

Санкт-Петербургский государственный университет
Философский факультет
Кафедра этики

**Теоретическая и прикладная этика:
традиции и перспективы**

Материалы конференции

Под ред. *В. Ю. Перова, Д. А. Гусева*

Санкт-Петербург
2011

Организационный комитет конференции:

Перов В. Ю. — к.ф.н., председатель Оргкомитета конференции, заведующий кафедрой этики Философского факультета СПбГУ.

Положенцев А. М. — к.ф.н., член Оргкомитета конференции, доцент кафедры этики Философского факультета СПбГУ.

Косых М. П. — к.ф.н., член Оргкомитета конференции, доцент кафедры этики Философского факультета СПбГУ.

Овчинникова Е. А. — к.ф.н., член Оргкомитета конференции, доцент кафедры этики Философского факультета СПбГУ.

Ларионов И. Ю. — к.ф.н., член Оргкомитета конференции, доцент кафедры этики Философского факультета СПбГУ.

Сергеев А. С. — член Оргкомитета конференции, ассистент кафедры этики Философского факультета СПбГУ.

Гусев Д. А. — ответственный секретарь Оргкомитета конференции, ассистент кафедры этики Философского факультета СПбГУ.

Дьячек Э. М. — координатор конференции, студент, лаборант-исследователь Философского факультета СПбГУ.

Теоретическая и прикладная этика: традиции и перспективы. Сборник статей / Под ред. В. Ю. Перова, Д. А. Гусева. — СПб.: Издательство Санкт-Петербургского философского общества, 2011. — 243 с.

В сборник вошли статьи участников работы общероссийской молодежной конференции «Теоретическая и прикладная этика: традиции и перспективы — 2011».

Конференция проводится при финансовой поддержке Философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета.

© Авторы статей, 2011

© Санкт-Петербургское философское общество, 2011

Содержание

Приветственное слово.....7

История Этики

Бабушкин С. Этическое измерение эллинистического мира.....	8
Башкина О.М. Проблема системы и свободы в немецком идеализме (И. Кант, Ф.В.Й. Шеллинг, Г.Ф.В. Гегель).....	12
Ковалева А.С. Проблема предопределения и свободы воли в мусульманской теологии и её решение в учении аль-Газали.....	16
Мишагин П.А. Свобода как проблема моральной философии.....	25
Познякова О.Л. Проект «Всемирно-гражданского общества» И. Канта в контексте ценностного разлома современной цивилизации.....	38
Санженаков А.А. Возможно ли добродетельное действие в стоической этике?.....	42
Слесарев А.А. Проблема двух этических концепций в философии А. Шопенгауэра.....	45
Сорокина Е.Н. Идея удовольствия в этике Спинозы.....	51
Стасенко А.Д. Этика повседневной жизни в «Опытах» Мишеля Монтеня.....	59
Стрижова Е.С. Дар смерти как исток этического у Кьеркегора и Деррида.....	66
Фахрудинова Э.Р. Этическая система конфуцианства в стратегии безопасного развития современных цивилизаций.....	73
Ярочкин Д.А. Параллели и различия между дзен буддизмом и протестантизмом в аспекте формирования «духа капитализма».....	79

Фундаментальные вопросы этики

- Кропанев М.Е.** Идея права на достойное человеческое существование и концепция государства всеобщего благоденствия как этическая проблема.....88
- Левин С.М.** Моральная власть общества.....90
- Мухина С.Х.** Концептуализация природы в новоевропейской метафизике: этический аспект.....95
- Перова Г.В.** «Банальное» и «радикальное» зло в концепции Ханны Арендт.....100
- Петрова Ю.В.** Этика как культурная форма: от античной целостности к постмодернистской релятивности этических норм и ценностей.....104
- Рогов М.И.** Проблема благородства в контексте мотивационной этики.....109
- Соколов Б.О.** Индивидуальная рациональность и коллективные нормы: к проблеме легитимации моральных теорий.....113
- Шукин Д.А.** Этика сходства и различия: анализ взаимосвязи коммуникативных процессов и морального дискурса сквозь призму инаковости субъектов.....123

Актуальные вопросы прикладной этики

- Будко Д.А.** Вопросы политической этики в контексте популярной культуры (на примере телесериала «Доктор Хаус»).....133
- Грицай Л.А.** Курс «Этика и психология семьи» в современной школе как основа нравственного воспитания учащихся.....138
- Дьячек Э.М.** Легитимация феномена «насильственной смерти» в биоэтике, на примере аборта.....146
- Колычева Е.Ю.** Трудовая этика как сфера пересечения нравственных ценностей и экономических интересов в истории античной философской мысли.....154

Корепанов В.К. Мировая среда и развитие России: этика глобальной цивилизации.....	167
Коробко М.И. Актуальность проблемы Холокоста.....	176
Лукина А.В. Идея достойного существования человека и подростковая преступность как морально-этическая проблема России.....	180
Макарова А.К. Профессиональная этика архивных работников: международные проблемы и решения.....	182
Никитина А.А. Христианофобия в Европе: вызов современности.....	188
Тулупникова Ю.Д. Этический аспект конкуренции СМИ.....	196
Устименко М.Г. Демографические вымыслы современности: вымысел о положительном влиянии программ «планирования семьи».....	205
Хамдуни Ф.Р. Нравственное воспитание в семье детей дошкольного возраста. Проблематика и анализ современных практик.....	210
Шемякина Е.В. Этический смысл жеста.....	217

Круглый стол

«Теория справедливости Дж. Ролза: 40 лет»

Потапова О.В. Справедливость и глобализация: теория Дж. Ролза и современные международные отношения.....	225
Троцак А.И. Артур Шопенгауэр и Юрген Хабермас: к проблеме построения справедливого общества.....	231

Приветственное слово

Конференция «Теоретическая и прикладная этика: традиции и перспективы» проводится уже в третий раз и призвана восполнить существующий в отечественной образовательной и философской традиции пробел в сфере этического знания и рефлексии. Главная идея конференции — обращение к молодежной аудитории, традиционно ориентированной на обсуждение проблем и вопросов самого широкого круга. С позиции данной задачи, молодым ученым предлагается обсудить фундаментальные и прикладные аспекты этического знания. Заглавная тематика конференции специально сформулирована радикально широким образом, чтобы предоставить возможность быть услышанными самым разнообразным этическим исследованиям и мнениям. Цель конференции — устранение дефицита обмена мнениями среди молодых ученых в сфере этики, представление сообществу этиков наиболее интересных идей и результатов исследований, а также пропаганда этических знаний среди научной молодежи.

Конференция проводится 18-19 ноября 2011 г. на Философском факультете Санкт-Петербургского государственного университета. Работа на конференции проходит по трем направлениям:

- Фундаментальные вопросы этики
- История этики
- Актуальные вопросы прикладной этики

Организаторы искренне надеются, что данная конференция станет действительно востребованным событием среди молодых ученых и неотъемлемой традицией для Философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета.

Председатель оргкомитета конференции «Теоретическая и прикладная этика: традиции и перспективы»

Перов В.Ю.
Заведующий кафедрой этики СПбГУ

История Этики

С. Бабушкин

Этическое измерение эллинистического мира

С началом эллинистической эпохи происходит фундаментальное для истории европейского мышления преобразование. Целое греческого полиса, в котором оформилась характерная для классической греческой мысли этическая перспектива, было, в определенном отношении, исчерпано, на смену ему приходит целостность монархии. Монархия олицетворяла собой, можно сказать, ситуацию бездомности и заброшенности человека, т.е. ситуации лишения того целого, которым он обладал. В таких условиях предпринимаются разного рода попытки создать гармонично-целостное отношение в новом государстве. Сущностный план обращения к этой историко-философской проблеме раскрывается, прежде всего, в отношении ряда подобий и аналогий с современной политико-экономической реальностью. Сформировавшаяся в условиях полисного бытия философская мысль в условиях нового мира, можно сказать, полностью забывается. Поскольку в античном мире не существовало ничего такого, что сегодня называется наукой этикой — то, соответственно, вместе с философией, рожденной в полисе, пришло в забвение все то, что можно назвать этическим измерением.

Не редки утверждения о том, что именно политические условия мышления способствовали формированию специфики философии стоиков и современных им философских школ. «Монархия никогда не была привлекательной для большинства греков классической эпохи. Это образование характерным образом связывалось с Азией и

варварством».¹ Одним из важнейших моментов в этом отношении было то, что «переплетение королевского авторитета и полисных традиций с одной стороны и естественных предвкусений с другой представляет собой центральную характеристику этой эпохи».² Становление философской мысли осуществляется теперь, тем не менее, уже вне условий полисного бытия. В таком случае мышление должно, казалось бы, постоянно «проигрывать» этому новому политическому устройству, эллинистическому государству, монархии. Так ли всё обстояло на деле? Известны утверждения вроде: «Эпоха эллинизма, наступившая после создания монархии Александра, представляла собою эпоху «разочарования»».³ Кроме того греко-македонское завоевание варваров эллинами, скорее всего не следует считать победой эллинства, поскольку произошла, можно сказать, потеря их единства, или иначе, если можно так выразиться, их «национальной идентичности». «Стоическая апатия, эпикурейская или скептическая атараксия — идеал, отвечающий духу времени» пишет Столяров о Целлере.⁴ Впоследствии во взглядах Бивена и Шмекеля отметились противоположные тенденции, согласно первой из которых стойки, можно сказать, скрытым образом продолжали линию классической философии Эллады или же создавали нечто вроде философской религии, а согласно второй, философия стойков в ее сущностном плане, оборачивалась «философией водоносов». Лосев отмечает «Прежде всего, республиканская, олигархическая, совершенно разьединенная Греция объединилась под властью *одного* лица, *одной личности*; наступила эпоха монархии»,⁵ эллинизм, согласно Лосеву, интерпретирует эллинство «эллинизм, несомненно, ближе Европе, чем эллинство. Недаром в возрожденческой культуре если что и "возрождалось", то почти исключительно эллинистически-римские формы. Классическую Грецию V в. до н.э. едва-ед-

¹ Gruen E. Introduction. Images and Ideologies: Self-defenition in a hellenistic world. Berkeley, Los Angeles, London, 1993. P. 3.

² Там же. P. 6.

³ Савре́й В.Я. Александрийская философия. Философское образование №15 М., 2006. С. 3.

⁴ Столяров А.А. Стоя и стоицизм М., 1995. С. 14.

⁵ Лосев А.Ф. История античной эстетики. Т. 5. Ранний эллинизм. М., 2000. С. 8.

ва стали понимать в XVIII-XIX вв., а такое явление VII-VI вв. до н.э., как религию Диониса, открыл только Фр. Ницше в начале 70-х гг. XIX в».¹ Исследователь стоиков А.С. Степанова с периодичностью отмечает в своих публикациях ряд моментов, которыми с ее точки зрения характеризуется ранний эллинистический период в его связи с философией стоиков. В их числе политическая нестабильность, «чувство психологической неустроенности», формирование антитезы «личность-общество», а также понятие всеобщности и представление о «реальном, сложном мире» в котором для поступка требуется ответственный выбор.² Но одним из наиболее важных моментов, в условиях внимания к которому возможно выяснить сущность взаимосвязи всего как фундамента человеческого мышления в этот период истории является тот, который отмечается Зелинским в его монографии: «Переход эллинства в эллинизм — переход медленный и постепенный, как и всякое прочное историческое становление — совершился в ряде одновременных процессов, сплетающихся друг с другом и взаимно друг друга обуславливающих».³ Усмотрение такой взаимообусловленности равным образом важных тенденций обуславливает возможность нахождения наиважнейшего в отношении истории. Кроме того, поскольку наследие эллинистических мыслителей фрагментарно, что само по себе предполагает вовлеченность исследования в ситуацию расходящихся интерпретаций, важно уделить внимание этой двойственности и взаимообусловленности. Итак, как было сказано, философское мышление эллинизма имеет свой выраженный политический коррелят. При этом, так называемое *κοινὴ*, характеризовало равным образом философское и общественное измерение. Общая речь, общее собрание, общее государство — вот что теперь характеризует человека уже более не живущего в свободном полисе, а брошенного в ситуации «исторической внезапности», «раба», «игрушки обстоятельств»⁴. Не трудно заметить также и то, что эллинизм не является чрезвы-

¹ Там же. С. 11.

² Степанова А.С. Физика стоиков. Доминирующие принципы онто-космологической концепции. СПб., 2005.

³ Зелинский Ф.Ф. Религия эллинизма. Томск, 1996. § 2.

⁴ Столяров А.А. Стоя и стоицизм М., 1995. С. 14.

чайно оригинальным в том плане, что в нем происходило характерное взаимовлияние философии и политики. Как замечает Семушкин «Реальная греческая классика не такая безоблачная, какой представляется. В своей сущности она амбивалентна и полна внутренних тревог. За ее внешне-лицевым благополучием никогда не исчезали бродильные, разлагающие силы, которые даже в самые светлые часы ее цветения подтачивали строящееся здание».¹ Иными словами, и в досократический период, и у Платона и Аристотеля, и в эллинистическую эпоху философская мысль исторически складывалась в связи с особыми обстоятельствами в которых грек только и мог находиться. Уже лишь беглый взгляд на общую перспективу философии любого автора из этих эпох обнаруживает себя в контексте тех или иных моментов, которыми характеризуется древняя история. Кроме того, продолжая мысли Семушкина и Лосева, можно заметить, что не столько ранний эллинизм не претерпел глубинного омрачения и деградации в отношении классики, но даже греческая классика для современного технического взгляда в своем сущностном плане есть некий мрак. Такое отношение предполагает припоминающее разгадывание существа всего греческого. Но ничто из этого не стояло на месте и, учитывая то, что оно постоянно преобразовывалось в истории, и для своего сущностного прояснения требует прояснения всех этапов своего существования.

Этическое измерение эллинизма мы можем схватить целиком на основании его философского наполнения. Функционализация философской мысли целиком содержит в себе и преображенную этику. Этика тоже функционализируется. В ней появляется мотив взаимозависимости. В данном случае не стоит уделять внимание подробному разбору этических концепций эллинизма, достаточно заметить: все они сводятся к попытке осмыслить мир в условиях разрушенного и «неуютного» мира. Это обстоятельство вводит нас в такую историко-философскую оптику, в которой на первом плане, прежде всего, оказывается современная мысль. Обращение Ж. Делеза к проблемам, которые поднимались стоиками, говорит о том, что его

¹ Семушкин В.С. Эмпедокл М., 1985. С. 29.

