних условий совершения меньшего зла. Однако оценка этих трудностей требует проведения специального исследования.

### Библиография

1. Ванг Х.Т., Савина Е.А. Выбор и принятие решения: Риск и социальный контекст // Психол. журн. 2003. № 5. С. 23–30.
2. Гусейнов А.А. Сослагательное наклонение морали // Вопр. философии. 2001. № 5. С. 3–33.
3. Дершовиц А. Почему терроризм действует: Осознать угрозу и ответить на вызов. М.: РОССПЭН, 2005.
4. Прокофьев А.В. Выбор в пользу меньшего зла и проблема границ морально допустимого // Этическая мысль. Вып. 9. М., 2009. С. 122–145.
5. Уильямс Б. Политика и нравственная личность // Мораль в политике: хрестоматия / Сост. и общ. ред. Б.Г.Капустина. М., 2004. С. 423–449.
6. Alexander L. Deontology at the Threshold // San Diego Law Review. 2000. Vol. 37. № 4. P. 893–912.
7. Ellis A. Deontology, Incommensurability and the Arbitrary // Philosophy and Phenomenological Research. 1992. Vol. 52. P. 855–875.
8. Foot P. The Problem of Abortion and the Doctrine of Double Effect // Oxford Review. 1967. № 5. P. 5–15.
9. Grisez G. Against Consequentialism // Proportionalism: For and Against / Ed. by C.Kaczor. Milwaukee, 2000. P. 239–294.
10. Ignatieff M. The Lesser Evil: Political Ethics in an Age of Terror. Princeton: Princeton Univ. Press, 2004.
11. Hill T.E. Jr. Moral Purity and the Lesser Evil // Autonomy and Self-Respect. Cambridge, 1991. P. 67–84.
12. Kagan S. Normative Ethics. Boulder: Westview, 1998.
13. Kamm F.M. Intricate Ethics: Rights, Responsibilities, and Permissible Harm. Oxford: Oxford Univ. Press, 2006.

14. *Knauer P.* The Hermeneutical Function of the Principle of Double Effect // *Proportionalism: For and Against* / Ed. by C.Kaczor. Milwaukee, 2000. P. 25–60.

15. Landau Commission Report // *The Phenomenon of Torture* / Ed. by W.F.Schulz, J.E.Mendez. Philadelphia, 2007. P. 267–272.

16. *Landesman C.* Rawls on Hiroshima: An Inquiry into the Morality of the Use of Atomic Weapons in August 1945 // *Philosophical Forum*. 2003. Vol. XXXIV. № 1. P. 21–38.

17. *Meisels T.* Torture and the Problem of Dirty Hands. *Canadian J. of Law and Jurisprudence*. 2008. Vol. 21. P. 149–173.

18. *Moore M.S.* Torture and the Balance of Evils [text] / M.S. Moore // *Moore M.S. Placing Blame: a General Theory of the Criminal Law*. Oxford, 1997. P. 715–755.

19. *McCormick R.* Ambiguity in Moral Choice. *Proportionalism: For and Against* / Ed. by C.Kaczor. Milwaukee: Marquette Univ. Press, 2000. P. 166–214.

20. *Nielsen K.* Naturalism without Foundations. Amherst: Prometheus, 1996.

21. *Posner R.A.* Catastrophe: Risk and Response. Oxford: Oxford Univ. Press, 2004.

22. *Rawls J.* Fifty Years after Hiroshima // *Rawls J. Collected Papers*. Cambridge, 1999. P. 565–572.

23. *Ryan A.* Risk and Terrorism // *Risk: Philosophical Perspectives* / Ed. by T.Lewens. N.Y.: Routledge, 2007. P. 171–189.

24. Supreme Court of Israel Judgment // *The Phenomenon of Torture* / Ed. by W.F.Schulz, J.E.Mendez. Philadelphia, 2007. P. 273–282.

25. *Tversky A., Kahneman D.* Rational Choice and the Framing of Decisions // *Tversky A. Preference, Belief, and Similarity: Selected Writings*. Cambridge, 2004. P. 593–621.

26. *Walzer M.* Political Action: The Problem of Dirty Hands // *Philosophy and Public Affairs*. 1973. № 2. P. 160–180.

*К.А. Назаретян*

## **Журналистская этика: тенденции развития**

Существуют как минимум две точки зрения на вопрос о том, когда появилась профессиональная мораль журналиста. Согласно одной из них, она зародилась и постепенно развивалась параллельно с возникновением и развитием самой журналистики (начиная с древних времен). Согласно другой точке зрения, она стала оформляться тогда, когда журналистика стала массовой, – примерно в середине XIX в.

Из российских исследователей первую точку зрения отстаивает И.А.Кумылганова: «Исторический экскурс показывает, что с момента возникновения самой журналистики профессиональная мораль являлась неотъемлемым ее компонентом. То есть, <...> в процессе выделения журналистики в самостоятельную отрасль трудовой деятельности складывалось и нравственное сознание работника этой отрасли»<sup>1</sup>.

Д.С.Авраамов же придерживается другого взгляда. По его мнению, профессиональная мораль может сформироваться только при наличии профессиональной общности, а профессиональная общность журналистов стала появляться лишь в 30–40-х гг. XIX в.<sup>2</sup>

Исследователь журналистской этики Г.В.Лазутина, впрочем, не видит противоречия между этими двумя взглядами. Просто существуют две формы организации деятельности, пишет она: люби-

<sup>1</sup> Кумылганова И.А. Нравственные критерии в профессиональной журналистской деятельности: Автореф. канд. дисс. М., 1992. С. 10. Цит. по: Лазутина Г.В. Профессиональная этика журналиста. М., 1999. С. 65.

<sup>2</sup> См.: Авраамов Д.С. Профессиональная этика журналиста. М., 2003. С. 42.

тельство и профессионализм. В этом и состоит объяснение «парадокса» журналистской этики: она вроде бы и моложе журналистской профессии как таковой, но в то же время и старше ее, потому что зародилась вместе с журналистикой как видом деятельности<sup>3</sup>.

Как бы там ни было, дискуссии о правах и обязанностях журналистов начались задолго до формирования профессиональной общности в современном смысле слова. В той или иной мере они велись как минимум со времен появления первых газет в начале XVII в.<sup>4</sup>.

Например, один из создателей современной журналистики, основатель французской газеты *La Gazette* (первый номер вышел в 1631 г.) Теофраст Рендо в обращении к читателям говорил о трудностях, с которыми ему предстоит столкнуться, и обещал быть точным и правдивым в своих сообщениях<sup>5</sup>. А в 1690 г. в Бостоне вышел первый номер единственной тогда колониальной газеты под названием *Publick Occurrences, Both Forreign and Domestick* (орфография названия сохранена), и ее издатель Бенжамин Харрис обещал добросовестно докладывать о новостях, внимательно относиться к источникам и исправлять ошибки. Правда, первый номер той газеты оказался и последним: колониальные власти закрыли ее из-за того, что Харрис не согласовал с ними публикации перед отправкой в печать<sup>6</sup>. Таким образом, уже тогда встал один из важнейших вопросов журналистской этики – редакционная независимость.

Не осталась в стороне от западных тенденций и Россия. В середине XVIII в. М.В.Ломоносов написал работу под названием «Рассуждения об обязанностях журналистов при изложении ими сочинений, предназначенных для поддержания свободы философии». Речь в ней, правда, идет скорее о научной журналистике, однако для того времени это был существенный вклад в осмысление СМИ в принципе. Поводом для написания «Рассуждений...» стал инцидент с Лейпцигским научным журналом: в нем была опубли-

<sup>3</sup> См.: Лазутина Г.В. Профессиональная этика журналиста. М., 1999. С. 65–68.

<sup>4</sup> См.: Patten B., ed. Media Ethics: Opening Social Dialogue. Leuven, 2000. P. 16.

<sup>5</sup> См.: Сопина А.П. Развитие этической политики газеты «Нью-Йорк таймс»: Диплом. работа студентки V курса фак. журналистики МГУ им. М.В.Ломоносова. М., 2005. [http://www.medialaw.ru/selfreg/5/04.htm#\\_ftnref19](http://www.medialaw.ru/selfreg/5/04.htm#_ftnref19)

<sup>6</sup> См.: Sloan W. D., Mullikin Parcell L., eds. American Journalism: History, Principles, Practices. Jefferson, NC, 2002. P. 44.

кована неверная интерпретация одной из работ Ломоносова. В ответ Ломоносов описал проблему и составил семь пунктов, составляющих правила поведения журналиста.

Некоторые из них до сих пор актуальны: например, положения о том, что журналисту следует освободиться от предубеждений, не красть чужие мысли, адекватно оценивать свои силы и т. д. Другие же вызывают сегодня только улыбку: «Журналист не должен спешить с осуждением гипотез. Они дозволены в философских предметах и даже представляют собой единственный путь, которым величайшие люди дошли до открытия самых важных истин. Это – нечто вроде порыва, который делает их способными достигнуть знаний, до каких никогда не доходят умы низменных и пресмыкающихся во прахе»<sup>7</sup>. Это требование в некотором смысле даже идет вразрез с современными представлениями о журналистской этике: ведь журналистика рассматривается сегодня как «четвертая ветвь власти», одна из главных задач которой – с помощью критики совершенствовать порядок вещей.