мышлению присущ особого рода фундаментализм. Он состоит в том, что горизонты понимания особым образом соразмеряются и сопоставляются. За логикой рассуждений Делеза скрывается особого рода контекстуальность: эллинистическое время в его характерных особенностях служит опорой для современной мысли. Фундаментальный обстоятельства мысли, кризис рациональности, глубочайшая неопределенность в отношении существа человека — во что делает эллинизм похожим на современность. Почему бы не попытаться приложить этические принципы, философские воззрения эллинизма к современности? И неужели они, в данное время, в сущности не таковы? Такой радикальный вопрос ставится, и может быть поставлен, в связи лишь с одной тенденцией: явным присутствием в философском мышлении, которое все еще поддерживалось ранними стойками, идеи взаимозависимости всего.

О.М. Башкина

Проблема системы и свободы в немецком идеализме (И. Кант, Ф.В.Й. Шеллинг, Г.Ф.В. Гегель)

Мы предполагаем говорить о непосредственной связи между системой знания и свободой; скорее даже не связи, а о единстве этой проблемы: система и свобода — две стороны одного целого.

На первый взгляд, проявляется противоречие между системой и свободой, но по сути именно система утверждает свободу, а свобода определяется системой. И именно поэтому то, что у И. Канта разделено, и что в полной мере проявляется только у И. Г. Фихте, можно было бы сформулировать как неразличенность теоретического и практического разума. Если мы найдем основу для того, чтобы показать, что мышление не определяется чем-то внешним, что оно не обусловлено, если мы покажем, что нет разницы между действием и воздействием — на чем строится различие теоретического и практического разума — мы утвердим свободу Я и покажем возможность систематичности знания. Если формулировать это в терми-

нах Фихте — мы покажем, что стремление Я направлено на него самого¹. Для Шеллинга также важно отметить и другой момент. Возвращаясь к этой изначально кажущейся противоречивости системы и свободы, необходимости и свободы, и стремясь ее развеять, Шеллинг хочет показать свое несогласие с позицией утверждающих, что единственная возможная система разума это Спинозизм. Точнее, он хочет сказать, что пантеизм не обязательно должен проявляться в форме Спинозизма².

Работа «Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах» относится к позднему периоду творчества Шеллинга, а именно к философии тождества. Как бы ни был затруднителен для чтения Шеллинг, попробуем уловить его общий замысел и обсудить его в контексте сформулированной проблемы.

Итак, первый и основной вопрос, встающий для Шеллинга, — видимое противоречие между необходимостью и свободой, которое, как он выражается, «вводит в глубочайшее средоточие философии»³. На первый взгляд, явствует противоречивость системы и свободы, и кажется, что любая система знания должна перечеркнуть свободу. «Более определенно данное мнение было выражено в положении: единственно возможная система разума есть пантеизм, но пантеизм — это неизбежно фатализм»⁴. В противном случае мы должны были бы предполагать своеволие, то есть полагание вне божественной необходимой силы и наряду с ней некую иную безусловленную силу.

Шеллинг называет систему Спинозы фатализмом и хочет показать, что система не обязательно должна приобретать такую форму. Фатализм проявляется не в имманентности вещей в Боге, так как это положение по своей сути не исключает свободы. Зависимость от Бога не есть абсолютное предопределение, так как оно не задает сущность, но только способ существования. Бог есть Бог живых, а не Бог мертвых, как отмечает Шеллинг⁵. Ошибка Спинозы для Шеллинга заключается в том, что он

¹ Фихте И. Г. Сочинения. СПб., 2008. С. 69.

² Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения в 2-х томах. Т. 2. М., 1989. С. 99.

³ Там же. С. 86.

⁴ Там же. С. 90.

⁵ Там же. С. 97.

рассматривает, в том числе, и волю как вещь. А как вещь она по необходимости должна подчиняться зависимости и обусловленности другими вещами. Поэтому исправление этой ошибки вслед за Шеллингом можно было бы назвать «свободой от абстракции»¹.

Итак, здесь мы подошли к самой сути вопроса. Здесь Шеллинг объясняет сущность самого идеализма и путь к разрешению противоречия между необходимостью и свободой. Здесь же опять мы можем обратиться к уже сформулированному нами тезису о том, что человеческое действие играет существенную роль в познании истины.

Для немецкого идеализма существенно утверждать, во-первых, что истинно действительное есть действие, свобода, и, во-вторых, обратное — что основу всей природы (всего действительного) составляет действие и свобода. В терминах Фихте, по замечанию Шеллинга, это могло бы быть выражено следующим образом: показать не только то, что Я есть все, но и что все есть Я. Если обратиться к Фихте, то у него это замечательно видно. В своей работе «О понятии наукоучения, или так называемой философии»² он приводит гипотетическое разделение наукоучения.

В этом разделении мы видим нераздельность теоретического и практического разума — а именно видим, что это один и тот же разум. У Канта это единство проблематично и всегда возникает противоречие между необходимостью и свободой, между теоретическим и практическим разумом. У Канта присутствует некоторая обусловленность, от которой изначально он стремился отойти, но от которой отойти невозможно, принимая за исходный тот пункт, с которого начинал Кант. Разум для него, безусловно, независим, но именно потому, что он полагает чувственность и рассудок в некоторой степени обусловленными внешней данностью, разум у него, чтобы не впасть в заблуждения, может принять лишь регулятивную функцию по отношению к рассудку. Здесь для Канта неизбежно различие «познавать» и «мыслить». Хотя разум и независим, именно эта независимость позволяет ему лишь мыслить

¹ Там же. С. 100.

² Фихте И. Г. Сочинения. СПб., 2008. С. 28-72.

свои объекты, но никогда не познавать. Для Канта, поэтому, здесь присутствует различие теоретического и практического разума. Заключается оно в том, что теоретический разум, чтобы иметь существенное значение, через рассудок должен иметь дело с данным, для которого, однако, он будет необходимым законодательством. Практический же разум, будучи волей, производит действие сам. У Фихте впервые мы видим их непосредственную нераздельность; он понимает, что действие и воздействие суть одно и то же действие Я. Поэтому теоретический разум обосновывает появление через необходимую рефлексия не-Я для Я и их взаимную укорененность в абсолютном Я, практический же разум показывает, что стремление Я к иному, то есть, по сути, к не-Я, есть стремление Я к самому себе. Абсолютное же Я с помощью рефлексии различает в себе Я и не-Я, действие и воздействие.

Стремление к самоопределению — это то, что характеризует свободного субъекта. И структура представления по сути и есть это определение.

Пожалуй, в таком, самом общем и кратком, виде можно было бы сформулировать проблему, вставшую перед философами уже начиная с Декарта, и преобразовавшуюся и разрешившуюся в явлении немецкого идеализма. Конечно, Шеллинг в своей работе ставит более конкретную проблему — он определяет свободу как возможность добра и зла, и обсуждает их взаимную соотнесенность. Однако это рассуждение имеет предпосылку именно в видимом противоречии свободы и необходимости, системы и свободы. Эту предпосылку и хотелось обозначить в докладе. Также хотелось показать саму историческую насущность этой проблемы и связь мыслителей немецкого идеализма в их общем усилии разрешить эту проблему.

Основной задачей виделась демонстрация единой природы теоретического и практического и важность этой неразличности для самого понятия системы и для философов, пытающихся ее строить. Именно она и кладется в основу как единственное основоположение системы знания и свободы, обосновывающее и себя самого. Это крайне важное явление в философской мысли, так как оно работа-

ет с очень тонкими различиями понятий и тем самым представляет собой крайне высокий уровень понимания.

Такое сжатое представление вопроса должно было обозначить эту естественную связь между системой и свободой и возможность уравнивания метафизики и этики.

А.С. Ковалева

Проблема предопределения и свободы воли в мусульманской теологии и её решение в учении аль-Газали

Проблема предопределения и свободы воли является одной из наиболее важных и кардинальных не только в мусульманской теологии и моральной философии, но и в этико-теологической мысли в целом. И это не случайно. Всеведение и всевластие Бога едва ли совместимо со свободой воли человека, и наоборот, признание свободы воли человека ставит под сомнение абсолютность бытия Бога. Как следствие, трудности вызывают признание моральной ответственности человека за его действия, вменение вины за совершенные им проступки.

Исследователь средневековой мусульманской философии В.В. Наумкин сводит проблему предопределения и свободы воли к трем основным вопросам:

- 1) Свободен ли человек в своих поступках?
- 2) Как совместить подчиненность человека в своих действиях Богу (если она есть) и его моральную ответственность за свои поступки?
- 3) Как объединить стремление Бога творить благо на земле и все дурное на ней?¹

В арабо-мусульманской теологии (каламе) данная проблема возникает в непосредственной связи с тезисом о единобожии, что, в свою очередь, составляет основу исламской веры. Таким образом, вопрос о соотношении предопределения и свободы воли является одним из наи-

¹ Наумкин В.В. Комментарии // М. аль-Газали Воскрешение наук о вере. М., 1980. С. 279.

более важных в рамках проблемного поля мусульманского схоластического Богословия.

Наиболее авторитетной в решении рассматриваемой проблемы признается позиция известного исламского философа, теолога, законоведа, суфия двенадцатого века Абу Хамида аль-Газали. Несомненно, и до учения Газали данная проблема имела свое развитие в мусульманской теологии: именно под воздействием данной полемики во многом и сформировались философские взгляды аль-Газали. Однако именно воззрения Абу Хамида, по мнению многих авторов, явились компромиссным решением самых дискуссионных вопросов средневековой мусульманской теологии, во многом благодаря этому аль-Газали почитается как обновитель пятого века ислама.

Итак, обратимся к полемике вокруг интересующего нас вопроса о соотношении предопределения и свободы воли в каламе. Истоки проблемы обнаруживаются в текстах, составляющих основу вероучения и философии ислама, — Коране и Сунне. Священные для мусульман книги требуют от верующего смирения с властью Аллаха и принятия его воли. Сам термин Ислам означает «предание себя воле всевышнего». Вместе с тем мусульманская этика не отменяет ответственности человека за совершение им противных Богу поступков: «Коран, указывающий правоверному путь благой жизни, содержит приказания и запреты, одобрение и осуждение, обещание воздаяния каждому по делам его»¹.

Представители одной из самых ранних школ калама — кадариты — настаивали на абсолютной свободе воле человека («кадар» означает способность, могущество). Кадариты полагали, что «человек абсолютно свободен в своих помыслах и совершенных поступках, и Бог не принимает в этом участия. Аллах знает о совершении того или иного деяния только после его совершения»².

Опровергнуть учение кадаритов об абсолютной свободе воли человека пытались джабариты (от слова «джабр» — принуждение), утверждая, что признание кабаритами человека творцом своих действий, ставит рядом с истинным

¹ М.М. Мусаев Мутазилиты. М., 1997. С. 53.

² А. Али-заде Исламский энциклопедический словарь // <http://islam-slovar.ru/books/k.html#Kalam18>.

Творцом, Богом, другого творца — человека, иными словами, второго Бога. Что, разумеется, недопустимо для ислама как строго монотеистической религии. Джабариты «были сторонниками абсолютной Божественной предопределенности всех процессов в мироздании, включая и поступки людей»¹.

Кадариты, в свою очередь, также указывали на несостоятельность учения джабаритов, высказывая замечание о том, как Бог может наказывать или вознаграждать человека соответственно за дурные или хорошие поступки, если все действия человека продиктованы волей Всевышнего.

Дискуссия кадаритов и джабаритов по проблеме предопределения и свободы воли развернулась в конце VII — начале VIII вв. и спровоцировала появление в конце VIII в. нового рационалистического течения в исламе — мутазилизма (с араб. отделившиеся, обособившиеся). Убеждения мутазилитов исходили из пяти утверждаемых ими основ веры: вера в единого Бога, вера в Божественную справедливость, вера в то, что все обещанное Богом сбывается; вера в промежуточное положение между верой и неверием (которое находится в аду); призыв к совершению добра и воздержанию от дурного².

Мутазилиты «придерживались принципа “Понимаю, чтобы верить”, утверждая превосходство разума над верой»³. Они наделяли разум нравственной функцией различения добра и зла, прекрасного и безобразного, а проблеме соотношения предопределения и свободы воли мутазилиты решали через истолкование понятия ал-'адл — божественной справедливости, которая заключается в воздаянии за дурные и хорошие поступки человека. Мутазилиты полагали, что справедливый Бог не может быть источником несправедливости, тогда как признание несвободной воли человека и тотальное подчинение его действий Божественной воле, означало бы несправедливость наказаний Богом человека за совершение последним дур-

¹ А. Али-заде Исламский энциклопедический словарь // <http://islam-slovar.ru/books/d.html#DzhabiribnAbdulla11>.

² Средневековая арабо-мусульманская философия. Учебное пособие. СПб., 2005. С. 24.

³ М.М. Мусаев Мутазилиты. М., 1997. С. 32.

ных поступков. Источником зла и несправедливости представители этой школы калама признавали человека, который, действовал, исходя из своих представлений о добре и зле, основанных на разуме.

Таким образом, мутазилиты, признавая свободу воли человека относительно добра и зла, ограничили могущество Бога лишь рамками добра и справедливости. Неудивительно, что подобная концепция сыскала множество противников среди представителей «традиционного» ислама, не сомневающих в абсолютности Аллаха, а представители мутазилизма подверглись гонениям со стороны халифата¹.

Отошедший от рядов мутазилитов мусульманский мыслитель X в. Абу аль-Хасан аль-Ашари стремился выступить примирителем и занять компромиссную, взвешенную позицию в отношении традиционалистов и мутазиликов, в том числе и по вопросу соотношения свободы воли и предопределения. Ашаризм — основанная аль-Ашари школа калама — стала главенствующим направлением мусульманской теологии, начиная с X в.