«Рассуждения...» впервые были напечатаны в 1755 г. на французском языке в амстердамском научном журнале при содействии немецкого ученого Л.Эйлера. Несмотря на всю неоднозначность работы, сложно удержаться от соблазна назвать ее первым в мире этическим кодексом журналиста. Однако, как пишет Д.С.Авраамов, назвать ее так было бы неверно: кодексом можно считать только те правила, которые поддерживает профессиональное сообщество, а профессионального журналистского сообщества в России XVIII в. не было<sup>8</sup>. Скорее, трактат Ломоносова – просто один из предвестников перемен, которые наступали в массовой коммуникации под воздействием практики, с одной стороны, и этической мысли – с другой. К концу XIX – началу XX вв. на Западе начали складываться мощные газетные монополии, которые часто злоупотребляли своим положением и использовали СМИ для пропаганды и манипуляции. Это вызвало озабоченность в обществе и, прежде всего, у самих журналистов, которые не хотели превращаться в пешек бизнесменов и политиков. В то же время существовала опасность иного рода: острая публичная критика в адрес СМИ могла приве-

<sup>7</sup> Ломоносов М.В. Полн. собр. соч. Т. 3. М.–Л., 1952. С. 230–232.

<sup>8</sup> См.: Авраамов Д.С. Указ. соч. С. 43.

сти к введению государственного регулирования, угрозе свободе печати. В этих условиях в начале XX в. стали появляться механизмы этического саморегулирования СМИ<sup>9</sup>.

Существуют три основных механизма такого рода: этические кодексы, советы по прессе и институт ньюз-омбудсмана. Об истории каждого из них мы далее поговорим отдельно. Затем мы кратко коснемся особенностей развития журналистской этики в России и перейдем к истории этических исследований журналистских проблем.

### История этических кодексов

По некоторым свидетельствам, среди первых этических кодексов журналиста были некие нормативные документы, принятые в 1890 г. в США<sup>10</sup>, в 1896 г. в Галисии<sup>11</sup> и около 1900 г. в Швеции. Однако эти кодексы не получили широкого распространения и не считаются влиятельными документами. Чаще отчет истории журналистских кодексов этики начинают с 1910 г., когда свой кодекс приняла Ассоциация редакторов Канзаса (США). В Европе первым крупным кодексом стала «Хартия долга» («Charte de devoir»), принятая Национальным союзом журналистов (Syndicat national des journalistes) во Франции в 1918 г.<sup>12</sup>

Примерно в это же время начали проводиться международные встречи журналистов. На одной из них, в Гонолулу, в 1921 г., американский журналист Джеймс Браун предложил принять составленные им международные правила поведения журналиста, но журналистская общественность их не одобрила. Тем не менее это дало толчок к принятию национальных кодексов по всему миру. Под влиянием идей, высказанных на конференции, национальные кодексы стали появляться в Швеции, Бразилии, Финляндии и многих других странах. В 1923 г. национальный этический кодекс СМИ появился в США. Он был

<sup>9</sup> См.: *Авраамов Д.С.* Указ. соч. С. 54–55.

<sup>10</sup> См.: Там же. С. 55.

<sup>11</sup> См.: *Bertrand C.J.* Media Ethics & Accountability Systems. New Brunswick (NJ)–L., 2007. P. 44.

<sup>12</sup> Ibid.

назван «Каноны журнализма» и был принят Американским обществом газетных редакторов (ASNE)<sup>13</sup> – влиятельной организацией, существующей и по сей день.

Первым международным кодексом журналистской этики можно считать документ, одобренный в 1926 г. Межамериканской ассоциацией прессы (InterAmerican Press Association). В 1936 г. Лига Наций приняла в Женеве «Международную конвенцию об использовании вещания в целях мира» («**International convention concerning the use of broadcasting in the cause of peace**»)<sup>14</sup>. В 1939 г. Международная федерация журналистов (IFJ) – **сегодня одна из крупнейших** международных журналистских организаций – опубликовала свой кодекс<sup>15</sup>.

Как пишет Авраамов, первые этические кодексы обычно содержали требования, не выходящие за рамки общечеловеческих норм морали: пиши правду, уважай честь и достоинство личности, не принимай ни от кого подачек, исправляй ошибки, будь честным и т. д.<sup>16</sup>. В целом составители тех кодексов находились под влиянием либертарианских идей, берущих свое начало в работах Дж.Ст. Милля, Дж. Мильтона и Т.Джефферсона, о чем будет сказано ниже.

Вторая мировая война замедлила процесс развития журналистских кодексов, но после ее окончания кодексы снова стали появляться в самых разных странах и изданиях. С новой силой начались разговоры о международном кодексе. В 1946 г. под эгидой СССР была создана Международная организация журналистов (МОЖ), призванная, в том числе, интенсифицировать обсуждение проблем профессиональной этики.

Вскоре после своего появления на свет Организация объединения наций составила проект международного кодекса журналиста, который в 1950 г. был разослан по 500 журналистским организациям. Правда, журналисты не приняли этот кодекс, выразив опасение, что страны – члены ООН с его помощью смогут манипулировать прессой<sup>17</sup>. Зато на основании этого проекта<sup>18</sup> в 1954 г.

<sup>13</sup> См.: *Авраамов Д.С.* Указ. соч. С. 55.

<sup>14</sup> *Pattyn B.* Op. cit. P. 263.

<sup>15</sup> См.: *Bertrand C.J.* Op. cit. P. 44.

<sup>16</sup> См.: *Авраамов Д.С.* Указ. соч. С. 55–57.

<sup>17</sup> *Bertrand C.J.* Op. cit. P. 44.

<sup>18</sup> См.: *Pattyn B.* Op. cit. P. 263.

на втором международном конгрессе Международной федерации журналистов в Бордо была принята международная «Декларация принципов поведения журналиста» («Declaration of principles on the conduct of journalists»)<sup>19</sup>.

Однако в условиях обостряющегося противостояния между Востоком и Западом становилось все сложнее прийти к международному согласию, и даже многие уже принятые на различных конференциях постановления оказались замороженными<sup>20</sup>.

Новый этап интереса к журналистской этике начался на рубеже 1970-х, после протестных демонстраций 60-х на Западе и критики американской войны во Вьетнаме<sup>21</sup>. В 1971 г. представителями журналистских организаций шести европейских стран была принята Мюнхенская декларация, в которой утверждались право журналистов на критику, обязанность разделять профессии журналиста и пропагандиста, не использовать нечестные методы для получения информации и т. д.<sup>22</sup>

В 1973 г. ЮНЕСКО организовало международную встречу на тему «Этические принципы журналистов и средств массовой информации». А в 1978 г. организация приняла «Декларацию об основных принципах, касающихся вклада СМИ в укрепление мира и международного взаимопонимания, в развитие прав человека и в борьбу против расизма и апартеида и подстрекательства к войне». Под эгидой ЮНЕСКО же в последующие годы прошли ряд встреч, в которых участвовали международные и региональные журналистские организации: Международная организация журналистов (JOI), Международная федерация журналистов (IFJ), Международный католический союз прессы (UCIP) и другие. В 1983 г. на IV Консультативной встрече международных и региональных журналистских организаций, проходившей в Праге и в Париже, ими были приняты «Международные принципы профессиональной этики журналистов». Всего их десять, включая уважение к универсальным ценностям и разнообразию культур, противодействие войне, поощрение демократизации международных отношений и другие<sup>23</sup>.

<sup>19</sup> [http://ethicnet.uta.fi/international/declaration\\_of\\_principles\\_on\\_the\\_conduct\\_of\\_journalists](http://ethicnet.uta.fi/international/declaration_of_principles_on_the_conduct_of_journalists)

<sup>20</sup> См.: *Сопина А.П.* Указ. соч.

<sup>21</sup> *Bertrand C.J.* Op. cit. P. 44.

<sup>22</sup> *Ibid.* P. 79–81.

<sup>23</sup> <http://www.mmc2000.net/docs/leggi/UNESCO.pdf>

Четвертая волна интереса к журналистской этике была поднята освещением войны в Персидском заливе 1991 г., распадом СССР и появлением новых демократических государств и другими событиями того времени<sup>24</sup>. В начале 1990-х национальные кодексы журналистской этики появились в России (о чем пойдет речь ниже) и других государствах, появившихся в Восточной Европе и Азии.

Сейчас активно идет обсуждение глобального этического кодекса. В 1998 г. на конференции Всемирной ассоциации советов по прессе (WAPC) в Стамбуле было предложено создать такой кодекс, но этому активно воспротивилась британская Комиссия по жалобам на прессу (РСС), которая в знак протеста даже вышла из всемирной организации в марте 2000 г. По мнению Комиссии, такой кодекс, а также международный совет по жалобам на прессу, будь они созданы, стали бы использоваться авторитарными правительствами разных стран, желающими контролировать свободную прессу<sup>25</sup>. Выступая в 1998 г. на встрече Союза печати Содружества (Commonwealth Press Union), **тогдашний глава британской Комиссии по жалобам на прессу лорд Уэйкхэм** сказал, что считает невозможным создание такого глобального этического кодекса СМИ, который был бы приемлем для всех обществ и не ограничивал бы свободу выражения в некоторых из них<sup>26</sup>.

## История советов по прессе

Второй элемент саморегулирования СМИ – это советы по прессе (press councils). Совет по прессе, как правило, представляет собой орган, состоящий из журналистов, владельцев СМИ и представителей общественности, который рассматривает общественные жалобы на СМИ.

По разным данным, в мире сегодня существует от 54 до 82 советов по прессе<sup>27</sup>. В разных странах они пользуются разной степенью популярности. Интересно, что, например, в США нет на-

<sup>24</sup> *Bertrand C.J.* Op. cit. P. 44; *Pattyn B.* Op. cit. P. 264.

<sup>25</sup> *Sanders K.* *Ethics & Journalism*. L., 2003. P. 147.

<sup>26</sup> *Frost C.* *Journalism Ethics and Regulation*. Harlow, 2007. P. 290.

<sup>27</sup> *Мамонтова О.* Современное положение с советами по прессе в мире. // Законодательство и практика масс-медиа, выпуск 12, 2007. <http://www.medialaw.ru/publications/zip/160/1.htm>

ционального совета по прессе, есть только три региональных, а во Франции нет даже региональных. По всей видимости, это связано с тем, что профессиональные журналистские сообщества в этих странах боятся ограничений деятельности журналистов, которые могут быть связаны с функционированием советов<sup>28</sup>.

Первый в мире совет по прессе был создан в Швеции в 1916 г. История его создания является классической для органов подобного рода.

В начале века шведские журналисты активно обсуждали принципы написания репортажей о преступлениях. Основной площадкой дискуссий был шведский Клуб публицистов. Именно на его основе и был создан Суд чести – первый в мире совет по прессе, поначалу занимавшийся разрешением конфликтов между журналистами и издателями по поводу принципа подачи новостей и защиты честной позиции прессы. Со временем этот Суд чести стал также принимать жалобы от обычных граждан<sup>29</sup>.

В 1969 г. в состав совета по прессе была введена должность национального ньюз-омбудсмана (о ньюз-омбудсманах в разных странах – далее). По поводу этого решения до сих пор ведутся споры – ньюз-омбудсмана критикуют, например, за то, что он является просто буфером между советом по прессе и истцами, а не самостоятельной фигурой. Споры ведутся и вокруг деятельности совета по прессе в целом: его обвиняют в неповоротливости и корпоративности интересов<sup>30</sup>.

В любом случае, шведский совет по прессе идет своим путем – он один из немногих в мире, в состав которого входит ньюз-омбудсмен, а также один из немногих, который налагает штрафы на «провинившиеся» издания<sup>31</sup>.

Самый крупный и активный на сегодняшний день совет по прессе в мире – британский. Он был создан в 1953 г., в 1963 был реформирован с тем, чтобы пятую часть совета составили представители гражданского общества. Однако под градом критики, особенно за свою неспособность справиться с проблемой вторжения журналистов в частную жизнь граждан, в 1990 г. Совет был

<sup>28</sup> Мамонтова О. Современное положение с советами по прессе в мире.

<sup>29</sup> Там же.

<sup>30</sup> Там же.

<sup>31</sup> Там же.

упразднен (не последнюю роль в этом сыграла комиссия лорда Кэлкатта по защите частной жизни, работавшая в 1989–1990-х гг.). В том же году был учрежден новый регулирующий орган – Комиссия по жалобам на прессу (Press Complaints Commission). Ее отличие от предыдущего Совета по прессе, прежде всего, в том, что Комиссия сосредоточилась на решении конкретных задач, не ставя себе целью решение глобальных проблем вроде сохранения свободы прессы в целом<sup>32</sup>.

Сегодня Комиссия по жалобам на прессу получает более 4,5 тысяч жалоб в год<sup>33</sup> (по сравнению с примерно 1500 жалоб в начале 1900-х) и является наиболее эффективным советом по прессе в мире<sup>34</sup>.

Советы по прессе очень различаются по странам. Например, в Словакии и Перу такие советы состоят только из представителей гражданского общества: профессионалов от СМИ (журналистов и издателей) в них нет. В Швейцарии и Боснии и Герцеговине в их состав входят представители гражданского общества и журналисты, но не входят издатели. В Эстонии существуют сразу два национальных совета по прессе, которые конкурируют друг с другом: один опирается на эстонский Союз журналистов, второй – на Эстонскую ассоциацию газет. В некоторых странах (Испания, Замбия, Болгария) национальные советы по прессе формально учреждены, но не работают. Зато в Испании работает региональный совет по прессе в Каталонии. Такую же ситуацию (наличие только региональных советов по прессе) можно увидеть в Бельгии, США, Канаде<sup>35</sup>.

В большинстве стран советы по прессе создаются «снизу», независимо от государства. В Дании, Индии, Люксембурге, Гане и Литве советы созданы государством, но все равно считаются независимыми. Наконец, в мире существует несколько советов по прессе (в Непале, Бангладеш, Египте, Нигерии и Северном Кипре), подконтрольных государству<sup>36</sup>.

В России действует Общественная коллегия по жалобам на прессу, созданная в 2005 г.

<sup>32</sup> Мамонтова О. Современное положение с советами по прессе в мире.

<sup>33</sup> См.: <http://www.pcc.org.uk/about/whatispcc.html>

<sup>34</sup> См.: Мамонтова О. Указ. соч.

<sup>35</sup> Там же.

<sup>36</sup> Там же.

## История института ньюз-омбудсмена

Третий важный элемент саморегулирования СМИ – институт ньюз-омбудсмена. Ньюз-омбудсмен – это сотрудник СМИ, который принимает и обрабатывает жалобы от читателей/зрителей/слушателей и разрешает конфликты между ними и СМИ. Как правило, он ведет свою колонку или передачу, где разбирает конфликтные ситуации. Часто он в досудебном порядке рассматривает жалобы, которые могли бы вылиться в судебное разбирательство.

Сегодня в мире существует всего несколько десятков СМИ, которые имеют своих ньюз-омбудсменов.

Первые ньюз-омбудсмены, по всей видимости, появились в Японии: в 1922 г. газета *Asahi Shimbun* организовала комитет, принимающий жалобы от читателей. А в 1938 г. другая японская газета, *Yomiuri Shimbun*, создала комитет для мониторинга качества журналистики, который в 1951 г. был преобразован в комитет ньюз-омбудсменов: он и сегодня выслушивает жалобы читателей на газету и ежедневно встречается с редакторами<sup>37</sup>.

В США об этом институте речь всерьез зашла в 1967 г. после статьи в журнале *Esquire* редактора газеты *The Washington Post* Бена Багдикяна. В ней он говорил о том, что пресса задыхается от кризиса читательского доверия и введение в газетах должности ньюз-омбудсменов могло бы предотвратить дальнейшее разочарование читателей в СМИ. Через несколько месяцев журналист газеты *The New York Times* А.Х.Раскин написал статью, в которой утверждал, что пресса слишком самодовольна и относится к себе недостаточно критически, и предлагал газетам учреждать собственные «отделы внутренней критики» во главе с ньюз-омбудсменами<sup>38</sup>.

По иронии судьбы, *The New York Times* стала последней из крупных газет США, которая ввела институт ньюз-омбудсмена: она сделала это лишь спустя 36 лет – в 2003 г.<sup>39</sup>. Зато в том же 1967 г. ньюз-омбудсмен появился в Луисвилле, штат Кентукки, где он одновременно работал для двух разных газет.

<sup>37</sup> Лучинский Ю. Ньюс-омбудсмены: Из истории саморегулирования СМИ. // Актуальные проблемы саморегулирования СМИ. (Сер. «Журналистика и право», вып. 54). М., 2005.

<sup>38</sup> Соболев И. Указ. соч.

<sup>39</sup> Сотина А.П. Указ. соч.

В Швеции первый ньюз-омбудсмен появился только в 1969 г. – при Совете прессы, о чем речь шла выше. В 1972 г. газета *The Toronto Star* впервые ввела институт омбудсменов в Канаде.

Сегодня в полную силу работают 37 омбудсменов в США, 7 – в Канаде и около 12 – в Бразилии, Японии, Испании, Израиле, Англии, Венесуэле, Парагвае, Южной Америке и Франции<sup>40</sup>. В России пока ни одного ньюз-омбудсмента нет.

В каждом из изданий ньюз-омбудсмены работают по-своему – единого стандарта для всех не существует. Кто-то из них более независим, кто-то менее; кто-то пишет колонки регулярно, а кто-то лишь время от времени; кто-то работает в штате, кто-то – внештатно и т. д.<sup>41</sup> Отличаются и названия: в некоторых изданиях такой человек называется «читательским представителем» («readers' representative»), в некоторых – «защитником читателей» («readers' advocate»), в некоторых – «общественным редактором» («public editor»)<sup>42</sup>.

В 1980 г. была создана всемирная Организация ньюз-омбудсменов, которая ежегодно проводит международные конференции в разных странах мира.

## Особенности развития журналистской этики в России

Россия выпала из общемирового процесса формирования журналистской этики с приходом к власти коммунистов. В 1918 г. были закрыты все буржуазные газеты<sup>43</sup>. После этого журналистика стала рассматриваться как форма партийной работы – предполагалось, что журналисту достаточно «овладеть пролетарским сознанием»<sup>44</sup> и никакие дополнительные идеи о профессиональной этике ему не нужны и даже вредны.

Как пишет Г.В.Лазутина, содержание профессионального долга работников прессы в Уставе Союза журналистов СССР определялось исключительно задачами, которые ставила перед собой КПСС, практически без учета специфики журналистики. Профессиональная этика как учебная дисциплина не изучалась, так как

<sup>40</sup> *Соболь И.* Указ. соч.

<sup>41</sup> Там же.

<sup>42</sup> <http://www.newsombudsmen.org/what.htm>

<sup>43</sup> *Авраамов Д.С.* Указ. соч. С. 11.

<sup>44</sup> Там же.