В своей системе калама в связи с проблемой свободы воли и предопределения аль-Ашари разрабатывает концепцию Касба (араб. присвоение, приобретение). Сам термин вводят в калам кабариты для обозначения «знания, “присвоенного” человеческими стараниями (илм мукта-сабн), в отличие от знания необходимо известного, врожденного»². Ашари признавал конечным творцом всех действий человека Аллаха. Философ утверждал, что человек сотворен Богом вместе со всеми его будущими делами и способностью к их свершению. «Но данная человеку способность действия сама по себе не может произвести никакого действия и не имеет никакого влияния на его последствия. Действия творятся исключительно вечной силой Бога, а человек лишь присваивает совершенные действия,»³ — поясняет позицию Ашари историк мусульманской философии Р.И. Султанов. Это присвоение (касб)

¹ Е. А. Фролова История средневековой арабо-исламской философии. Учебное пособие М. 1995. С. 88.

² Р.И. Султанов. Касб и проблема свободы в мусульманской теологии // Вопросы истории этической мысли. М., 1990. С. 19.

³ Там же. С. 22-23.

влечет ответственность и воздаяние за сделанное человеком, несмотря на то, что это Бог испытывает человека, давая ему возможность совершить тот или иной поступок. Ашариты полагали, что праведный не совершит дурного поступка, а грешник поддастся на соблазн, за что будет наказан.

Однако позиция аль-Ашари по данной проблеме не нашла широкой поддержки в кругах современных ему философов и теологов ввиду недостаточной аргументированности, но разрабатывалась и дополнялась его учениками и последователями. Так, концепцию касба развивает один из самых известных средневековых арабских мыслителей Абу Хамид аль-Газали.

Обучение Газали проходит в рядах ашаритов, по завершении которого он строит блистательную карьеру законоведа и теолога. После продолжительной нервной болезни в возрасте 37 лет оставляет карьеру и в течение 11 лет ведет жизнь отшельника и аскета, следуя суфийскому идеалу. В эти годы и была написана самая знаменитая его работа «Ихьяу-Улюмутдин» (Воскрешение наук о вере), в которой аль-Газали стремится преодолеть противоречия между духовной практикой суфизма и ортодоксальным суннизмом.

Трактат аль-Газали отражает основные положения суфизма (мистико-аскетическое направление в исламе), такие как: «идею мистический близости к Богу; идею тарика — пути к этой близости, на котором отмечены «стоянки», символизирующие определенные качества; суфийские идеалы терпения, бедности, аскетизма и любви».¹ «Целью жизни человека Газали признает “спасение”, а смыслом существования человека — постижение “Истины”, т.е. мистическое приближение к Богу, познание божественной сущности, приобретение “достоверного знания”».² Для достижения этой высшей цели человек должен пройти длинный путь самосовершенствования и накопления положительных качеств. Цель этого пути — таваккул — отречение от собственной воли и упование на волю Аллаха.

¹ В.В. Наумкин Трактат Газали «Воскрешение наук о вере» // М. аль-Газали Воскрешение наук о вере. М., 1980. С. 37.

² И.Р. Насыров. Суфизм: единство знания и действия // <http://portalcredo.ru/site/?act=lib&id=2007>.

Основание, на котором можно строить таваккул, — вера в Единого (“ат-таухид” — букв. “объединение”, “единение”), вера в его могущество, великодушие и мудрость. Следует отметить, что Газали выделяет четыре стадии веры в Аллаха, образно называя их ядро, ядро ядра, оболочка и оболочка оболочки. Первая стадия, сравнимая с оболочкой оболочки, — эта вера лицемеров, лишь на словах признающих Единого из страха перед наказанием. Вторая стадия веры в Единого — это вера простых верующий, сердце которых искренне верит в Аллаха. Аль-Газали сравнивает ее с оболочкой. Ядром, третьей стадией веры в Единого, Абу Хамид аль-Газали называет веру приблизившихся, которые видят знание о единстве Аллаха посредством Божьего Света. Наконец, четвертая стадия веры в Единого — ядро ядра — состоит в том, чтобы «не видеть в сущем ничего, кроме Единого»¹, что, по Газали, есть ясно-видение праведнейших.

Таваккул происходит на третьей стадии веры, когда «человек видит многие вещи, но все их в множестве видит исходящими от Единого Всемогущего». «Приблизившиеся» признают, что есть только один Деятель — Всевышний, и все созданное создано и задумано единственным Творцом, и никем другим, Он единственный и неповторимый Деятель. Все другое есть лишь действующее по принуждению.

Несомненно, Газали понимал, что подчиненность человека в своих действиях Богу невозможно совместить с моральной ответственностью человека за свои поступки. Решение данной этико-религиозной проблемы у аль-Газали тесно связано с построением космологии и теорией касба.

Космология Газали содержит учение о трех мирах: мулк, малакут и джабарут. Мулк — это мир явного и осязаемого. Малакут — мир сверхчувственного и скрытого. Срединное место занимает джабарут — мир духовного, выполняющий связующую роль между миром явного и осязаемого и миром сверхчувственного и скрытого. Единственный властитель всех трех миров — Единый Аллах, откуда следует, что все происходящее в них подчинено воле Всемогущего Аллаха.

¹ Аль-Газали Воскрешение наук о вере. М., 1980. С. 204.

Совершение человеком действий по собственному желанию и волеизъявлению аль-Газали признает мнимым, кажущимся. Среди самих действий, приписываемых человеку, Газали выделяют естественные (например, погружение человека в воду, если он на нее обопрется), добровольные (примером которого является дыхание) и действия свободной воли или выбираемые (к примеру, писание). Естественные действия, как и добровольные, с точки зрения необходимости, являются вынужденными, так как действие произойдет, невзирая на желание. Совершение действий свободной воли, по мнению Газали, ошибочно считают зависящими от желания или нежелания человека из-за неправильного понимания смысла свободной воли.

Газали утверждает, что воля человека подчинена знанию, полученному от разума, а сила для выполнения действия возникает из воли. Однако существуют объекты, относительно выгоды которых разум может сомневаться. Когда «воля появляется как стремление совершить то, что разум нашел благом, тогда эта воля называется доброй волей»¹. Таким образом, Абу Хамид аль-Газали полагает нравственной функцией разума способность отличать лучшее из лучшего от худшего из худшего.

Вместе с тем аль-Газали настаивает на том, что сила каждого действия пропорциональна заложенной в нем необходимости, но человек ее не осознает, так как является лишь местом возникновения повелений. «Смысл того, что человек действует по свободной воли, в том, что он есть место, в котором принудительно осуществляется воля, и это действие по решению разума есть абсолютное благо, и оно выгодно. Решение же разума тоже вынуждено. Но оно вынуждено по свободной воле»².

Свободную волю человека Газали называет свободной по принуждению и располагает ее в мире джабарута, между действиями по принуждению (например, горение пламени огня), относящимися к миру явного мулк и действиями Аллаха, совершаемыми по чистой воле в мире малакут. Свободная воля по принуждению и есть присвоение, или касб, которое, по мнению Газали, не противоречит ни

¹ *Аль-Газали* Воскрешение наук о вере, М., 1980. С. 221.

² Там же. С. 222-223.

предопределению, ни свободной воле, но объединяет и то, и другое»¹. Итак, истинным творцом всех действий обновитель пятого века ислама считает Аллаха и полагает, что человек является лишь условием его совершения, «соучастником» истинного Творца, присваивая себе Его действие.

С доктриной касба связано учение аль-Газали о довольстве, которое помогает пролить свет на такие аспекты проблем соотношения стремления Бога творить благо на земле и существования на ней зла, совмещения подчиненности человека в своих действиях Богу и его моральной ответственности за свои поступки.

Согласно Газали, все сотворенное сотворено Аллахом, следовательно, необходимо довольствоваться всем. Например, каждое несчастье, по мнению аль-Газали, имеет две стороны. Одна обращена ко Всевышнему, ибо его совершил Он, это Его выбор, Его воля, и нужно быть довольным несчастьем, склоняясь перед Господом и довольствуясь тем, что Он совершил. Однако другая сторона несчастья обращена к рабу Божьему, так как он берет на себя его совершение, приписывает его себе. Тогда оно есть дело противное Аллаху и ненавистное человеку, в котором оно побудило чувство отчуждения и ненависти. С этой стороны оно дурное и порицаемое.

Все дурное на земле существует по приговору Аллаха, посредством которого происходит испытание человека. Аллах, желая отдалить от Себя человека, посылает ему испытание, толкая его на грех или похоть. Если это вызывает любовь к греху, которая в свою очередь, наводит человека на совершение греха, то Аллах возненавидит его и пошлет ему наказание. А каждый любящий раб Божий должен ненавидеть того, кто ненавидим Аллахом, и враждовать с тем, кого Аллах лишил своего присутствия. «Все это исходит из тайны предопределения, которую не позволено открывать. Тайна эта касается того, что добро и зло входят в желание и волю, но зло есть ничто иное, как намерение порицаемое, добро же — намерение, вызывающее довольство».²

¹ *Аль-Газали* Воскрешение наук о вере, М., 1980. С. 223.

² Там же. С. 257-258.

«Предопределение человека к добру и злу совершается Божественной волей, но суть предопределения является тайной, раскрыть которую нельзя»¹. Действие, которое присваивает себе человек, но которое предопределено Богом, является качеством человека. Поэтому, по мнению аль-Газали, будет неверным сказать, что подстрекаемый к дурному поступку человек совершает навязанный ему чужой волей акт. А значит, человек несет моральную ответственность за совершенный поступок.

Таким образом, человек, согласно учению Газали, обладает относительной свободой воли: являясь условием совершения действия, «соучастником» Творца, он присваивает действия Аллаха. Проблему соотношения Всеблагого Бога и существующего зла на земле Аль-Газали решает утверждением о том, что источником дурного на земле является Аллах, однако, руководствуясь разумом, человек способен отличать добро от зла, и, не согрешив, достойно пройти посланное Богом испытание. Следовательно, человек также несет моральную ответственность за совершенный поступок, так как, несмотря на предопределение Аллахом всех действий человека, ему (человеку) предоставляется право выбора: совершить поступок или нет.

Очевидно, что, по мнению Газали, существование зла не умаляет всеблагости Творца. Но трудность разрешения данного вопроса заключается в том, что тайна предопределения остается до конца не раскрытой для человека, вследствие чего он не осознает относительности добра и зла, соотношение которых, в конечном счете, является благим и справедливым как для него самого, так и мира в целом. Отсюда и следует необходимость исполнения предписаний Корана, Сунны и целесообразность существования этики как таковой.

Литература

1. Аль-Газали Воскрешение наук о вере. М., 1980.
2. Р.И. Султанов Касб и проблема свободы в мусульманской теологии // Вопросы истории этической мысли. М., 1990.
3. М.М. Мусаев Мутазилиты. М., 1997.

¹ В.В. Наумкин Комментарии // М. аль-Газали Воскрешение наук о вере, М., 1980. С. 312.

4. Средневековая арабо-мусульманская философия. Учебное пособие. Под ред. Н.С. Кирабаева. СПб., 2005.
5. Е.А. Фролова История средневековой арабо-исламской философии. Учебное пособие. М. 1995.
6. А. Али-заде Исламский энциклопедический словарь // <http://islam-slovar.ru/index.html>.
7. И.Р. Насыров. Суфизм: единство знания и действия // <http://portal-credo.ru/site/?act=lib&id=2007>.
8. И.Р. Насыров Аль-Газали — «Довод ислама» // http://www.dagislam.ru/article_view.php?id=437

П.А. Мишагин

Свобода как проблема моральной философии

Представление о том, что мир человеческих отношений насквозь пронизан нравственностью, которая немыслима без свободного волеизъявления, является весьма распространенным в современном гуманитарном познании, не говоря уже о его специфическом автономном разделе — моральной философии, в которой нравственность является предметом исследования, задающим теоретико-методологические и практико-прикладные аспекты ее рассмотрения. Основным и универсальным структурообразующим элементом моральной философии является свобода. Повседневная жизнь человека и все социокультурное пространство его окружающее пронизаны свободой. Свободной, по большому счету, оказывается любая сознательная человеческая деятельность, любые осознанные поступки. Понятие свободы является широко распространенным, и, казалось бы, вопрос о том, что такое свобода не имеет смысла, раз само это понятие широко распространено, и в силу этого, должно быть, хорошо известно. Но сам факт известности в отношении данного феномена отнюдь не означает, что данное явление изучено должным образом и понято в достаточной мере.

Свобода как проблема моральной философии, на первый взгляд, представляется проблемой в полной мере решенной. Это заблуждение покоится на том, что проблема

свободы в ее этико-моральной интерпретации ставилась и соответственно решалась мыслителями такого масштаба, как Платон, Аристотель, Августин, Фома, Бэкон, Декарт, Гоббс, Спиноза, Локк, Лейбниц, Кант, Фихте, Гегель, Маркс и др. В действительности, историко-философский экскурс в эту проблему показывает ее фундаментальную нераскрытость, что в сегодняшней ситуации выявления абсолютно новых, неизвестных ранее социальных, политических, экономических проблем, обнаруживает острую необходимость в раскрытии свободы в модусах нравственности, долга и ответственности.

В истории мировой философской мысли существует множество подходов к пониманию того, что такое свобода. Моральная философия также не смогла обойти стороной эту сложную и не предполагающую однозначного ответа проблему.

Сравнительное исследование философских концепций И. Канта и Вл. Соловьева ведется в отечественной философской мысли давно. И представлено оно как историками русской и западноевропейской философской мысли, так и теоретиками моральной философии, историками этических учений [1]. Сравнительный анализ учений И. Канта и Вл. Соловьева встречается в работах авторов занимающихся онтогносеологическим рассмотрением проблемы свободы «вообще» и историками философии, рассматривающими понятие и феномен свободы генетически — в качестве основополагающей идеи и теоретической концепции в истории развития мировой философской мысли, затрагивающих представления мыслителей как моменты развития теоретических представлений о свободе в широком смысле этого слова. Вместе с тем, критика свободы как системообразующего компонента моральной философии в трудах указанных мыслителей велась еще их современниками, работы которых стали во многом определяющими для современных критических прочтений предложенных ими концепций.

В вопросе решения общефилософской проблематики большинство исследователей придерживается представления о незначительном влиянии И. Канта на Вл. Соловьева, отдающего предпочтение в большей степени В.Ф.И. Шел-

лингв, Г.В.Ф. Гегелю и Н. Гартману и если заимствующего что либо у великого кенигсбержца, то только в сфере моральной философии, да и то не через аутентичное прочтение учения родоначальника классического немецкого идеализма, а через последующие вариации.

Если у И. Канта моральная свобода предстает как интеллигибельная причинность реализуемая в практическом действии — поступке, то у Вл. Соловьева, моральная свобода предстает как стремление человеческого существа к абсолютному моральному идеалу, эталонному устройтелю бытия — Богу, который, впрочем оказывается непознаваемым, вечносокрытым, и в силу своей трансцендентности никогда не достижимым идеалом, а потому и практически не применимым. Здесь Вл. Соловьев стоит на интеллектуалистской позиции в понимании моральной свободы, и сам вывод о ее онтологической невозможности для тварного мира проистекает из ее недоступности познанию, в силу ее несоприкасаемости с ним. У И. Канта свобода является интеллигибельной, выходящей за узкие рамки формально-логического, рассудочного рационализма в ее понимании, что приводит к выводу противоположному по своему содержанию выводу Вл. Соловьева — моральная свобода являет себя в сфере практически-прикладной, в сфере поступка покоящегося в лоне практического разума и там же получающего реализацию онтологического статуса (свою субстанциальность).

Рассуждая о метафизических основаниях свободы в «Критике чистого разума», И. Кант пишет: *«Мы вовсе не собирались этим доказывать действительность свободы как способности... из опыта никогда нельзя заключить к чему-то такому, что должно мыслить совершенно несогласно с законами опыта. Мы не собирались доказывать также и возможности свободы, так как и это нам не удалось бы, потому что мы вообще не можем познать из одних лишь априорных понятий возможность какого бы то ни было реального основания и причинности. Свобода трактуется здесь только как трансцендентальная идея, благодаря которой разум полагает, что он, безусловно, начинает данный ряд условий...»* [2, с. 494-495]. И далее, так как по И. Канту реальность поня-

тия свободы достоверно доказывается законом практического разума, это понятие в свою очередь «составляет опору всего здания системы чистого, даже спекулятивного, разума, и все другие понятия (о боге и бессмертии), которые как одни лишь идеи не имеют в этой системе опоры, присовокупляются к нему и с ним и благодаря ему приобретают прочность и объективную реальность, т.е. возможность их доказываться тем, что свобода действительна, так как эта идея проявляется через «моральный закон»» [3, с. 145].

Кант автономизирует этику от религии, и в этом смысле, он примыкает, к английским эмпирикам, отвергая, подобно им, любое метафизическое обоснование моральных норм. Но, в то же время, он значительно с ними расходится, поскольку полагает невозможным выводить этику индуктивным путем из полезного: ибо моральное сознание есть творческий источник всякой нравственности. Благодаря известному различию и противоположности между миром явлений и вещью в себе, для истинной действительности сущего было найдено истинное основание всякой этической деятельности: таким основанием служит лежащий за пределами нашей чувственности принцип, априорный моральный закон. Здесь разрывается железное кольцо природной причинности, и дается обоснование автономии воли, как объекта не эмпирического, а интеллигибельного (умопостигаемого) мира. Таким образом, идеи свободы, Бога, бессмертия души и аналогичные им — суть этические требования чисто практического характера: здесь и речи не может быть о каком-либо строгом доказательстве. Значение и возвышенность этого априорного закона находят себе утверждение еще в том, что все эмпирические мотивы и аффекты (а также и благожелательство) отвергаются этим ригоризмом, как нечто проистекающее из другого источника (гетерономное): склонность способна только подорвать достоинство поступка, сообразно с долгом.

Выступая, вслед за И. Кантом, против односторонней зависимости этики от религии и метафизики, подчиняющей первую последним, Вл. Соловьев переносит теоретическое внимание с морального сознания (включающего

сознание морального поступания со всеми выходящими отсюда последствиями) на моральную деятельность, в контексте которой им рассматривается свобода как ее производная, лишенная по сути собственного онтогносеологического или, иначе говоря, субстанциального статуса. Именно поэтому Вл. Соловьев придерживается представления о том, что принципиальная непознаваемость свободы не оказывается трагичной для морального познания. Более того ответ на вопрос о ее содержании мало что меняет и в принципе мало что способен поменять в моральном укладе, принимаемом за норматив человеческой деятельности (форму практической реализации морального идеала). В силу этого само описание свободы как бы расплывается по всем работам Вл. Соловьева нигде практически не концентрируясь в нечто определенное и отчетливое. И это вполне объяснимо, поскольку концептуально оформленное выражение принципиального отношения стоящего за свободой (как понятием и феноменом) для моральной философии как центрального тематического пространства философской концепции Вл. Соловьева не требуется в принципе. Изложению основ свободы как феномена (или фрагмента некой принципиально не познаваемой вечносушей целостности) в наиболее акцентированном виде у Вл. Соловьева посвящена этическая часть его положительной философии всеединства, которую он последовательно реализует в своем центральном этическом произведении — «Оправдание добра: нравственная философия».

В основании нравственности Вл. Соловьев помещает свободу понимаемую как свободу выбора между добром и злом. Добро как цель практической (моральной) деятельности, будучи метафизически обоснованным, по его мнению, уничтожает человеческую свободу, принуждая творить ее прямую противоположность — произвол. Вл. Соловьев выявляет это противоречие и пытается его разрешить соединив понятие свободы с теократически организованным бытием. Видный исследователь творчества Вл. Соловьева К.В. Мочульский фиксирует это так: *«Согласно с общим планом своего исследования он доказывает, что эмпирическая и рационалистическая традиции не дают удовлетворительного ответа на основной вопрос этики*

и что этика может быть обоснована только религиозно. Однако, явно противоречая самому себе, здесь же он заявляет: «Основной вопрос этики, как мы знаем, следующий: в чем состоит коренное различие нравственного и безнравственного действия и на чем это различие для человека обосновывается? На этот вопрос рациональная этика, в связи с последними результатами этики эмпирической, может дать удовлетворительный ответ». И далее Вл. Соловьев целиком заимствует учение И. Канта об автономии нравственной воли» [4, с. 128]. Указанные трудности К.В. Мочульский связывает с неразрешенным противоречием составляющим основу всей этической системы Вл. Соловьева, и в этом с ним нельзя не согласиться. Кроится это противоречие, на наш взгляд, в попытке Вл. Соловьева построить свое учение обойдя действительное разрешение проблемы свободы. Вл. Соловьев утверждает, что «Нравственная философия не зависит от положительного решения метафизического вопроса о «свободе воли», так как нравственность возможна и при детерминизме, утверждающем необходимость человеческих поступков» [5, с. 50]. Это утверждение может показаться противоречивым, но в действительности оно полностью повторяет учение И. Канта, согласно которому необходимость поступков детерминируется свободой проистекающей из добровольного следования нравственному закону, причинно обуславливающего всякую моральную (а значит и свободную в точном смысле слова) деятельность вне зависимости от ее положительного (материального) наполнения.

Однако принимая тезис о рациональной обусловленности воли человека, Вл. Соловьев понимает эту обусловленность как некую мистическую коллективную необходимость. Эту проблему он не смог разрешить даже в «Оправдании добра»: «Каждая степень мирозидительного делания имеет одобрение свыше, но слово Божие различает одобрение простое и усиленное; о всех творениях шести мировых дней говорит оно, что они — добро (тоб, καλά), но только в последнем из них — человеку — добро зело (тоб меод, καλά λίαν), как и в другой св. книге говорится о Премудрости Божией, что она занималась все-

ми творениями, но что радость ее — в сынах человеческих. В их сознании и свободе есть внутренняя возможность для каждого из них от себя, самостоятельно относится к Богу и, следовательно, быть Его прямою целью или полноправным гражданином в царстве целей. Осуществление этой возможности для всех есть всемирная история. Участвующий в ней человек собственным опытом, чрез свое взаимодействие с другими достигает действительного совершенства, и это им самим достигнутое совершенство, т.е. полное, сознательное и свободное соединение с Божеством, есть именно то, чего Бог хочет окончательно, — безусловное добро. Внутренняя свобода, т.е. добровольное и сознательное предпочтение добра злу во всем, есть главное, принципиальное условие этого совершенства, или полного добра (тоб меод)» [там же, с. 258].

В «Философских началах цельного знания» Вл. Соловьев, детально исследуя различные версии этого учения, пишет о свободном соединении воли человека с божественной истиной: «Но освободиться от внешности, которая сильнее его человек может, очевидно, лишь соединяясь внутренне с тем, что само по себе, по самому существу своему, свободно от всякой внешности, заключая в себе все и, следовательно, не имея ничего вне себя, — другими словами, человек может быть действительно свободен только во внутреннем соединении с истинносущим, то есть в истинной религии. Это освобождение человека от внешности и от связанных с нею зол и страданий, это соединение с всецелосущим, или осуществление истинной религии, и есть действительная цель всех нормальных человеческих деятельностей, а следовательно, и истинной философии» [6, с. 198]. Рассуждение Вл. Соловьева является важным для нашего исследования тем, что он в нем открыто признает основанием человеческой свободы только ее духовно-нравственную связь с Богом. Однако нетрудно увидеть и другое логическое следствие этой мысли: свобода воли была бы невозможной без божественного происхождения как ее самой, так и приспособленного к ее возможностям природного мира. Более того, даже после создания свободного челове-

ка Бог продолжает конструировать условия и обстоятельства его бытия таким образом, чтобы эта свобода не подавлялась чрезмерными трудностями эмпирической жизни.

Противопоставляя свое учение о свободе воли буддистскому и принятому сциентистской традицией (представляемой современным ему позитивизмом), и вместе с тем, демонстрируя свою духовную близость учению И. Канта, Вл. Соловьев продолжает свои мысли рассуждением о самоконтроле воли: *«Свобода есть могущество, и истинная цель есть победа над миром внешности... Но для настоящей, полной свободы человек должен иметь власть не только над природой внешнего мира, но и над своей собственной, а эту внутреннюю власть не может дать то знание, которым ограничивается эмпиризм. Но точно так же достигнуть этой внутренней свободы, или власти над собственной природой, человек, очевидно, не может из самого себя, так как он уже не свободен, — это значило бы поднять самому себя за волосы. Чтобы быть внутренне свободным, он должен перенести свой центр из своей собственной в другую, высшую природу»* [там же]. Эти слова говорят о необходимости свободного возвышения человека, что осуществить можно лишь путем самоограничения и отказа от всего отрицательного в коренных мотивах самой воли. Таким образом, по Вл. Соловьеву, совладать с собой свободная воля может лишь на пути восприятия моральных и религиозных ценностей жизни. Самостоятельность воли человека коренится в ее онтологии. Идея личной свободы потому и оказывается неискоренимой из человеческого сознания, что неискоренима из самого существа человека.

Абсолютизация практического разума приводит к его обожествлению (мистификации) в моральной философии Вл. Соловьева (Бог как абсолютное добро) и переходу в свое «иное» — свобода оказывается зависимой от трансцендентного божественного произвола. Это позволяет прийти к выводу о тотальном детерминизме Вл. Соловьева — все «свободные» действия оказываются на деле мнимыми, поскольку в эмпирическом мире господствует жесткая необходимость (установленная Богом-Творцом и далее никогда ни изменяемая им — действительный уклон, унаследован-

ный от Декарта и раннего Шеллинга), а так как он связан с разумным его постижением и отражением в мышлении человека, то и интеллигибельный мир, постольку поскольку способен схватывать необходимость мира эмпирического сам настолько же детерминирован необходимыми связями и отношениями присутствующими в нем. В моральной философии, где не действуют ни эмпирия, ни разум (понимаемый Вл. Соловьевым в большинстве случаев как рассудок), детерминизм никуда не пропадает — поскольку она является сферой свободного божественного произволения, целиком детерминируя действия и поступки иных нравственных субъектов, ограничивая их свободу рамками стремления к Богу как абсолютному добру, даже не предполагая свободы отпадения от него, равно как и любой другой свободы, и поэтому сводит проблему зла к недостаткам стремления к Божеству, к недостаткам изначально однонаправленной и предзаданной воли. Мировой исторический процесс как процесс развития всего сущего, Вл. Соловьев вслед за Г.В.Ф. Гегелем понимает как процесс саморазвития и самопостижения Бога (или абсолютного духа в терминологии Г.В.Ф. Гегеля), в отношении к которому человек со всем что находится внутри него и со всем что его окружает является лишь мельчайшим фрагментом, осколком глобальной целостности, всемирного единства, необходимый для самопознания этой целостностью самой себя.

При этом самой человеческой личности, ее изначально укорененной в ней самой разумной автономии как имманентной объективированной свободы, формальным (объективным) основанием которой является категорический императив (или внутренний нравственный закон объединяющий разумных существ) отводится в концепции Вл. Соловьева сугубо второстепенная роль, всецело подчиненная коллективному целому как у И.Г. Фихте, Г.В.Ф. Гегеля, К. Маркса, но в противовес им — метафизические основания этого подчинения у Вл. Соловьева оказываются иррациональными, мистическими, не поддающимися никакому известному виду человеческого познания (чувственному, рассудочному, разумному), а потому покрытые мраком и окутанные великой тайной божественного бытия.

Свобода у Вл. Соловьева таким образом является фактическим аналогом необходимости (необходимости в смысле «жесткого» лапласовского детерминизма) и никакие тонкие метафизические зигзаги соловьевской мысли даже не стремятся к переходам, оттенкам и полутонам в описании и конструировании морального поступания, как это имеет место у И. Канта, придающего свободе онтогносеологический статус который только и является единственно возможным прочным фундаментом этических построений претендующих на укорененность в самом бытии, а потому и могущим на это бытие влиять, вызывая в нем желаемые изменения не только в области чистого мышления, но и в практико-прикладном смысле. В итоге, теоретическая модель свободы предлагаемая Вл. Соловьевым в его этических сочинениях, если брать ее сугубо формально, следуя букве его учения, оказывается мало самостоятельной, малооригинальной, и что самое главное — гораздо более оторванной от бытия, нежели концепция кенигсбергского мыслителя, упрощенную и схоластизированную версию которой она в таком случае и представляет.