считалась несовместимой с принципом партийной журналистики. В СССР до конца 1980-х не было никаких кодексов профессионального поведения журналиста, и очень часто журналисты даже не знали о международных кодексах подобного рода<sup>45</sup>. Международные принципы журналистской этики, принятые в 1983 г. на IV Консультативной встрече международных и региональных журналистских организаций в Праге и Париже (и разработанные при участии Союза журналистов СССР), были впервые полностью опубликованы на русском языке только в 1988 г.<sup>46</sup>

До 1991 года не существовало и законодательства о печати<sup>47</sup>. Так как журналистика в Советском Союзе полностью превратилась в рупор партии, некоторые современные исследователи считают, что журналистики, а соответственно, и журналистской этики, в те времена не было вообще. «Среди журналистов были пропагандисты, то есть политработники, были писатели, очеркисты и беллетристы, были воспитатели, <...> не было только тех, кто считал бы своим делом и долгом честное и постоянное информирование сограждан об их собственной жизни», – пишет Ю.В.Казаков<sup>48</sup>. С Казаковым не согласен В.И.Бакштановский, считая, что у советских журналистов были свои представления о профессиональном долге, что они видели свое призвание в службе гражданам, стремились нести им культуру, просвещать, будить гражданские чувства и т. д.<sup>49</sup>

Как бы там ни было, после десятилетий нахождения вне общемирового контекста профессиональной этики постсоветским журналистам в начале 1990-х пришлось очень быстро переориентироваться на новые реалии. В 1990 г. был принят союзный Закон о печати и ликвидации цензуры, в результате которого СМИ вышли из-под диктата КПСС. В 1991 г. был принят первый (и последний) Кодекс профессиональной этики журналиста СССР.

Но после долгожданной свободы времен перестройки начались новые проблемы – в результате перехода к рыночной экономике тиражи изданий катастрофически упали. По мнению Д.С.Аврамова, начался глубокий системный кризис российских СМИ, который

<sup>45</sup> Лазутина *г.В.* Указ. соч. С. 72.

<sup>46</sup> Аврамов *Д.С.* Указ. соч. С. 11.

<sup>47</sup> Лазутина *г.В.* Указ. соч. С. 72.

<sup>48</sup> Цит. по: Аврамов *Д.С.* Указ. соч. С. 67.

<sup>49</sup> Там же.

продолжается до сих пор<sup>50</sup>. Тогда многие СМИ были вынуждены переориентироваться на утилитарную информацию, пресса начала становиться более «бульварной». Тем не менее, в этих условиях в 1994 г. были приняты сразу два этических кодекса: «Декларация Московской хартии журналистов» и «Кодекс профессиональной этики российского журналиста». Последний был одобрен Конгрессом журналистов России.

Во время и после президентских выборов 1996 г. российские СМИ снова пережили серьезное испытание на этическую прочность, когда многие из них открыто встали на сторону одного из кандидатов в президенты – Бориса Ельцина. Тогда же началась скупка многих СМИ крупными медиахолдингами. С началом эпохи Владимира Путина власть поставила под свой контроль большинство центральных СМИ, что серьезно ограничило их возможность непредвзято освещать события.

В 1999 г. несколько ведущих теле- и радиокompаний (ВГТРК, «ОРТ», «НТВ», «ТВ-6 Москва», «ТВ-Центр», «Ren-TV») подписали «Хартию телерадиовещателей». В ней обозначены основные этические правила, которых рекомендуется придерживаться российским теле- и радиокompаниям, например, «проведение четких различий между сообщениями о фактах, комментариями и предположениями во избежание их отождествления». На практике, однако, эти правила очень часто не соблюдаются.

Как уже говорилось выше, помимо упомянутых кодексов чести, в России в 2005 г. была создана Общественная коллегия по жалобам на прессу. Она эволюционировала из Большого жюри Союза журналистов России – внутрикорпоративного органа саморегулирования, который с 1998 г. рассматривал конфликтные ситуации этического характера, возникающие в связи с работой журналистов.

В конце 2004 г. было решено, что орган должен стать надкорпоративным. Сегодня Общественная коллегия состоит из двух палат: палаты медиасообщества и палаты медиааудитории. В каждой из них – по 25 членов (в первой – профессионалы из сферы СМИ, во второй – представители гражданского общества)<sup>51</sup>. Подать жалобу на СМИ может любой человек.

<sup>50</sup> Цит. по: Авраамов Д.С. Указ. соч. С. 70.

<sup>51</sup> [http://www.presscouncil.ru/index.php?option=com\\_content&task=view&id=41&Itemid=33](http://www.presscouncil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=41&Itemid=33)

Что касается института ньюз-омбудсмана, то, как отмечалось выше, в России он пока не прижился.

### История исследований

Можно сказать, что философское осмысление проблем журналистской этики началось во второй половине XIX в.<sup>52</sup>. Первое упоминание словосочетания «журналистская этика» в названии научной статьи относится к 1889 г.: американский исследователь Уильям Сэмюэл Лилли (William Samuel Lilly) опубликовал статью «The ethics of journalism». Исследовательница Х.Дикен-Гарсия считает этот момент переходным для журналистских стандартов США: с уровня ежедневной рутины журналистика тогда поднялась на более осмысленный уровень<sup>53</sup>.

Согласно классической американской книге «Четыре теории прессы», вышедшей в 1956 г., старейшая теория прессы – это авторитарная теория. По мнению авторов, она зародилась еще в эпоху Ренессанса, вскоре после изобретения книгопечатания. В те времена для прессы было естественным находиться под контролем политической верхушки, так как считалось, что только небольшая группа наиболее «мудрых» людей владеет «правдой».

Этим представлениям бросил вызов зарождающийся либерализм, предложив идею интеллектуальной свободы и свободы совести. Человек перестал рассматриваться как зависимый и ведомый объект; вместо него появился субъект, который в состоянии самостоятельно выбирать между разными вариантами и решать, что считать правдой, а что – неправдой. «Правда» перестала быть «собственностью» государства. Из этих идей развилась либертарианская теория прессы.

Вероятно, именно с развитием этой теории следует связывать начало философского осмысления проблем журналистской этики. Пресса стала рассматриваться как «партнер по поиску правды»<sup>54</sup>, поэтому от журналиста теперь ожидалось, что он представит все

<sup>52</sup> *Pattyn B.* Op. cit. P. 16.

<sup>53</sup> *Ibid.*

<sup>54</sup> *Siebert F.S., Peterson T., Schramm W.* Four Theories of the Press. The Authoritarian, Libertarian, Social Responsibility, and Soviet Communist Concepts of What the Press Should Be and Do. Urbana, 1956. P. 3.

возможные точки зрения на проблему. Таким образом, читатель смог бы выбрать ту, которая ему наиболее близка. Для этого журналист должен быть полностью независимым, обеспечивая равные возможности для всех, кто хочет быть услышанным. Массовая коммуникация представлялась «свободным рынком идей», на котором в честной конкуренции побеждают лучшие.

Очевидно, что это идеалистическая теория, которая не могла и не может в чистом виде быть реализована на практике. С одной стороны, она предполагает свободу писать все, что вздумается, с другой – требует жесткой самодисциплины от журналиста, вынужденного собирать *все* возможные точки зрения. В то же время было непонятно, кто должен следить за степенью «беспристрастности» СМИ. Поэтому к концу XIX в., когда на Западе стали складываться газетные монополии и редакционная независимость снова оказалась под угрозой, назрела необходимость документальной фиксации неких этических принципов, которые помогли бы журналисту отстаивать свою независимость и поддержали бы авторитет профессии. В такой обстановке в Европе и США стали появляться первые этические кодексы.

Между тем появлялись новые теоретические работы на тему журналистской этики. В 1920-х гг. в Америке вышли сразу несколько книг: «Журналистская этика» Н.Коуфорда, «Газетная этика» В.Гиббонса, «Совесь газет» Л.Флинта и др. Исследователи не ссылались друг на друга, но говорили примерно об одном и том же: источники информации, конфликты интересов, национальная безопасность, свобода слова, правдивость, честность, точность, сенсационализм, неприкосновенность частной жизни<sup>55</sup>. И хотя мысли, например, В.Гиббонса во многом предвосхитили идеи социально ответственной прессы, которые были четко обозначены два десятилетия спустя, в целом в 1920-х–1930-х гг. господствовали идеи полностью свободной прессы, беспристрастно предоставляющей максимальное количество фактов без комментариев<sup>56</sup>.

Уже в 1940-х гг. ситуация изменилась. Еще до окончания Второй мировой войны в США начала работу комиссия под руководством философа Роберта Хатчинса, которая исследовала состояние

<sup>55</sup> Siebert F.S., Peterson T., Schramm W. Four Theories of the Press. P. 21–22; Christians C.G., Ferré J.P., Fackler M. Good News: Social Ethics and the Press. N.Y., 1993. P. 32.

<sup>56</sup> Ibid. P. 36.

американской прессы и пришла к выводу о ее безответственности. (Финансировал работу комиссии Генри Люс, владелец журналов «Time», «Life» и «Fortune», который был обеспокоен этическим уровнем американских СМИ.) В 1947 г. увидел свет доклад комиссии под названием «Свободная и ответственная пресса». Он и стал главным источником новой концепции, которая получила название «теория социальной ответственности прессы». Исследователь журналистской этики Э.Б.Ламбет назвал этот отчет «самым важным документом о средствах массовой информации в двадцатом веке»<sup>57</sup>.

В противовес практически полной свободе самовыражения, которую отстаивала либертарианская мысль, идеологи социально ответственной прессы призывали не просто способствовать свободе выражения мнений, но и брать на себя определенные обязательства перед обществом. Комиссия выработала пять норм деятельности, требуемых от свободной и ответственной прессы:

- 1) обеспечивать «правдивый и всесторонний отчет о событиях дня в контексте, который сделал бы их значимыми»;
- 2) служить «форумом для обмена комментариями и критикой»;
- 3) давать «представительную картину групп, составляющих общество»;
- 4) представлять и разъяснять «цели и ценности общества»;
- 5) обеспечивать «полный доступ к информации дня»<sup>58</sup>.

В выводах комиссии говорилось, в том числе, что новости должны быть «осмысленными» – то есть, «просто фактов» недостаточно, необходимо давать их в контексте. В определенном смысле комиссия Хатчинса рекомендовала прессе взять на себя роль «воспитателя» общества<sup>59</sup>.

Выводы комиссии подверглись острой критике со стороны журналистов, издателей и исследователей. Их называли оторванными от реальности, «учеными и абстрактными», «высоколобыми», а членов комиссии окрестили «элитарными платонистами»<sup>60</sup>. Особое возмущение вызвало то, что авторы доклада допускали

<sup>57</sup> Ламбет Э.Б. Приверженность журналистскому долгу: Об этическом подходе в журналистской профессии. М., 1998. С. 25.

<sup>58</sup> Там же. С. 24.

<sup>59</sup> Kaplar R.D., Maines P.D. The Government Factor. Undermining Journalistic Ethics in the Information Age. Washington, 1995. P. 27.

<sup>60</sup> Цит. по: Kaplar R.D., Maines P.D. Op. cit. P. 27.

вмешательство государства в деятельность СМИ. Такое вмешательство, по мнению членов комиссии, было призвано гарантировать их (СМИ) ответственность.

Э.Б.Ламбет отмечает, что недостаток теории социально ответственной прессы в том, что она, по сути, не предлагает журналисту никаких конкретных рекомендаций. И в этом смысле она так же несовершенна, как и либертарианская теория, которая послужила ее основой. «Не исключено, – продолжает Ламбет, – что в значительной степени отсутствие конкретных рекомендаций можно отнести за счет слабых сторон утилитаризма, философии, на которой была построена существенная часть доклада комиссии Хатчинса»<sup>61</sup>.

По мнению исследователя, доклад комиссии Хатчинса принес философию утилитаризма в сферу средств массовой информации. Это ярко прослеживается в высказывании одного из членов комиссии, профессора Гарвардского университета Уильяма Хокинга, доказывающего, что государству следует контролировать условия, в которых работает пресса (не вмешиваясь при этом в саму ее деятельность): «Установление правил и условий для более честной игры не мешает свободе игроков – это улучшает игру и для них, и для зрителей. Рассмотрение всей деятельности свободной прессы с этой точки зрения может иметь подобные преимущества как для прессы, так и для публики. При этом будут достигаться цели уменьшения расточительности и хаоса, формирования подлинного общественного мнения и предоставление прессы наилучшего качества максимальному числу людей»<sup>62</sup>.

Несмотря на острую критику в адрес теории социально ответственной прессы, она прижилась и оказала влияние на дальнейшую разработку журналистских этических кодексов<sup>63</sup>. Можно сказать, что последующее развитие журналистской этики главным образом характеризовалось противостоянием между этой теорией и либертарианской теорией прессы. Время от времени появлялись крупные работы в русле то одной, то другой теории.

Например, в 1974 г. исследователь Джон Меррилл написал книгу «Императив свободы», в которой опирался на работы Ф. фон Хайека и Р.Нозика и выступал с либертарианских позиций, снова

<sup>61</sup> Ламбет Э.Б. Указ соч. С. 26.

<sup>62</sup> Цит. по: Ламбет Э.Б. Указ соч. С. 27.

<sup>63</sup> Richards I. Op. cit. P. 8.

отстаивая независимость и индивидуализм. Он критиковал идею социальной ответственности прессы за ее «коллективистские» элементы, видя в ней «зарождающийся авторитаризм»<sup>64</sup>.

Однако позже, в своей последней книге 1989 г. «Диалектика журналистики», Меррилл решил все же интегрировать свободу и ответственность, говоря о «модерируемом и социально осознанном использовании свободы журналиста»<sup>65</sup>.

Как пишут исследователи Р.Д.Каплар и П.Д.Мэйнс, возможно, главные этические принципы, которые журналисты вынесли из классической либеральной теории, – это независимость при сборе информации и скептическое отношение к власти<sup>66</sup>. Теория социальной ответственности же повлияла не только на формирование и корректировку этических принципов, но и на становление советов по прессе и института ньюз-омбудсмана. В конце XX в. шведский ученый Леннарт Вайбулл и француз Клод Жан Бертран были одними из наиболее крупных исследователей систем ответственности СМИ.

Крупнейшая немецкая общественно-политическая газета *Die Zeit* и сегодня рассылает читателям анкеты, в которых содержится такой вопрос: «Что Вы предпочитаете – чтобы мы печатали самый широкий спектр точек зрения на одну и ту же проблему, не давая своих комментариев, или чтобы мы предлагали свое видение проблемы?» На наш взгляд, в этом вопросе в концентрированном виде представлена борьба между двумя основными этическими концепциями СМИ, которая велась в течение всей второй половины XX в. и продолжается по сей день.

Сейчас в мире существует несколько научных журналов, посвященных журналистской этике, и, по некоторым данным, около 200 исследовательских центров, занимающихся этой тематикой<sup>67</sup>. Журналистская этика как учебная дисциплина включена в большинство учебных курсов для журналистов.

<sup>64</sup> *Christians C.G.*, Ferré J.P., Fackler M. Op. cit. P. 40.

<sup>65</sup> Ibid.

<sup>66</sup> *Kaplar R.D.*, *Maines P.D.* Op. cit. P. 26.

<sup>67</sup> См.: *Pattyn B.* Op. cit. P. 30.

\* \* \*

Как мы могли увидеть, интерес к журналистской этике на протяжении истории то увеличивался, то уменьшался, причем можно отметить примерно четыре его «волны». Первая волна – после Первой мировой войны, когда стали появляться этические кодексы и проходили первые международные встречи журналистов. Вторая волна – после Второй мировой войны: комиссия Хатчинса, деятельность ООН, новые международные журналистские организации. Третья волна – конец 1960-х–1970-е: Мюнхенская декларация и активная деятельность ЮНЕСКО. И четвертая волна – конец 1980-х – начало 1990-х: появление большого количества новых этических кодексов в новых странах Восточной Европы, пересмотр кодексов на Западе.

Как отмечает А.Уайт, создание новых этических кодексов СМИ – это часть процесса повышения профессионализма, но в то же время этот процесс всегда связан с практическими нуждами и происходит под давлением извне, заставляющим заняться саморегулированием<sup>68</sup>. Примерно о том же пишет исследователь Томас: по его мнению, совершенствование механизмов саморегулирования СМИ происходит тогда, когда журналисты с одной стороны хотят избежать ограничений для себя со стороны закона, с другой – улучшить самоощущение по поводу своей работы<sup>69</sup>.

Д.МакКвэйл отмечает, что моральные принципы журналистики зачастую наиболее отчетливо и ярко формулируются во времена кризисов и переломных моментов в истории общества (таких как Первая и Вторая мировые войны) или средств массовой информации (появление телевидения, монополизация прессы, развитие новых технологий)<sup>70</sup>.

Сегодня мы наблюдаем резкий всплеск развития новых технологий, который ставит перед журналистской этикой новые сложные задачи. Появление «гражданской журналистики» (текстов простых людей, которые пишут в блогах о том, что видели своими глазами) уже привело к созданию первых вариантов «кодекса блогера». Многие исследователи отмечают, что в этих условиях и

<sup>68</sup> *Pattyn B.* Op. cit. P. 264.

<sup>69</sup> *Ibid.*

<sup>70</sup> *Ibid.*

в условиях глобализации, когда любое локальное событие может быстро перерасти в информационный повод мирового масштаба, моральная ответственность журналиста увеличивается в разы<sup>71</sup>. В 2008 г. Международная федерация журналистов запустила глобальный проект под названием «За этическую журналистику» («**The ethical journalism initiative**»), призванный способствовать обсуждению вопросов журналистской этики и принятию конкретных мер для повышения этических стандартов СМИ по всему миру.

Возможно, мы стоим на пороге новой волны интереса к журналистской этике.

### Библиография

1. *Авраамов Д.С.* Профессиональная этика журналиста. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2003.

2. *Лазутина г.В.* Профессиональная этика журналиста. М.: Аспект-пресс, 1999.

3. *Ламбет Э.Б.* Приверженность журналистскому долгу. Об этическом подходе в журналистской профессии. М.: Нац. ин-т прессы, 1998.

4. *Ломоносов М.В.* Полное собрание сочинений. Т. 3. М.–Л.: АН СССР, 1952.

5. *Лучинский Ю.* Ньюс-омбудсмены: Из истории саморегулирования СМИ // Актуальные проблемы саморегулирования СМИ / Под ред. Г.В.Винокурова, А.Г.Рихтера, В.В.Чернышова. М., 2005. <http://www.medialaw.ru/publications/books/self1/13.html>

6. *Мамонтова О.* Современное положение с советами по прессе в мире // Законодательство и практика масс-медиа, вып. 12, 2007; <http://www.medialaw.ru/publications/zip/160/1.htm>

7. *Соболь И.* Саморегулирование средств массовой информации: британский опыт. // Актуальные проблемы саморегулирования СМИ / Под ред. Г.В.Винокурова, А.Г.Рихтера, В.В.Чернышова. М., 2005. <http://www.medialaw.ru/publications/books/self1/15.html>

8. *Сопина А.П.* Развитие этической политики газеты «Нью-Йорк таймс» // Дипломная работа студентки V курса каф. истории зарубежной журналистики и литературы фак. журналистики МГУ им. М.В.Ломоносова. М., 2005. [http://www.medialaw.ru/selfreg/5/04.htm#\\_ftnref19](http://www.medialaw.ru/selfreg/5/04.htm#_ftnref19)

<sup>71</sup> *White A.* To Tell You the Truth. The Ethical Journalism Initiative. Brussels: International Federation of Journalists, 2008. P. IV–VI.