И все же, надо полагать, различие между представленными концепциями во многом формально-терминологическое, содержательно же между ними имеется глубокое внутреннее сродство. И действительно, если следовать духу учений мыслителей в противовес буквалистскому их прочтению, не выявить то принципиально общее что их объединяет, вряд ли удастся без ангажированности и заведомой предубежденности в их принципиальном различии. Это общее между ними представляется несомненным: оба мыслителя вопрос свободы рассматривают преимущественно в нравственном ключе, возводя моральную проблематику на олимп философского исследования, делая ее решение первостепенной задачей. Оба мыслителя глубоко убеждены, что нравственность есть начало и конец всякого философствования, что без ее содержательной наполненности познания неумолимо схоластизируются, а практическая деятельность становится автоматизированной, вытесняя в человеке его живую нравственную личность, и делая такого человека биороботом, придатком к существующим природным и социальным организмам.

Также, оба мыслителя прекрасно понимают, что без свободы невозможна мораль, тем самым одинаково определяя основание последней. Но свободу, если строго следовать форме принятого мыслителями изложения, они понимают принципиально по-разному. Если по И. Канту свобода тождественная нравственности помещена в самое человеческое естество, имманентно присуща человеку, и реализует себя в случае совпадения личного стремления с объективным и непреложным моральным законом, который в свою очередь также является достоянием каждой конкретной личности и покоится внутри таковой, образуя ее сущность, специфицируя ее от прочих субъектов воления, то по Вл. Соловьеву свобода трактуется преимущественно как свобода выбора между злом и добром, того принципиального выбора в котором только и может проявляться человеческая личность. В любом из возможных выборов, если он осознается и осознаются его последствия (как для конкретной личности, так и для ее ближнего и дальнего окружения), по Вл. Соловьеву имеет место нравственное отношение, в котором человеческий поступок только и может квалифицироваться как нравственный или безнравственный. Только сама свобода, таким образом, существует в отношении человека с чем-то иным: ближним и дальним окружением, Богом, политическими и религиозными институтами, и непосредственно от них зависит (действительно или потенциально). Здесь налицо трансцендентное понимание свободы и фактическое возвращение к гетерономии моральной воли как ее мотивационному воплощению.

Это формальное различие между концепциями свободы И. Канта и Вл. Соловьева, как концепциями с одной стороны трансцендентально имманентистской, рационально утверждающей автономию моральной личности и автономию этики как сферы объединяющей моральное поступание и рефлексию его оснований и, с другой стороны, трансцендентально трансцендентистской, по форме рационально, а по содержанию спиритуалистически утверждающей гетерономию или фактическую укорененность морали и свободы как ее основания в разноликой сфере человеческих отношений, подпадающих под юрисдикцию

Божества, — освещает их интеллектуальную близость, состоящую в понимании необходимости преодоления чисто рассудочных дескрипций сфер (морали, свободы) в которых рассудок сильно ограничен, спекулятивный разум путается и не может дать вменяемого ответа. Голого рассудка пользующегося всем богатством формально логического аппарата оказывается достаточным исключительно для поверхностного описания моральных явлений, в том числе свободы, но оказывается не достаточным для глубинного понимания сущности этого комплекса явлений. И вместе с тем, инструментом для понимания моральных феноменов является практический разум (совесть, долг, моральный закон), перевод с языка которого на язык чистой спекуляции представляется затруднительным, почему моральные феномены без потери своего живого и подвижного содержания так сложно вербализуемы. Это качественное различие между весьма отличными сферами человеческой активности составляет существенное противоречие в этике, касающееся не только И. Канта и Вл. Соловьева, но практически всех мыслителей пытающихся излагать суть моральных отношений при помощи рациональных средств. Это противоречие существенно сближает всех мыслителей, общие основания исследования которых совпадают, и во многом оправдывает погрешности рационального языка с трудом подходящего для в принципе сложно вербализируемых этических феноменов и отношений.

Литература

1. Среди историков философии это — Гайденок П.П. Философия всеединства В.С.Соловьева // История русской философии: Учеб. для вузов / Редкол.: М.А.Маслин и др. — М.: Республика, 2001. — С. 334-348; Зеньковский В.В. История русской философии. — М.: Академический проект, Раритет, 2001. — 880 с.; Каменский З.А. Кант в России // Философия Канта и современность. Под общ. ред. Т.И. Ойзермана. — М.: Мысль, 1974. — С. 289-328; Он же. И. Кант в русской философии начала XIX в. // «Вестник истории мировой культуры». — 1960. — № 1. — С. 49-64; Круглов А.Н. Философия Канта в России в конце XVIII — первой половине XIX веков. — М.:

- «Канон+»; РООИ «Реабилитация», 2009. — 568 с.; Моисеев В.И. Логика всеединства. — М.: ПЕР СЭ, 2002. — Часть 2. Гл. 1. Система Вл.Соловьева: реконструкция логоса. С. 40-143; Нижников С.А. Философия И. Канта в отечественной мысли: Монография. — М.: Изд-во РУДН, 2005. — 234 с. Среди теоретиков моральной философии — Душина С.А. Проблема нравственного идеала в философии В.С.Соловьева — автореферат на соиск. уч. степени кандидата философских наук, специальность 09.00.05 — СПб., 1998. — 21 с.; Лазарев В.В. Этическая мысль в Германии и России: Кант-Гегель-Вл.Соловьев. — М.: ИФ РАН, 1996. — 294 с.; Лопатин Л.М. Нравственное учение Канта // Кант: pro et contra / Сост. А.И. Абрамов, В.А. Жучков, предисл. и коммент. В.А. Жучкова. — СПб.: РХГИ, 2005. — (Серия: Русский путь). — С. 470-483; Новгородцев П.И. Кант как моралист // Кант: pro et contra / Сост. А.И.Абрамов, В.А.Жучков, предисл. и коммент. В.А.Жучкова. — СПб.: РХГИ, 2005. — С. 542-554; Соловьев Э.Ю. Категорический императив нравственности и права. — М.: Прогресс-Традиция, 2005. — С. 105-113.
2. Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 3. / [Под общ. ред. В.Ф. Асмуса, А.В. Гулыги, Т.И. Ойзермана] — М.: Мысль, 1964. — 799 с.
 3. Кант И. Критика практического разума // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 4 (1) / [Под общ. ред. В.Ф. Асмуса, А.В. Гулыги, Т.И. Ойзермана]. — М.: Мысль, 1965. — 544 с.
 4. Мочульский К. Гоголь. Соловьев. Достоевский / Сост. И послесл. В.М. Толмачева. — М.: Республика, 1995. — 607 с. — (Прошлое и настоящее).
 5. Соловьев В.С. Сочинения в 2-х тт. Т.1. / Сост., общ. ред и вступ. ст. А.Ф. Лосева и А.В. Гулыги; Примеч. С.Л. Кравца и др. — М.: Мысль, 1988. — 892, [2] с. — (Филос. наследие. Т.104).
 6. Соловьев В.С. Сочинения в 2-х тт. Т.2. / Общ. ред. и сост. А.В. Гулыги, А.Ф. Лосева; Примеч. С.Л. Кравца

и др. — М.: Мысль, 1988. — 822, [2] с. — (Филос. Наследие).

О.Л. Познякова

**Проект «Всемирно-гражданского общества»
И. Канта в контексте ценностного разлома
современной цивилизации**

На современном этапе развития мировой цивилизации человечество оказалось заложником тупиковых коридоров, порожденных техногенной цивилизацией и научно-техническим прогрессом. Многие историки, социологи, философы печально признают тот факт, что мир сегодня оказался во власти общецивилизационного кризиса и ценностного разлома. О современной эпохе часто пишут, как о времени переоценки ценностей, поиска новых путей цивилизационного развития. Причем из набора сценариев возможного будущего, среди которых большинство катастрофических, человечеству предстоит отыскать наиболее благоприятные, обеспечивающие не только его выживание, но и устойчивое развитие.

Как утверждает российский академик В.С. Степин, строго однозначного прогноза развития цивилизации в ближайшем и отдаленном будущем никто не берется делать, поскольку «только для очень простых систем, стабильно воспроизводящих свои состояния, предсказания могут быть строгими. Когда ставится задача предсказать дальнейший ход исторического процесса, то реально выстраивается несколько сценариев. Какой из них реализуется, заранее определить невозможно, так как превращение потенциальных вариантов в действительность зависит от множества факторов, в том числе и случайных» [4, с.3]. Все, что возможно сделать сейчас, по мнению российского мыслителя, — это обозначить веер возможностей и в лучшем случае определить, какие из них более, а какие менее вероятны.

В поисках приемлемого сценария развития будущего человечества, а также ценностных оснований современного глобализирующегося мира мы предлагаем обратиться к

историко-философскому наследию немецкой классики, и в частности к социально-историческим воззрениям И. Канта. Автор статьи поставил своей целью показать актуальность проекта «Всемирно-гражданского общества» И. Канта в контексте ценностного разлома современной цивилизации.

Содержательной основой трансцендентальной идеи всеобщей истории во всемирно-гражданском плане И. Канта стала великая центральная тема философии последнего периода творчества мыслителя. Концептуальные основы ее он излагает в произведениях 80-90-х гг. 18 века, а именно: «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» (1784), «Ответ на вопрос: что такое просвещение» (1784), «Предполагаемое начало человеческой истории» (1786), «О поговорке «Может быть, это и верно в теории, но не годится для практики» (1793), трактат «К вечному миру» (1795). С принципиальной точки зрения, рассматриваемые И. Кантом в этих произведениях проблемы как бы стягиваются в один вопрос, который философ ставит в последней опубликованной им самой работе «Спор факультетов». Он называет его «обновленным вопросом» и дает на него позитивный ответ: «Является ли прогресс человеческого рода продвижением к лучшему?» Речь идет о прогрессе в развитии человеческих природных задатков и способностей, исходя из разума, благодаря разуму и в направлении разума. Прогресс, следовательно, состоит в знании и понимании, в самосознании, в усмотрении задач и последних целей человеческого разума, а они заключаются в том, чтобы развивать как в индивидуальном, так и в социальном смысле, свой разум и свою свободу. Развивать одновременно в качестве задачи, центрального содержания, движущего основания и конечной цели истории.

Итак, целесообразность обращения к социально-исторической концепции И. Канта сегодня определяется, прежде всего, ее позитивной направленностью. Как уже было сказано выше, большинство современных сценариев, прогнозирующих будущее человечества, увы, предсказывают катастрофический исход. И только прогрессистское понимание развития общества, так характерное для

И. Канта и в целом для эпохи Просвещения, дает надежду современному человеку на выживание.

Говоря об актуальности кантовского проекта в контексте ценностного разлома современной цивилизации, необходимо обратить внимание вот на какую деталь.

Известно, что в эпохи социальных катастроф имеет тенденцию возобновляться вопрос, связанный с критическим переосмыслением ценностных оснований общества. Преобладание деструктивных процессов в политике, процессы дезинтеграции социальных институтов, девальвация моральных ценностей и поиски вариантов цивилизационного социокультурного выбора — все эти симптомы указывают на необходимость духовного реформирования социума. По мнению уже упоминавшегося ранее академика В.С. Степина, человечество сегодня оказалось как раз в такой ситуации, когда старые ценности уже не выполняют своих интегративных функций в обществе, а новые еще не были подвергнуты критическому осмыслению. В условиях ценностного разлома современной цивилизации, принимая проект «всемирно-гражданского общества» И. Канта в качестве сценария развития будущего человечества, становится возможным детальное рассмотрение тех ценностей, которые обуславливают его реализацию (т.е. прогрессивное развитие человечества), а также их критическое осмысление с точки зрения современности. Так, основополагающими ценностями кантовского проекта выступают Просвещение, реализация Прав человека, основанных на существовании обязательных к исполнению публичных законов, Союз народов и Вечный мир. Содержание именно этих ценностей мы и предлагаем сегодня критически переосмыслить в контексте неразрешенного вопроса о единящих ценностях современного интегрирующегося мира, в рамках проблемы духовного кризиса современного общества, с целью поиска выходов из кризисных ситуаций, связанных с преодолением последствий техногенной цивилизации.

Таким образом, И. Кант в своем 18 веке более системно увидел такое состояние мира, в котором сегодня оказались мы, и, увидев, выделил те ценности, которые напрямую будут влиять на решение основных мучительных для

нас проблем. К таковым относится и проблема вечного мира между народами, и установление международных отношений на правовой основе, и преодоление духовного кризиса, и реализация свобод и прав человека в обществе, преодоление проблемы отчуждения в современном мире, а также необходимость морального совершенствования. Все эти вопросы, которые были подняты немецким философом 200 лет назад, имеют сегодня один общий знаменатель — проблема выживания человечества. Ответы на них мы предлагаем искать в проекте «Всемирно-гражданского общества» И. Канта. Этот проект дает людям надежду на то, что объективная логика самого хода событий и фундаментальный характер подлежащих разрешению противоречий и проблем рано или поздно подвигнут к диалогу всех членов мирового социума, независимо от степени их социально-экономической развитости и состояния национального духа. Именно в этом отношении И. Кант — наш современник и союзник, и только в 21 веке мы начинаем понимать систему И. Канта в ее глубинных интенциях, поскольку нам надо было прочувствовать опыт истекших двух столетий для уяснения его идей.

Литература:

1. Кант, И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // И.Кант. Сочинения в 4-х томах на немецком и русском языках / под ред. Б. Тушлинга и Н.В. Мотрошиловой. — М.: издательская фирма АО «Ками», 1993-1994. — Т.1: «Трактаты и статьи» (1784-1796). С. 79-123.
2. И.Кант, И. Критика чистого разума / И.Кант. — Ростов-на-Дону: «Феникс», 1999. — 672 с.
3. Румянцева, Т.Г. Немецкая трансцендентально-критическая философия (середина 18 — первая треть 19 века) : курс лекций / Т.Г. Румянцева. — Минск: БГУ, 2008. — 171 с.
4. Степин, В.С. Россия в глобализирующемся мире: мировоззренческие и социокультурные аспекты / В.С. Степин. — М.: Наука, 2007. — 639 с.

Возможно ли добродетельное действие в стоической этике?¹

Этика традиционно относится к практической части философии. Аристотель первым ввел разделение на теоретическую, практическую и поэтическую эпистемы. Этика по Аристотелю, будучи практической эпистемой, ставит своей целью «не знание, а поступки, она имеет дело не с благом самим по себе, а с осуществимым благом» [1]. Прикладная философия была наиболее характерна для эпохи эллинизма (кинрики были самыми яркими представителями этой эпохи, не случайно о кинической философии говорится, что это скорее образ жизни). Стоики вполне вписываются в современную им ситуацию, и большое внимание уделяют практике, теоретическая составляющая в их философской системе носит пропедевтический характер и подчинена целям этики [3, 161]. Все вышеизложенное общеизвестно и не вызывает резких возражений. Однако в настоящем докладе мы поставим под вопрос некоторые общепризнанные вещи.

Речь пойдет о добродетельном поступке. Ниже мы предлагаем вариант решения вопроса, как возможно добродетельное действие в стоической философской системе? Этот вопрос может показаться довольно странным, ибо вполне разумно полагать, что добродетель детерминирует действия добродетельного человека, вызывая тем самым добродетельные действия. Это суждение не вызывает возражений только в общем виде. В рамках стоической догмы все не столь очевидно. Добродетель, по мнению стоиков — «это некое неизменное состояние (*diatheke* — «расположение» в дословном переводе) руководящего начала души и сила, рожденная разумом; а скорее — она есть разум, согласованный, надежный и неколебимый» (I 202). Добродетель и благо (впрочем, порок и зло тоже), по мнению стоиков, материальны, они являются определенными состояниями нашего тела (телесной души — пнев-

¹ Работа выполнена при поддержке РГНФ (проект № 11-33-00347а2).

мы). В тоже время добродетель есть знание устойчивое благодаря самому себе. Таким образом, добродетель в рамках данной философской системы — это наше внутреннее состояние. Иначе говоря: «Добро и зло (следовательно, добродетель и порок — А. С.) — область отношения человека к миру» [2]. Это положение невероятно сильно влияет на всю этическую систему стоицизма. И благодаря этому положению стоическая мораль становится общеизвестной и популярной, а понятие «стоик» нарицательным. Но давайте посмотрим на этот тезис иначе. С одной стороны, добродетель и благо есть только душевное расположение и не имеет отношение к миру, с другой стороны, любой поступок неминуемо выводит человека в мир, за рамки собственной души. Тогда каким образом возможен добродетельный поступок?

Мы полагаем, что наша задача будет наполовину решена, если мы уточним ее формулировку следующим образом: как мудрец (добродетельный человек) может производить выбор в рамках «безразличного»? Во-первых, так мы полностью перейдем на терминологию стоиков. Во-вторых, мы позиционируем поступок/действие (и добродетельное, и порочное) как нечто «безразличное», что отсылает нас к иной более масштабной проблеме, решение которой снимет многие вопросы, в том числе поставленный нами. Эту проблему в общем виде можно сформулировать как проблему соотношения блага и безразличного в философии ранних стоиков. На ее наличие обращали внимание и античные комментаторы, и современные исследователи [3, С. 213-219].

Суть проблемы заключается в том, что этическая теория Стои оперирует двумя уровнями «среднего» и «совершенного» надлежащего [3, С. 213]. К совершенному надлежащему относится благо, которое одно единственно достойно избрания ($\mu\omicron < \text{non to} < \text{kalo} < \text{n ajgaqo} > \text{n}$). К среднему — все, что свойственно природе человека (безразличное с точки зрения выбора добра и зла). Выше мы отнесли действие к среднему надлежащему (то есть к безразличному). Материя добродетельного и порочного действия одна, а значит действие само по себе не добродетельно и не порочно, то есть безразлично. Секст Эмпирик

пишет об этом следующим образом: «хотя поступки у всех одинаковы [по материи], различаются они тем, при каком состоянии [души] совершаются» (III 516).

Итак, как возможно добродетельное действие, или каким образом мы можем совместить благо и безразличное? Мы полагаем, что добродетельное действие возможно только в виде добродетели корреспондирующей надлежащему действию, то есть прямой причинно-следственной связи между ними нет, они лишь соотнесены. Это утверждение принуждает нас признать, что добродетельного действия нет. Мы полагаем, что действие необходимо рассматривать отдельно, в рамках безразличного, и добродетель — отдельно, в рамках блага. К таким выводам нас принуждает иная природа стоического «действия». В стоической физике всякая причина (*aitia*) есть тело, которое для другого тела становится причиной чего-то бестелесного (II 314). Так добродетель (тело, как мы писали выше) есть причина чего-то бестелесного. Разумность есть причина для бестелесного предиката (*kathgorhma*) «быть разумным». Таким образом, мы видим, что по природе добродетель и <добродетельное> действие разнятся.

Если мы отвечаем отрицательно на вопрос, вынесенный в заголовок доклада, то возникает новый вопрос, а каково основание для действия (если не добродетель и не порок)?

Литература

1. Гусейнов А. А. Этика // Новая философская энциклопедия (<http://iph.ras.ru/elib/3579.html>).
2. Гусейнов А. А. Иррилиц Г. Краткая история этики (http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Gus_Etika/12.php).
3. Столяров А.А. Стоя и стоицизм. М., 1995.
4. *Фрагменты ранних стоиков*. Т. I. Зенон и его ученики. М., 1998.
5. *Фрагменты ранних стоиков*. Т. II. Ч. 1 Хрисипп из Сол: Логические и физические фрагменты. М., 1999.
6. *Фрагменты ранних стоиков*. Т. III. Ч. 1 Хрисипп из Сол: Этические фрагменты. М., 2008.

**Проблема двух этических концепций
в философии А. Шопенгауэра**

Этика всегда рассматривалась Артуром Шопенгауэром как наиболее значимая часть собственной философии. «Исследования по вопросам нравственности, — пишет наш автор, — несравненно важнее, чем работы естественно-научного характера и вообще все другие: они почти непосредственно касаются вещи в себе, т.е. того проявления последней, в котором она, непосредственно озаренная светом познания, раскрывает свою сущность, как воля... Этический результат всякой философии всегда обращает на себя наибольшее внимание и справедливо считается центральным ее пунктом» [2, С. 360]. Вопросам этики Шопенгауэр уделял много внимания в своих сочинениях, одним из которых являются «Афоризмы житейской мудрости». Особенность этого произведения в том, что в нем представлена этическая концепция, отличная от изложенной Шопенгауэром в других работах. Об этом он говорит нам сам в предисловии к «Афоризмам...», указывая, что основной мотив данной книги (счастье и стремление к счастливой жизни) в корне противоречит его собственной философской системе [3, С. 230]. Однако при этом он вовсе не отрекается от своих взглядов, более того, до конца жизни Шопенгауэр будет продолжать утверждать, что его учение является цельным и непротиворечивым. Поэтому мы посчитали необходимым разобраться, каким образом этическая концепция, представленная в «Афоризмах житейской мудрости», согласуется с остальным учением.

Прежде всего, следует сказать, что этическое учение Шопенгауэра не носит строго назидательного характера. Шопенгауэр был убежден, что в своих этических трудах он выступает не как наставник, дающий советы и рекомендации, а как исследователь. Он писал: «Этик, как и вообще философ, должен довольствоваться объяснением и толкованием данного, т. е. действительно существующего или совершающегося» [2, С. 385]. Здесь возникает вопрос: как сочетаются эти слова с обилием ценностно-окрашенных

замечаний в его работах по этике? Происхождение их нам видится следующим образом. Шопенгауэр, изучая человека и его поступки, исходил из собственной философской системы, в истинности которой он был абсолютно уверен. Не следует забывать и о язвительном характере Шопенгауэра. Такое сочетание и стало причиной множества резких и претенциозных заявлений. Однако все они не делают учение Шопенгауэра назидательным. ««Франкфуртский затворник» крайне редко призывает к каким-либо конкретным поступкам или действиям. Его замечания касаются скорее последствий того или иного образа жизни. Поэтому не следует воспринимать «Афоризмы...» как сборник наставлений, эта работа является исследованием. Но прежде чем мы обратимся к ее содержанию, сначала рассмотрим, в чем состоит суть основной этической концепции Шопенгауэра, называемой также этикой сострадания.

Сущностью мира и человека Артур Шопенгауэр считал волю — темное, иррациональное, вечно голодное и жаждущее начало, непрерывно терзающее само себя. Жизнь человека Шопенгауэр описывает исключительно темными красками. Желания и потребности преследуют человека постоянно, и дать удовлетворение им всем практически невозможно, а если это все-таки удастся, то приходит скука, которая ничем не лучше. Главный постулат его этики: жизнь есть страдание. Множество страниц его сочинений посвящены описанию ужаса и горестей жизни. Вот одна из них: «Жизнь рисуется нам как непрерывный обман — и в малом, и в великом... Мир оказывается полным банкротом, и жизнь — такое предприятие, которое не окупает своих издержек» [1, С. 421]. Человеческая жизнь в трактовке Шопенгауэра напоминает бег по кругу в поле, поросшем колючками, каждая из которых и ранит, и старается удержать на месте. «Наш человеческий мир — царство случайности и заблуждения, которые беспощадно распоряжаются в нем — и в крупном, и в мелочах. Между страданиями и скукой мечется каждая человеческая жизнь» [1, С. 422]. Вывод однозначен: «Наш мир — худший из возможных миров» [1, С. 423].

На первый взгляд, картина столь страшна, что смерть представляется наилучшим выходом. Но Шопенгауэр не признает уход из жизни как способ избавления. Он описывает три способа освобождения или, по крайней мере, минимизации страданий: два этических и один эстетический. Последний из них в данный момент не представляет для нас интереса. Поэтому мы оставим его и обратимся к первым двум.

Шопенгауэр выделил «три основные пружины человеческих поступков, и только через возбуждение их действуют все, какие только возможны, мотивы. Вот они: а) эгоизм, который хочет собственного блага (он безграничен); б) злоба, которая хочет чужого горя (доходит до самой крайней жестокости); в) сострадание, которое хочет чужого блага (доходит до благородства и великодушия)» [2, С. 449]. Иными словами, есть три импульса, два из которых ведут к конфликтам между людьми и увеличению страданий, а третий противопоставлен им. Шопенгауэр считает, что поступок только тогда является морально ценным, когда он совершен из сострадания. Таким образом, импульс сострадания является основой морали. Суть сострадания состоит в том, чтобы почувствовать свою сопричастность чувствам другого человека, представить боль, которую он испытывает или будет испытывать, и проникнуться жалостью к нему. Импульс сострадания служит основой для таких морально значимых явлений как взаимопомощь, самопожертвование, бескорыстия и так далее. Все они предполагают отказ от достижения или сохранения какого-либо блага для себя в пользу другого человека. В этом «отказе» Шопенгауэр видит не только основу морали, но и способ вырваться из заколдованного круга, избавиться от страданий. Последние, как мы помним, в основном проистекают от неудовлетворенности желаний и страстей, а значит стоит только отринуть их от себя, и страдания исчезнут. Избавиться от страстей может помочь только самая высокая форма отрицания — отрицание воли к жизни, которое предполагает полное самоотречение и пресечение всех волевых порывов. Пройти через это могут немногие. В качестве примера таких людей Шопенгауэр приводит христианских святых и индийских

брахманов. Отрицание воли к жизни Шопенгауэр связывает, прежде всего, с отказом от желаний и страстей, которые есть не что иное, как выражения воли. Отсюда аскетический образ жизни, уход от мира и альтруизм, традиционно присущие образу святого. Достигшие такого состояния, по мнению Шопенгауэра, избавляются от страданий мира полностью и навсегда. Но это состояние нельзя в полной мере назвать счастьем. Лишившись горестей, человек, достигший самоотречения, лишается и многих радостей. Поэтому Шопенгауэр характеризует жизнь святых не как счастливую, а как безмятежную и спокойную.

Однако Шопенгауэр не мог не обратить внимания на то, что множество людей, не отрекаясь от воли к жизни, ведут, тем не менее, довольно приятную жизнь. Как исследование этого вопроса мы и предлагаем рассматривать «Афоризмы...». В этой работе Шопенгауэр пытается разобраться, что составляет счастье человека. Эту часть своего учения он называл также «эвдемологией». Рассмотрим ее. Начнем с того, что Шопенгауэр не принимает в расчет скоротечные моменты счастья. Он отвечает на вопрос: что может сделать счастливой всю жизнь, а не один ее миг. О чем он говорит в предисловии к трактату: «Понятие житейской мудрости имеет здесь вполне имманентное значение — именно в смысле искусства провести свою жизнь возможно приятнее и счастливее,...» [3, С. 230].

Шопенгауэр вслед за Аристотелем выделяет три категории, из которых состоит вся человеческая жизнь.

1. «Что такое человек — т. е. личность в его самом широком смысле слова» [3, С. 231].
2. «Что человек имеет: т. е. имущество, находящееся в его собственности или владении» [3, С. 231].
3. «Что представляет собой человек; этими словами подразумевается то, каким человек является в представлении других» [3, С. 231].

Сочетание всех этих категорий в судьбе человека и определяет, насколько он счастлив. Притом доли вовсе не равны. Наибольшее значение для счастья имеет первая категория. Вторая и особенно третья категории являются

промежуточными. Основная ошибка большинства людей заключается именно в том, что они ставят богатство, власть, известность выше здоровья, ума и хорошего расположения духа. В погоне за первыми они чаще всего вредят вторым, а потерпев фиаско, навеки остаются несчастными. Шопенгауэр доказывает, что наилучший способ провести жизнь состоит в том, чтобы придерживаться «золотой середины», избегая сильных страстей и эмоций, так как именно они приводят к страданиям. В этом, по его мнению, и заключается мудрость.