9. *Bertrand C.J.* Media Ethics & Accountability Systems. New Brunswick (NJ)–L.: Transaction Publishers, 2000.

10. *Christians C.G., Ferré J.P., Fackler M.* Good news: Social Ethics and the Press. N.Y.: Oxford Univ. Press US, 1993.

11. *Frost C.* Journalism Ethics and Regulation. Harlow: Pearson Ed., 2007.

12. *Hamelink C.J.* The politics of world communication: A human rights perspective. London: SAGE, 1994.

13. *Kaplar R.D., Maines P.D.* The Government Factor. Undermining Journalistic Ethics in the Information Age. Washington: Cato Institute, 1995.

14. *Pattyn B.*, ed. Media Ethics: Opening Social Dialogue. Leuven: Peeters Publishers, 2000.

15. *Richards I.* Quagmires and Quandaries: Exploring Journalism Ethics. Sydney: UNSW Press, 2005.

16. *Sanders K.* Ethics & Journalism. L.: SAGE, 2003.

17. *Siebert F.S., Peterson T., Schramm W.* Four Theories of the Press. The Authoritarian, Libertarian, Social Responsibility, and Soviet Communist Concepts of What the Press Should Be and Do. Urbana: Univ. of Illinois Press, 1956.

18. *Sloan W.D., Mullikin Parcell L.*, eds. American Journalism: History, Principles, Practices. Jefferson, NC: McFarland & Company, 2002.

19. *White A.* To tell you the truth. The ethical journalism initiative. Brussels: International Federation of Journalists, 2008.

### **Web-ресурсы**

1. [presscouncil.ru](http://presscouncil.ru) (Общественная коллегия по жалобам на прессу)
2. [ethicnet.uta.fi](http://ethicnet.uta.fi) (EthicNet)
3. [mmc2000.net](http://mmc2000.net) (Media Multiculturalita)
4. [newsombudsmen.org](http://newsombudsmen.org) (Organisation of News Ombudsmen)
5. [pcc.org.uk](http://pcc.org.uk) (Press Complaint Commission)

## Резюме

*Рубен Апресян*

### **Морально-философский смысл дилеммы антропоцентризма и нонантропоцентризма**

В статье анализируется влияние дискуссии об антропоцентризме и нон-антропоцентризме (в его различных версиях) на философское понятие морали. Эта дискуссия в экологической этике как разновидности прикладной этики стала предпосылкой для переосмысления понятия морали и понимания таких моральных отношений, которые наряду с субъект-субъектными отношениями включают и объект-объектные.

*Ключевые слова:* экологическая этика, философия морали, мораль, антропоцентризм, нон-антропоцентризм, патоцентризм, биоцентризм, экоцентризм, субъект морали, объект морали

*Леонид Максимов*

### **К понятию «объект морали» (по мотивам эколого-этических дискуссий)**

Основное содержание статьи составляет критический анализ эколого-этических концепций, приписывающих тем или иным существам или предметам статус объекта морали на основании их «самоценности» и «естественных прав». Показано, что указанный статус не зависит от этих оснований, он формируется под воздействием ряда объективных культурно-исторических факторов.

*Ключевые слова:* субъект морали, объект морали, экологическая этика, самоценность, самоцель, естественные права

*Мария Рогожа*

### **Моральный поступок и моральное действие: критерии оценки**

В статье исследуется проблема моральной оценки индивидуального действия в живой нравственной практике. Принимая идею топологического членения морали на индивидуальную и социальную, автор анализирует действия индивида в жизненных ситуациях по критериям, релевантным индивидуальной и социальной этике.

*Ключевые слова:* прикладная этика, моральный поступок, негативный поступок, совершенствующийся индивид, моральное действие, этический минимум, малое дело, ответственное действие, посильное действие, кумулятивный эффект

*Андрей Мясников*

**«Нравы», «нравственность» и морально-правовой долг правдивости**

В статье представлен историко-понятийный анализ ключевых этических терминов «нравы» и «нравственность». Представлена авторская гипотеза о происхождении русского понятия «нравственность» в конце XVIII века. Дан сравнительный анализ понятий «достоинство» и «Würdigkeit» в качестве основополагающих концептов нравственного сознания, а также проанализировано отношение к вынужденной неправде в русской нравственно-религиозной философии второй половины XIX и начала XX вв.

*Ключевые слова:* нравы, норы, нравственность, достоинство, родовое сознание, автономное сознание, долг, ложь, правдивость

*Ольга Артемьева*

**Интуитивизм в этике (из истории английского этического интеллектуализма Нового времени)**

В статье реконструируются и анализируются особенности новоевропейского интуитивизма в этике главным образом на основе концепций Р.Прайса и Г.Сиджвика. Высказывается идея о том, что интуитивизм как особая теория морального познания в новоевропейской этике был способом выражения своеобразия морали в единстве ее существенных характеристик – абсолютности и автономности. Именно это и отличает новоевропейский этический интуитивизм от интуитивистских концепций первой половины XX в., в которых анализ языка морали оказывается независимым от содержательных представлений о морали.

*Ключевые слова:* интеллектуализм, сентиментализм, интуиция, моральное знание, понятие морали, разум, моральное чувство, Г.Сиджвик, Р.Прайс, Ф.Хатчесон

*Полина Гаджикурбанова*

**Summum Bonum в классическом утилитаризме**

В статье анализируются основные понятия классического утилитаризма И.Бентама и Дж.С.Милля. Отталкиваясь от психологических и антропологических свойств человеческой природы, от присущего людям стремления к удовольствию и счастью, классический утилитаризм формулирует представление о социальном и политическом назначении моральной философии. Особое внимание уделяется проблеме количественных и качественных характеристик удовольствий в концепциях Милля и Бентама.

*Ключевые слова:* утилитаризм, Милль, Бентам, эвдемонизм, гедонизм, счастье, польза, благо, удовольствие, качество и количество удовольствий

*Тамара Кузьмина*

### **Мораль как страсть существования (Серен Кьеркегор)**

Страсть не есть психологическая эмоция или чувство, она — основное условие человеческого бытия. Человеческое бытие не является естественно-природным или автоматическим процессом, поэтому первой формой морального долженствования является страстное поддержание существования. Таким образом, страсть, существование и мораль представляют собой различные аспекты человеческого бытия.

*Ключевые слова:* страсть, бытие, существование, экзистенция, субъективное, объективное, индивидуальность, выбор, поступок, мораль

*Маргарита Корзо*

### **Толкование предписаний Декалога в рукописном катехизисе Симеона Полоцкого**

Исследование посвящено роли Декалога в русской катехетической литературе XVII в. В западно-христианской традиции, начиная с XIII в., десять заповедей занимали ключевое место в катехизации верующих, рассматривались как обобщение всех данных Богом правовых установлений. Восточнославянская традиция отводила Декалогу гораздо более скромное место: он встречался спорадически лишь в памятниках правового характера. Включение ветхозаветных заповедей в русские катехизисы XVII в. есть результат католического влияния на православное вероучение. Одним из ярких примеров этого влияния является рукописный катехизис Симеона Полоцкого, в котором толкование Декалога дается в соответствии с «*Notus Pastorum*» бельгийского богослова Жана Маршана.

*Ключевые слова:* Симеон Полоцкий, православное богословие, католическое богословие, Декалог, катехизис, XVII век, иноконфессиональные влияния

*Мария Гельфонд*

### **Л.Н.Толстой как философ: Pro et Contra**

Статья посвящена анализу истоков и характера мировоззрения Л.Н.Толстого. В центре исследования находятся проблемы допустимости философской квалификации идейного наследия великого русского писателя и возможности окончательного определения места его нравственно-религиозного учения в истории отечественной и мировой философской мысли. Самостоятельное значение в контексте авторских размышлений о природе и специфике философского творчества Л.Н.Толстого приобретает также фундаментальный вопрос о целесообразности установления универсальных стандартов философского творчества вообще.

*Ключевые слова:* философия, религия, мораль, этика, жизнь, смерть, смысл жизни, разум, вера

*Андрей Прокофьев*

**О практической приемлемости меньшего зла**

Нормативный принцип меньшего зла требует нарушения нравственных ограничений ради предотвращения катастрофического ущерба. В данной статье рассматриваются некоторые препятствия его использованию в общественной практике. Автор анализирует те условия применения принципа наименьшего зла, которые придают ему большую определенность и препятствуют его превращению в инструмент оправдания злодеяний.

*Ключевые слова:* общественная мораль, этика чрезвычайных ситуаций, принятие решений, меньшее зло, терроризм

*Каринэ Назаретян*

**Журналистская этика: тенденции развития**

В XX веке можно отметить четыре периода повышенного интереса к журналистской этике: 1920-е годы, 1940-е, 1960-е – 1970-е и начало 1990-х. Все это время шла борьба между двумя основными концепциями в этике СМИ: либертарианской теорией и теорией социальной ответственности прессы. Сегодня мы наблюдаем серьезные перемены как в обществе, так и в медиа. Журналистской этике могут потребоваться новые идеи.