Теперь рассмотрим, как сочетаются эти две этические концепции. На первый взгляд, они в корне противоречат друг другу. Первая предполагает самоотречение, а основной принцип второй — забота о себе. Однако, присмотревшись к ним внимательнее, мы обнаружим, что более всего они походят на две ветви, выросшие из одного ствола. В основе каждой из них лежит идея воли как мировой сущности и восприятие жизни как страдания. Кажется, что основная тема «Афоризмов...» противоречит последнему, но это только заблуждение. Образ жизни, предлагаемый Шопенгауэром как наилучший, вовсе не обеспечивает абсолютного и безмятежного счастья (Шопенгауэр этого никогда и не утверждал). Он только позволяет так организовать жизнь, чтобы в ней осталось как можно меньше страданий. Счастливой же эту жизнь можно назвать только по отношению к существованию тех, кто тратит все отпущенное им время на потакание собственным страстям. Поэтому Шопенгауэр и говорит, что «ценность этого трактата может быть лишь условной», а «слово «эвдемонология» представляет собой не более как эвфемизм» [3, С. 230].

Чтобы лучше понять истоки эвдемонистической морали Шопенгауэра, обратимся снова к концепции «трех импульсов», движущих человеком. Выше мы показали, что импульс сострадания противостоит двум другим и служит основой этической концепции. Но «злоба» и «эгоизм» вовсе не всегда солидарны друг с другом. Часто они сталкиваются. Причина их противостояния состоит в том, что человек, одержимый злобой в стремлении навредить другому, порой пренебрегает собственным благом и вредит самому себе. С точки зрения эгоизма это совершенно

недопустимо. Следование требованиям импульса «эгоизма» предполагает стремление к счастью, требует организации такого образа жизни, при котором человек бы получал наибольшее число удовольствий при наименьших страданиях. Несложно заметить, что это именно тот жизненный принцип, о котором говорится в «Афоризмах...», с той только поправкой, что Шопенгауэр предлагает в первую очередь избегать страданий, а затем уже искать удовольствий.

Таким образом, мы видим, что из посылок, заложенных в философии Шопенгауэра, может быть выведена как эвдемонистическая этика, выстроенная на эгоистических принципах, так и мораль сострадания. То, что последняя представлена в философии Шопенгауэра в куда более полном и развитом виде, объясняется, по-видимому, следующим. Во-первых, эгоистический образ жизни уменьшает число страданий, но вовсе не избавляет полностью от них. Поэтому Шопенгауэр и отдает предпочтение святому перед мудрецом. Во-вторых, эвдемонистическая концепция не является в полном смысле моралью, так как находится вне категорий добра и зла. Эгоистический образ жизни сам по себе добр и не зол, он не благороден и не порочен, он просто избавляет от некоторых страданий, в то время как сострадание Шопенгауэр ассоциирует с добрыми поступками и великодушием. Но эгоистическая этика также играет важную роль в философской системе Шопенгауэра. Так, обращаясь к его политико-правовому учению, мы обнаруживаем, что оно выстроено на эгоистических принципах. «И вот это средство, с легкостью найденное эгоизмом, который благодаря разуму действует методически и покидает свою одностороннюю точку зрения, — это средство, постепенно усовершенствованное, и есть государственный договор, или закон» [1, С. 293].

Итак, «Афоризмы...» являются развитием этики Шопенгауэра, сочинением, в котором философ раскрывает новую сторону своего учения. Эвдемонистическая этика, представленная в «Афоризмах...», и мораль сострадания дополняют друг друга.

Литература

1. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Собрание сочинений. В 6-и томах. Т. 1. — М.: ТеРРА — Книжный клуб, Республика, 1999. — 496 с.
2. Шопенгауэр А. Две основные проблемы этики // Собрание сочинений. В 6-и томах. Т. 3. — М.: ТеРРА — Книжный клуб, Республика, 2001. — С. 280-515.
3. Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости // Собрание сочинений. В 6-и томах. Т. 4. — М.: ТеРРА — Книжный клуб, Республика, 2001. — С. 230-375.

Е.Н. Сорокина

Идея удовольствия в этике Спинозы

Благо не является критерием, по которому мы судим наши действия, отнюдь, хорошо то, что помогает нам достичь удовольствия. “Этика Спинозы является чем-то возмутительным, она представляет собой не мораль должного, но этику удовольствия”, как отмечает Паскаль Северак в своей работе, которая называется, «*Une ethique de la joie*», этика удовольствия. Этика наслаждения, этика удовольствия, в котором именно удовольствие выступает в качестве принципа, в качестве ее начала — таким представляется ему учение об аффектах Б.Спинозы. Действительно, поскольку “каждый судит о том, что хорошо и что дурно, что лучше и что хуже, сообразно со своим аффектом”¹, а аффекта существует всего три, а именно: удовольствие, неудовольствие и стремление, то вполне справедливо положить удовольствие в качестве принципа, ибо удовольствие движет к наибольшему совершенству. Но такая позиция является, на первый взгляд, скорее аморальной, так как согласно ей, убийца, испытывавший удовольствие во время совершения преступления совершил хороший поступок, в то время как печальный человек, “*un homme attriste*”², рискующий жизнью для того, чтобы защитить свою страну должен считаться “плохим”, постольку, по-

¹ Спиноза Б. Этика, доказанная в геометрическом порядке / Собр. Соч. в 2т. Т 1. М.-СПб., 2006. С. 364.

² Severac P. *Une ethique de la joie*. P. 51.

сколькx печаль, т.е. неудовольствие, овладело его сердцем. Да и как оно могло не овладеть, раз каждое существо, по Спинозе, стремится к самосохранению, стремление это является естественным, противоположное же ему, вступая в противоречие с собственно природой человека, не может не привести к неудовольствию. Действительно, если критериями добра и зла выступают удовольствие и неудовольствие, то именно таким представляется общее положение дел. Но насколько оно справедливо? И более того, почему Спиноза принимает в качестве критерия добра и зла чувства удовольствия и неудовольствия? Паскаль Северак дает следующий ответ: “В основном потому, что мораль не должна идти наперекор самой жизни, именно поэтому она есть прежде всего этика удовольствия, а не мораль должного”¹.

Впервые мы встречаемся с понятием “удовольствия” в схолии к теореме 11, данное местоположение, а именно местоположение понятия в глубине третьей книги чрезвычайно важно, действительно, понятие удовольствия не фигурирует в определениях или постулатах, т.е. оно не является изначальным и первоначальным для этики Спинозы, отнюдь, оно вводится постепенно.

Итак, Спиноза свидетельствует, что удовольствие есть аффект, иными словами, состояние тела, которое имеет способность увеличиваться или уменьшаться: “Под аффектами я разумею состояния тела (*corporis affectiones*), которые увеличивают или уменьшают способность самого тела к действию, благоприятствуют ей или ограничивают ее, а вместе с тем и идеи этих состояний. Если, таким образом, мы можем быть адекватной причиной какого-либо из этих состояний, то под аффектом я разумею состояние активное, в противном случае — пассивное”². В данном определении нам дается альтернатива: удовольствие, будучи аффектом, может быть активным и пассивным. Интересно, что Спиноза дает определение понятия аффекта при помощи критерия изменчивости — уменьшения и увеличения — таким образом, удовольствие изначальное содержит в себе способность к колебанию, оно есть нечто нестабиль-

¹ Severac P. Une éthique de la joie. P. 51.

² Спиноза Б. Этика, доказанная в геометрическом порядке. С. 418.

ное, нечто изменяющееся, т.е. удовольствие есть не столько состояние, сколько процесс перехода. Действительно, “pleasure is a process”¹.

Далее Спиноза различает аффект, который представляет собой действие на тело, от идеи аффекта, которая действует непосредственно на душу, а не на тело. Таким образом, уже в самой начале третьей части, которая посвящена аффектам, прежде чем мы успели непосредственно обратиться к определениям удовольствия, мы уже обладаем некоторым знанием о его сущности: во-первых, удовольствие может быть как активным, так и пассивным, во-вторых, удовольствие есть процесс, причем процесс уменьшения или увеличения способности тела или души, что, следовательно, полагает и, в-третьих, то, что удовольствие может относиться к телу и/или к душе.

Итак, теорема одиннадцатая третьей книги представляет нам удовольствие как принципиальный момент, собственно, мышления: “Идея всего того, что увеличивает или уменьшает способность нашего тела к действию, благоприятствует ей или ограничивает ее, — увеличивает или уменьшает способность нашей души к мышлению, благоприятствует ей или ограничивает ее”². Далее нам дается иное определение: “Под удовольствием (*laetitia*), следовательно, я буду разумеать в дальнейшем такое пассивное состояние, через которое душа переходит к большему совершенству”. Итак, первое приближение к пониманию природы удовольствия: удовольствие само по себе далеко от того, чтобы быть стабильным состоянием, но является переходом, процессом изменения. Однако, возникает проблема. Действительно, согласно Спинозе, аффект может быть, во-первых, состоянием тела, во-вторых, идеей души, но присутствует и третье положение, согласно которому, аффект может одновременно относиться и к душе, и к телу. Далее, удовольствие являлось только движением души — она являлась идеей и побудительной силой мышления. Как будто бы, не допускается такое положение, при котором удовольствие принадлежит и телу, и душе одновременно, хотя и говорится, что душа, испытывающая

¹ *Bennet J.F.* A study of Spinoza's ethics. Indiana, 1984. P. 256.

² *Спиноза Б.* Этика, доказанная в геометрическом порядке. С. 429.

удовольствие, пассивна. Но как душа, рассматривающая самое себя, может быть пассивна? Здесь вступает в игру точность Спинозы, которая не может не впечатлять своей последовательностью: тело является “объектом души”¹, душа же не только воспринимает состояния тела, но и идеи этих состояний, таким образом, она “познает самое себя лишь постольку, поскольку она воспринимает идеи состояния тел”², душа постольку претерпевает изменения, включается в переходы от удовольствия к неудовольствию, поскольку изменения происходят с телом, которые соответствуют идеям души о данных изменениях. Таким образом, все, что имеется в душе, ранее с необходимостью должно присутствовать в теле, но далеко не все состояния тела могут быть представлены в качестве идеи в душе. Например, лунатизм служит иллюстрацией, которую приводит Спиноза, того, что тело вполне может быть само по себе, и что душа может даже не представлять то, что тело делает³. Как только мы заводим речь об аффектах, мы ментально начинаем говорить о человеке, более того, о человеке, который имеет две составляющие: и душу, и тело, т.е. он одновременно является модусом и мыслящего, и протяженного атрибута субстанции. Более того, поскольку данные атрибуты, являясь атрибутами единого, все же не допускают смешение, ибо разделение их является строгим: “Ни тело не может определять душу к мышлению, ни душа не может определять тело ни к движению, ни к покою, ни к чему-либо другому”⁴. При этом, поскольку тело есть объект для души, как говорилось ранее, то душа может иметь идеи о состоянии тела, даже не столько идеи, сколько смутные и неотчетливые представления, а т.к. представления являются смутными, то душа является неактивной, т.е. она испытывает неудовольствие даже в том случае, если само тело испытывает удовольствие и если идеи эти относятся к состоянию удовольствия тела. Действительно, само по себе тело не побуждает душу к мышлению, но поскольку душа представляет именно тело, в каком-то смысле она им определяется, т.е. она мыслит,

¹ Спиноза Б. Этика, доказанная в геометрическом порядке. С. 386.

² Там же.

³ Там же. С. 421.

⁴ Там же. С. 420.

представляет именно его, будучи пассивной. Таким образом, возникает вопрос, как возможны адекватные идеи, что равнозначно следующему вопросу: каким образом душа переходит в состояние активности? Это чрезвычайно важно, ведь только состояние активности лишено страдательного элемента и только поиск чистого удовольствия отвечает целям этики Спинозы, ведь, как отмечает Жан-Мари Вайсс: “Предлагаемый проект практической этики, который должен показать, как можно перейти от эмоционального рабства к свободе разума, неотделим от теории, объясняющей, как перейти от неудовольствия к удовольствию и от пассивности к активности”¹. Итак, мы должны найти такую ситуацию, в которой удовольствие не является только лишь пассивным.

Душа активна постольку, поскольку она созерцает самое себя безотносительно к телу. Действительно, в таком случае она не будет никак определяться телом, причем то, в каком смысле определяться было указано выше, но замкнутая на собственных аффектах, выступая причиной аффектов сама по себе, т.е. причиной собственных состояний, она и может созерцать самое себя максимально исчерпывающим образом. То, что это так, подтверждает следующая цитата: “Но я намерен говорить только о человеческой душе”². Речь, соответственно, пойдет только о человеческой душе, о ее положительных состояниях, при этом нас не должен смущать следующий пассаж: “душа через идеи о состояниях тела необходимо сознает самое себя”³, так как идеи о состояниях тела принадлежат только и исключительно душе, они являются идеями о теле постольку, поскольку отражают состояния тела, являются ему подобными. А подобными они являются потому, что порядок протяженного атрибута подобен порядку мыслящего атрибута, как и порядок телесный подобен порядку душевному. Таким образом, когда мы говорим об идеях души исходя из самой души, мы с необходимостью говорим только об идеях души, т.е. в данном случае душа

¹ Vaysse J.-M. Joie, mort, angoisse, in Spinoza et les affects/ Groupe de recherches spinozistes, travaux et documents, № 7, Presse Sorbonne, 1998. P. 9.

² Спиноза Б. Этика, доказанная в геометрическом порядке. С. 424.

³ Там же. С. 429.

будет рассматриваться из себя самой, она будет причиной самой себя и именно поэтому будет активна.