*Ключевые слова:* журналистика, этика, история, кодексы, ньюз-омбудсмены, советы по прессе, либертарианство, социальная ответственность, утилитаризм

## Summary

*Ruben Apressyan*

### **The Moral-philosophical Implication of Anthropocentrism – Non-anthropocentrism Dilemma**

The article examines the effects of discussions on anthropocentrism and non-anthropocentrism (in its different versions) to a philosophical notion of morality. This discussion in environmental ethics as a particular field of applied ethics has given an opportunity for rethinking the concept of morality and understanding moral relations as the ones, which include either subject-subject relations, or subject-object relations.

*Key words:* ecological ethics, philosophy of morality, morality, anthropocentrism, non-anthropocentrism, pathocentrism, biocentrism, subject of morality, object of morality

*Leonid Maximov*

### **Towards the Concept of “subject of morality” (reasoning from ecological-ethical debate)**

This paper presents a critical discussion of the reasons for which different doctrines of ecological ethics recognize some beings or things as subjects of morality. The reference to the «end (or value) in itself» and «natural rights» cannot be excepted as such a reason. The fact that some being or thing is a subject of moral care is quite independent of such kind of reasons and caused by the influence of many cultural-historical factors.

*Key words:* subject of morality, object of morality, ecological ethics, value in itself, end in itself, natural rights

*Maria Rogozha*

### **Moral Act and Moral Action: Valuation Criteria**

The article is focused on the problem of moral valuation of individual action in real moral practice. Accepting the idea of topological discrimination between individual and social spheres of morality the author analyzes individual actions in every-day cases according to criteria, which are relevant to individual and social ethics.

*Key words:* Applied ethics, moral act, negative act, self-improving individual, moral action, ethical minimum, small deed, responsible deed, easy-to-follow action, cumulative effect

*Andrey Myasnikov*

### **‘Morals’, ‘Morality’ and Moral and Legal Duty of Veracity**

The article is devoted to the conceptual analysis of such basic ethical terms as morals and morality. The author presents a hypothesis of origin of the Russian concept morality (nравstvennost’) in the late 18th century and gives a

comparative analysis of concepts dignity and Würdigkeit as fundamental concepts of moral consciousness. The author also analyses attitude to forced untruth in the Russian moral-religious philosophy of the second half of the 19th and early 20th century.

*Key words:* morals, morality, dignity, patrimonial consciousness, autonomous consciousness, duty, lie, truthfulness

*Olga Artemyeva*

### **Intuitionism in Ethics (from the History of English Ethical Intellectualism of the Modern Times)**

The paper deals with reconstruction and analysis of the peculiar features of ethical intuitionism of the Modern Times, mainly on the basis of R.Price's and H.Sidgwick's ethical conceptions. The main idea is that intuitionism, being a theory of moral knowledge, in the ethics of the Modern Times was also the way to justify the essential characteristics of morality itself, namely, its absoluteness and autonomy. It is this feature that makes difference between the intuitionism of the Modern Times and the intuitionism of the first half of the 20th century, in which moral language analysis is independent of any substantial idea of morality.

*Key words:* intellectualism, sentimentalism, intuition, moral knowledge, concept of morality, reason, moral sense, H.Sidgwick, R.Price, F.Hutcheson

*Polina Gadzhikurbanova*

### **The Concept of Summum bonum in Classical Utilitarianism**

The article gives an analysis of the main concepts in classical Utilitarianism of Jeremy Bentham and John Stuart Mill. Following their understanding of psychological and anthropological aspects of human nature and inherent to people pursuit for pleasure and happiness Bentham and Mill formulated the idea of social and political destiny of moral philosophy. Particular attention is given to the problem of quantitative and qualitative specifications of pleasures.

*Key words:* utilitarianism, J.St.Mill, J.Bentham, eudemonism, hedonism, happiness, utility, good, pleasure, quality and quantity of pleasure

*Tamara Kuzmina*

### **Morality as a Passion of Existence (Søren Kierkegaard)**

Passion is not a psychological emotion or feeling, it is the basic condition of being human. Remaining human cannot be either natural or automatic, therefore the passionate support of existence is the primal form of the moral duty. Thus, passion, existence and morality represent different aspects of being human.

*Key words:* passion, being, existence, existential, subjective, objective, choice, act, morality

*Margarita Korzo*

**Interpretation of Decalogue in Handwritten Catechism of Simeon Polotsky**

The article deals with the role the Decalogue played in Russian catechetical literature of the 17th century. From the 13th century on in Western Christianity the Ten Commandments were of key-importance in Church instruction, and were regarded as a summary of God's law. Eastern-Christian tradition paid less attention to the Decalogue: one can meet the Ten Commandments only sporadically in the legal writings. The inclusion of Decalogue in Russian catechisms of 17th century was a result of Catholic influences on the Orthodox tradition. Handwritten catechism of Simeon Polotsky can be regarded as an example of those influences: the interpretation of the Decalogue was borrowed from "Hortus pastorum" – a Catholic manual, written by Belgian theologian Jacobus Marchantius.

*Key words:* Simeon Polotsky, Orthodox theology, theology, Catholic theology, Decalogue 17<sup>th</sup> century, catechism, foreign confessional influences

*Maria Gelfond*

**L.N.Tolstoy as a Philosopher: Pro et Contra**

The article is devoted to the analysis of the origins and the nature of L.N.Tolstoy's worldview. The paper dwells mainly on the problems of the philosophical qualification of the ideological heritage of the great Russian writer and the possibility of the final definition of the importance of his moral and religious doctrine in the history of the domestic and world philosophical thought. The significant problem of the expediency of setting of the philosophical works standards in general is of prime consideration in the frames of the author's ideas concerning the nature and the specificity of the philosophical credo of L.N.Tolstoy.

*Key words:* philosophy, religion, morals, ethics, life, death, meaning of life, intellect, faith

*Andrey Prokofyev*

**On the Practical Relevance of the Lesser Evil Logic**

Normative principle of the lesser evil calls for infringing moral side-constraints in order to prevent a catastrophic harm. The subject of the paper are obstacles that hamper using of this principle in public policy. Author analyses conditions that make the principle of the lesser evil more definite and don't allow real wrongdoers to use it as a convenient tool for their moral justification.

*Key words:* social morality, ethics of emergencies, decision making, lesser evil, terrorism

---

*Karine Nazaretyan*

**Journalistic ethics: Development Trends**

In the 20th century, we could see four periods of heightened interest in journalistic ethics: 1920s, 1940s, 1960s – 1970s, and the beginning of 1990s. Two main concepts of media ethics have been challenging each other: the libertarian theory and the social responsibility theory. Today, we see major changes in our society as well as in mass media. New ideas may soon be required in journalistic ethics.

*Key words:* journalistic, ethics, history, codes, news-ombudsmen, press councils, libertarianism, social responsibility, utilitarianism

## Об авторах

*Апресян Рубен Грантович* – доктор философских наук, профессор, заведующий сектором этики Института философии РАН.

*Артемяева Ольга Владимировна* – кандидат философских наук, научный сотрудник сектора этики Института философии РАН.

*Гаджикурбанова Полина Аслановна* – кандидат философских наук, научный сотрудник сектора этики Института философии РАН.

*Гельфонд Мария Львовна* – кандидат философских наук, доцент кафедры гуманитарных дисциплин Тульского филиала Российского государственного торгово-экономического университета.

*Корзо Маргарита Анатольевна* – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник сектора этики Института философии РАН.

*Кузьмина Тамара Андреевна* – доктор философских наук, профессор, ведущий научный сотрудник сектора философии культуры Института философии РАН.

*Максимов Леонид Владимирович* – доктор философских наук, профессор, ведущий научный сотрудник сектора этики Института философии РАН.

*Мясников Андрей Геннадиевич* – доктор философских наук, профессор кафедры философии Пензенского государственного педагогического университета им. В.Г.Белинского.

*Назаретян Каринэ Акоповна* – аспирантка сектора этики Института философии РАН.

*Прокофьев Андрей Вячеславович* – доктор философских наук, профессор кафедры этики философского факультета МГУ им. М.В.Ломоносова.

*Рогожа Мария Михайловна* – кандидат философских наук, доцент, докторант кафедры этики, эстетики и культурологии Киевского национального университета им. Тараса Шевченко.

# **Этическая мысль**

## **Выпуск 10**

*Утверждено к печати Ученым советом  
Института философии РАН*

*Художник Н.Е. Кожина*

*Технический редактор Ю.А. Аношина*

*Корректор Н.Г. Петрович*

*Свидетельство ПИ № ФС77-36979 от 27.07.2009 г.*

Подписано в печать с оригинал-макета 06.04.10.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.

Усл. печ. л. 15,5. Уч.-изд. л. 12,87. Тираж 1 000 экз. Заказ № 006.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор авторов

Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119991, Москва, Волхонка, 14

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии: [iph.ras.ru](http://iph.ras.ru)

## ВЫШЛИ В СВЕТ

1. **Биоэтика и гуманитарная экспертиза: комплексное изучение человека и виртуалистика. Вып. 3 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. Ф.Г. Майленова. – М.: ИФРАН, 2009. – 236 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0147-1.**

Сборник представляет результаты исследований сотрудников сектора гуманитарных экспертиз и биоэтики ИФ РАН в области комплексного изучения человека, завершенных в 2008 году. Авторы освещают новейшие проблемы биоэтики, гуманитарной экспертизы, антропологии и виртуалистики.

2. ***Бурмистров, К.Ю.* «Ибо Он как огонь плавильщика»: каббала и алхимия / РАН. Ин-т философии. – М.: ИФРАН, 2009. – 295 с.**

В монографии впервые в отечественной науке проводится сопоставление учений двух эзотерических традиций – каббалы и алхимии. При анализе особенностей интерпретации алхимических проблем в каббале используется широкий круг еврейских каббалистических и натурфилософских источников, а также тексты европейской алхимии XII–XVIII вв. Основным объектом исследования служит алхимико-каббалистический трактат «Эш мецареф» (XVI–XVII вв.), оригинальный текст и перевод которого публикуется в приложении. Монография предназначена для тех, кого интересует история еврейской философии и мистики, а также европейская натурфилософия Средних веков и Нового времени.

3. ***Гуревич, Павел.* Расколотость человеческого бытия [Текст] / П.С. Гуревич ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М.: ИФ РАН, 2009. – 199 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч.: с. 193–198. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0144-0.**

Данная монография представляет собой развитие ряда идей, которые содержатся в работе автора «Проблема целостности человека» (М., 2004). Раскрывая смысл современного толкования человеческого бытия, автор предлагает свое прочтение данной проблемы. Расколотость человеческого бытия показана через бинарные оппозиции бытия и небытия, целостного и раздробленного, телесного и духовного, имманентного и трансцендентного, индивидуального и социального, идентичного и безликого, творческого и разрушительного. Особое внимание в монографии уделено анализу современных философско-антропологических концепций. В книге развивается ряд полемических сюжетов, обращенных к проблеме «смерти человека», «целостности человека», «распаду идентичности» и т.д.

4. **История философии. № 14 / РАН. Ин-т философии; Отв. ред. А.В. Никитин. – М.: ИФРАН, 2009. – 264 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0125-9.**

Данный номер журнала включает статьи и публикации, посвященные главным образом философской мысли стран Востока. Основные темы статей, составляющих номер: индийская классическая философия, современная и средневековая арабо-мусульманская философия, еврейская каббала и восприятие ее идей в европейской культуре, методология китайской классической философии, язык и мышление в китайской культуре. В номере также публикуются статьи, освещающие проблемы средневековой западной философии, психоаналитического учения Э.Фромма, формирования русской философской лексики. Раздел «Переводы» представлен главой «Пратьякша» (Очное восприятие) из «Ньяя-бинду» Дхармакирти с комментарием Дхармоттары, джайнским трактатом «Найа-карника», фрагментами из фундаментального сочинения ал-Газали «Возрождение религиозных наук».

Издание рассчитано на историков философии, востоковедов.

5. **Коммуникативная рациональность: эпистемологический подход [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред.: И.Т. Касавин, В.Н. Порус. – М. : ИФРАН, 2009. – 215 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0145-7.**

«Коммуникативная рациональность» – одно из наиболее дискуссионных понятий в современной философии. Его содержание определяется различными методологическими и эпистемологическими «парадигмами», спор между которыми имеет принципиальный характер и привлекает внимание исследователей во всем мире. В статьях, вошедших в этот сборник, освещены важные аспекты этого понятия, от логико-семантических до социокультурных. Обсуждаются возможности коммуникативной интерпретации эпистемологических проблем и эпистемологической интерпретации проблем коммуникации

6. **Кричевский А.В. Образ абсолюта в философии Гегеля и позднего Шеллинга [Текст] /А.В. Кричевский ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФ РАН, 2009. – 199 с. ; 20 см. –500 экз. – ISBN 978-5-9540-0142-6.**

Книга представляет собой первую – общеметафизическую – часть монографического исследования, где предпринимается попытка на основе детальной проработки первоисточников и воспроизведения основных ходов мысли и интуиций Гегеля и позднего Шеллинга провести сравнительный анализ их учений об абсолюте. В центре рассмотрения – проблема бесконечности, свободы и триединства абсолюта как абсолютного духа, а также размышления о возможностях и пределах его умозрительного познания.

Предназначается философам, теологам и всем, кого интересуют фундаментальные проблемы метафизики и кто стремится выстраивать свободное и осмысленное отношение к религии.

7. **Наука: от методологии к онтологии / РАН. Ин-т философии; Отв. ред.: А.П.Огурцов, В.М.Розин. – М.: ИФ РАН, 2009. – 287 с.; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0138-9.**

Сборник подготовлен на основе докладов на семинаре Центра методологии и этики науки ИФ РАН и продолжает ранее вышедшие сборники по методологии науки. Основная идея данной книги заключается в том, чтобы показать осознание границ методологии и те процессы, которые привели к поискам новых онтологических единиц в различных науках и к выдвиганию в философии новых вариантов онтологии. Вопрос о том, как анализировать предмет исследования, сменился поисками новых онтологических структур. Центральное место в сборнике (статьи А.П.Огурцова, Ф.Н.Блюхера и др.) занимают проблемы методологии истории и конструирование в исторических науках новых онтологических структур (событие, действие, ментальность и др.). Исследуется развитие классической логики и методологии науки, уясняются ее трудности и противоречия, приведшие к осмыслению новых предметных областей (статьи В.М.Розина, К.А.Павлова и др.). Сборник представляет интерес для философов, историков науки и гуманитариев различных специальностей.

8. **Ориентиры... Вып. 5 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. Т.Б. Любимова. – М. : ИФ РАН, 2009. – 215 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0132-7.**

Пятый выпуск сборника «Ориентиры...» продолжает избранную авторами общую для всей серии тему метафизики как важной части философии. Конкретизацией главной темы для данного выпуска нами принята следующая сюжетная линия: миф, утопия, проект, прогноз. В границах этого смыслового поля каждый автор решает проблему, которая представляется ему значимой: здесь исследуются доминирующие в общественном сознании парадигмы, соотношение метафизики и науки, эзотерические построения антропософии, Розы Мира, а также метафизические аспекты социальных утопий и революций.

9. **Политико-философский ежегодник. Вып. 2 [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии ; Отв. ред. И.К. Пантин. – М. : ИФРАН, 2009. – 207 с. ; 20 см. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0146-4.**

Второй выпуск «Политико-философского ежегодника», издаваемого Отделом социальной и политической философии ИФ РАН, открывает рубрикой «Россия сегодня». Статьи этой рубрики знакомят читателя

с проблемами и трудностями демократического строительства в России. В рубрике «Интерпретации» выделяется статья А.Г.Мысливченко, где автор анализирует опыт и противоречия т.н. шведской модели социализма. В этом выпуске Ежегодника мы начинаем рубрику «Визитная карточка», где будем знакомить читателей с творчеством современных ученых – политологов и обществоведов.

10. **Проблемы российского самосознания: эволюционное становление и революционные ломки, Всероссийская конф. (2008; Москва–Пенза). 3-я Всероссийская конференция «Проблемы российского самосознания», 22–24 мая 2008 г. [Текст] / Рос. акад. наук, Ин-т философии; Редкол.: М.Н.Громов и др. – М.: ИФ РАН, 2009. – 279 с.; 20 см. – На обл. авт. не указаны. – Библиогр. в примеч. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0143-3.**

В книге публикуются материалы 3-й конференции Института философии РАН, проведенной совместно с регионами в мае 2008 г. в Москве и Пензе. Цель конференции – продолжение обсуждения вопросов, относящихся к теме российского самосознания, взаимодействия в нем константных и переменных составляющих в контексте непрерывности/прерывности отечественного исторического процесса.

11. **Сухов А.Д. Литературно-философские кружки в истории русской философии (20–50-е гг. XIX в.) / РАН. Ин-т философии. – М.: ИФ РАН, 2009. – 151 с.; 17 см. – Библиогр. в примеч.: с. 142–150. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0133-4.**

Книга посвящена одному из парадоксов русской философии. Заданная в 20–50-е гг. XIX в. сверху установка – устранить философию из жизни общества, ликвидировать её – обернулась её достижениями и расцветом. Появились масштабные философские фигуры, вставшие в ряд с величайшими мыслителями того времени. В книге показано, что именно в кружках, складывавшихся и исчезавших, принимавших идейную эстафету один от другого, чуждых должностной, официальной науке, происходило развитие философского знания. Выявлена диалектика общего и отдельного – соотношение коллектива и личности, определившее место литературно-философских кружков в истории русской философии.

12. **Телесность как эпистемологический феномен [Текст] / РАН. Ин-т философии; Отв. ред. И.А. Бескова. – М.: ИФРАН, 2009. – 231 с.**

В коллективной монографии затрагиваются вопросы, связанные с выявлением телесных детерминант познания, жизни и духовной деятельности человека. Показано, что он как существо мира средних размерностей (мезокозма) организует свою картину мира в соответствии с параметрами собственной телесности, что определяет основные направляющие его мыслительной и пре-

образующей активности. Те же, в свою очередь, оказывают обратное влияние на функционирование телесности, на новом витке задавая специфику познавательной деятельности.

На основе теоретических разработок формулируются практически значимые рекомендации, позволяющие улучшить качество жизни современного человека.

13. Уайтхед, Альфред Норт. Приключения идей [Текст] / Альфред Норт Уайтхед; перевод с англ. Л.Б. Тумановой ; [примеч. С. С. Неретиной] / Науч. ред. С.С.Неретина. Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2009. – 383 с. ; 20 см. (Философская классика: новый перевод) – Указ.: с. 367–383. – Перевод изд.: *Adventures of Ideas / Alfred North Whitehead. Cambridge Univ. Press, 1964. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0141-9.*

Попытка создания всеохватывающей системы вещей, обеспеченная поворотом к метафизике, к ее высшей и лучшей части – онтологии, которая захватывает весь универсум: его социологию и космологию, философию и цивилизацию, – и которая связана с критикой науки, делает книгу А.Н.Уайтхеда актуальной по сей день. Приключения идей – важный фактор существования мира, понятого как смысло- и формообразующее качество цивилизации. В предисловии рассмотрена драматическая история перевода книги на русский язык, связанная с судьбой философа Л.Б.Тумановой.