“Между всеми аффектами, относящимися к душе, поскольку она активна, нет никаких, кроме относящихся к удовольствию и желанию”¹. Итак, удовольствие является тем, что испытывает душа, когда она активна, но что такое удовольствие в данном случае: “Удовольствие есть переход человека от меньшего совершенства к большему”². Об удовольствии как переходе говорилось ранее, но здесь нас интересует контекст: удовольствие есть то, что увеличивает способность нашей души, но постольку, поскольку в данном случае мы обретаемся в рамках самой души и относительно ее самой. Более того, как только мы начинаем говорить о ее активности, мы одновременно говорим и об условии, при котором наша душа активна, а именно, она с необходимостью должна осознаваться свои аффекты и созерцать самое себя — она должна себя познавать. Большее совершенство есть не только успешная реализация способности, но “совершенство и несовершенство в действительности составляют только модусы мышления, именно понятия, обыкновенно образуемые нами путем сравнения друг с другом индивидуумов одного и того же вида или рода”³, что значит, что “под реальностью и совершенством я разумею одно и то же”⁴. Таким образом, удовольствие есть процесс, более того, процесс раскрытия понятия, процесс познания, процесс перехода от менее адекватного знания к более адекватному, от менее реального к более реальному, и это справедливо постольку, поскольку совершенство и несовершенство есть понятия. Таким образом, удовольствие есть процесс познания души самой себя. Если только данное определение является адекватным, его можно считать также и наиболее исчерпывающим, так как, во-первых, оно передает динамическую сущность удовольствия, во-вторых, оно показывает сопряженность удовольствия с познанием, в-третьих, оно показывает, что удовольствие рождается тогда, когда объектом души выступает сама душа, разумеется, постольку

¹ Спиноза Б. Этика, доказанная в геометрическом порядке. С. 471.

² Там же. С. 474.

³ Там же. С. 490.

⁴ Там же.

ку, поскольку она пребывает в некоторых изменчивых состояниях.

Интересно, что у Спинозы есть двойное понимание добра и зла. Во-первых, добро и зло есть то, что определяется в категориях полезности, во-вторых, это то, что является модусом мышления, понятием¹. В данном случае вновь с яркостью проявляется двойственность души: во-первых, душа есть некоторый субъект деятельности, именно действуя, причем действие понимается в обычном смысле слова, т.е. совершая выбор, поступок и т.д., она должна определяться критерием полезности. Так, она должна стремиться к самосохранению собственного существования. Таким образом, удовольствие от самосохранения будет достигаться вследствие движения согласно практической полезности. Но, во-вторых, душа есть познавательный субъект, при этом не стоит забывать, что именно познавая, она получает наибольшее удовольствие, т.к. удовольствие от познания есть наивысшее, можно сказать чистое удовольствие, при этом не может не вспомниться, что еще у Аристотеля, созерцание и познание есть высшая форма деятельности. Таким образом, именно будучи познавательным субъектом, душа является действительно активна. Удовольствие возникает от ясного и отчетливого самопознания, но наибольшее удовольствие возникает от познания наиболее адекватной причины, каковой является Бог, из чего ясно, что наибольшее удовольствие заключается в любви к Богу — *Amor Dei intellectualis*. Собственно, это и есть предельный принцип предельного удовольствия: критерием его выступает Бог, насколько он в принципе может выступать в качестве критерия.

Но прежде чем подвести итог, рассмотрим последнюю цитату: “Пока мы не волнуемся аффектами, противными нашей природе, до тех пор мы сохраняем способность приводить состояния тела в порядок и связь сообразно с порядком разума (*intellectus*)”². Для нас важно окончание: приводить сообразно с порядком разума, не с порядком души, но именно разума. Из этого следует, что душа все же каким-то образом может влиять на аффекты нашего

¹ Спиноза Б. Этика, доказанная в геометрическом порядке. С. 492.

² Там же. С. 570.

тела, впрочем, не на сами аффекты, но на их связь — она может, согласно нашим отчетливым идеям, выстраивать связь между аффектами, и это задача разума. Действительно, разум, будучи принципом субъекта как такового, является тем началом, в котором может быть каким-то образом объединены и чувственность, тело, и рассудок, мышление в понятиях, в идеях, и будучи высшим принципом связи, он и является тем началом, которое все упорядочивает и которое, собственно, обеспечивает самотождественность субъекта. В данном случае, в случае Спинозы, для нас это важно. Ранее мы упоминали о том, что субъект Спинозы некоторым образом раздваивается на субъекта действия и субъекта познания, который, впрочем, также является субъектом действия, если только мы допускаем, что познание есть высшая форма деятельности. Таким образом, благодаря порядку разума, субъект, собственно, сходится воедино, т.к. именно при помощи этого порядка, возможно выстраивания связи — между аффектами тела, аффектами души. И именно разум и осуществляет познание и только в его случае мы может сказать, что удовольствие стало “его делом”. Для нас это чрезвычайно важно, ибо до этого мы говорили о трех типах удовольствия: удовольствие тела, души и тела, и собственно души. Но принципиальным является то, что это есть не три *типа* удовольствия, но три смысла удовольствия, которое, в себе самом, является чем-то единым. Вопрос заключается лишь в том, рассматриваем ли мы удовольствие как восхождение, или этот путь к удовольствию, через осмысление и познание, уже совершен?

Итак, этика Спинозы действительно является этикой удовольствия, т.к. удовольствие есть основной принцип как формирования аффектов, так и, что более принципиально, формирование идеи об аффектах, познание их. Не стоит забывать, что данная этика есть этика метафизическая, поэтому удовольствие также должно рассматриваться метафизическим образом: удовольствие есть процесс и следствие рефлексии души.

Этика повседневной жизни в «Опытах» Мишеля Монтеня

Наверное, наиболее яркий принцип, которому подчинены «Опыты», это движение, в котором одинаково нестабильны и мир, и человек, необходимым образом меняет этические основания, которые не могут рассматриваться как нечто универсальное и не имеющее отношение к этому движению. При подобном рассмотрении существует опасность подумать, что этика Монтеня будет сродни либертинизму, поскольку невозможность применения этических принципов может вести к отказу от этических принципов как религиозного, так и философского толка, но мы увидим, что принцип *diversité*, тем не менее, не приведет к отказу от возможности построения этической системы. Тем не менее, необходимость построения этой системы *in concreto* приводит Монтеня к тому, чтобы искать этические основания для повседневной жизни не в стоических или истинно христианских принципах, но в том, что конституирует повседневную жизнь как таковую и что вместе с тем будет определенным образом сказываться и на всей этической сущности человека, а именно на привычке. Именно такое видение мира приводит Монтеня к необходимости построения этики повседневной жизни, которая будет не универсально истинной¹, но будет представлять собой этический опыт *in concreto*.

Этический опыт необходимым образом отсылает нас к той проблеме, которая, как кажется, не должна быть рассматриваема в контексте этики повседневной жизни, а именно к проблеме «Я». Ренессансный кризис самотождественности², который определенным образом проявляется и у Монтеня, является тесно связанным с явлениями такого рода, как «Государь» Макиавелли, в котором практически полностью исчезает нормативная этическая система, что не может устраивать Монтеня, который является

¹ Относительно критики универсалий и номиналистской позиции Монтеня см. *Compagnon A. Nous Michel de Montaigne. Paris, 1980.*

² *Баткин Л.М. Европейский человек наедине с собой. М., 2000.*

современником религиозных войн во Франции. Таким образом, мы можем видеть, что этическая проблематика будет тесно связана с этой проблемой поиска самооткровенности, причиной чего будет также являться тот факт, что актуализация «Я» как «Я» во многом будет зависеть от этического опыта. Мы можем видеть, что этический опыт в своем практическом аспекте будет одним из оснований формы «Я», которая будет концептуализирована в достаточно интересном ключе. «Я» будет всегда дано через явление¹, через этическую практику, которая будет представлена через следование обычаю.

Сущность следования обычаю

Для Монтеня является очевидным тот факт, что мы не можем обойтись без привычек потому, что они делают нас теми, кто мы есть, и именно благодаря этим привычкам мы стали теми, кем стали. «Мы христиане в силу тех же причин, по каким мы являемся перигорцами или немцами»². Как нам представляется, тот факт, что Монтень практически ставит знак равенства между статусом перигорца и христианина, на самом деле, не означает того, что Монтень пытается превратить веру в пустой звук, обратить ее в шутку. Монтень скорее пытается показать, что мы находимся во власти привычных верований ровно настолько, насколько эти самые верования зависят от нас, то есть даже скрупулезное следование подобным верованиям все равно будет отсылать нас к нам самим и будет в любом случае представлять собой своеобразный этический опыт себя. Таким образом, Монтень показывает, что наша вера, на самом деле вряд ли возможна в том смысле, в каком ее требуют. То есть, тот факт, что мы верим и исполняем религиозные предписания, свидетельствует о том, что человек *in concreto*, не обладающий добродетелями христианского святого или стоического мудреца, руководствуется привычкой, которая является той практикой, которая возможна в обыденной жизни и которая от этого не становится менее ценной. Можно ли рассматривать подобную «комедию» как нечто истинное и может ли следование це-

¹ Faye E. Philosophie et perfection de l'homme, de la Renaissance à Descartes. Paris, 1998.

² Монтень М. Опыты // Сочинения в 2 т. Т. 1. С. 386.

ремониям и привычке быть базисом для этической системы? Монтень пишет, что «la principale grandeur de Rome est en apparence de dévotion»¹, причем оказывается, что подобная видимость не будет являться иллюзией, но, наоборот, сущностью явления. То, что может казаться искажением сущности, на самом деле, и заключает в себе эту сущность, которая была бы без своей явленности, то есть без церемонии, исключительно иллюзорной и не имеющей никакого смысла. Именно здесь мы встречаемся с основной характеристикой этической системы Монтеня — этический опыт повседневной жизни возможен ровно в том смысле, в каком актеры играют свою роль. Любой принцип, который для стойков или отцов церкви обладал сущностной непосредственностью, в мире Монтеня будет представлять собой маску. В некоторых эссе, например, в «О воспитании детей»², Монтень говорит о необходимости избавиться от румян, от масок, но мы видим, что этические принципы, рассмотренные в контексте этики повседневной жизни будут представлять собой по своей сущности маски, что в действительности ничуть не умаляет ценности этих принципов, правил, которыми Монтень руководствуется.

Монтень и либертинизм

Жизнь означает действие, а действие, в свою очередь, осуществляется таким образом, как представляется предпочтительным в соответствии с обычаем, таким образом, который имеет ценность сам по себе и не является средством для достижения какой-либо цели. Здесь мы впервые встречаемся с *art de vivre* (искусством жить), которое замечательно разбирает Марсель Конш.³ В связи с вышесказанным можно утверждать, что существует такая форма христианской жизни, которая состоит в «обожествленном», скрупулезном следовании обычаю; религиозные обряды сами по себе и формируют христианина, такого, как он являет себя в повседневной жизни.

¹ *Montaigne M.* Journal de Voyage en Italie par la Suisse et l'Allemagne. Paris, 1962. P. 1226. — Все величие Рима заключено в видимости благочестия.

² *Монтень М.* Опыты // Сочинения в 2 т. Т. 1. С. 142.

³ *Conche M.* Montaigne ou la conscience heureuse. Paris, 2002.

Можно сказать, что обычный человек верит по пред-рассудку. Хотя это и противоречит представлению об истинном христианине, большинство людей, как бы то ни было, верит именно так.

Таким образом, можно утверждать, что у Монтеня нет ничего от либертинизма: он не ищет истинной веры, в том виде, в котором она есть у истинных христиан, но в то же время хочет, чтобы религиозные обряды сопровождались соответствующим настроением души. Он не причисляет себя ни к истинным христианам, потому что он не ищет для себя веры не по пред-рассудку, ни к последователям либертинизма, так как он принимает тот вид веры, которая исходит от религиозных обрядов в том виде, как они представлены в обычной жизни людей, которые рождены христианами в той же мере, что перигорцами или гасконцами. На наш взгляд, он принимает это потому, что жизнь не направлена к какой-либо цели или смыслу, трансцендентному самой жизни. Жизнь обладает целью в самой себе, в той деятельности, которая в нее включена.

Обычаи придают каждому дню его форму, не обосновывая ее на конечной цели всей повседневной деятельности, часто тривиальной, которая день ото дня заполняет нашу жизнь. Таким образом, моральные и религиозные, а также социальные обряды не надо рассматривать в телеологическом смысле; эти обряды отсылают нас только к структурированию той деятельности, к которой они относятся. Обычаи имеют ценность сами по себе, а не в рамках добродетели в общественном или религиозном смысле и не в том символическом смысле, который возвращает нас к целенаправленности жизни, от которой Монтень во многом отказывается в своей этике.

На вопрос о том, каким образом мы можем примирить уважение к обычаям, унаследованных от христианской морали, и применения этических правил, которое зачастую заканчивается полным противоречием, следует ответить, что, во-первых, в позиции Монтеня нет ничего непоследовательного, но есть скорее некоторая двусмысленность, основанная на той роли, которую Монтень приписывает привычке, а именно роли, заключающейся в установлении всей нашей повседневной жизни. Этика повседневной

жизни, на самом деле, отсылает нас к тому порядку, которого необходимо придерживаться (то, что соответствует порядку в религиозном смысле), к нормативному порядку. Однако, этот порядок относителен, он может пониматься только через мир, который постоянно находится в движении (*la branloire réenne*). Таким образом, сам этот порядок должен основываться на этом движении «*matériel et corporel*» (реальном, телесном), «*inégal, irrégulier et multi-forme*» (неровном, непостоянном и многообразном), который и есть жизнь.

На самом деле, обычаи, привычки являются произвольными только по отношению к некоей универсальной норме, наличие которой ставится Монтенем под вопрос. По отношению к самим себе они являются только лишь случайными. «Действительно, правило, которое наш разум рекомендует нам, как наиболее в этом отношении надежное и правдоподобное, состоит в том, что каждый должен повиноваться законам своей страны; таково было воззрение Сократа, внушенное ему, по его словам, свыше. Но что это значит, как не то, что мы должны руководствоваться случайным правилом?»¹. Именно поэтому подчиняться обычаям и следовать привычкам не означает приспособляться к какому-либо порядку и подписываться под этими ценностями, что означало бы конформизм, но принимать то, что могло бы быть иным, если бы волею судеб мы были бы рождены не перигорцами и христианами, а кем-то другим. Действительно, подобное подчинение, обусловленность действия привычкой является тем, что придает форму жизни, является тем, без чего мы бы не смогли действовать.

Оценка обычая как «*brides à veaux*» (узды для олухов) в *Quatrains du déiste*² («Катрены деиста»), которая необходима для простого народа в представлении Шаррона, в этических представлениях либертинизма приводит к тому, что следование обычаю не может иметь никакой этической ценности для мудрого человека³. То есть, следование обычаю может иметь ценность только для народа, в то вре-

¹ Монтень М. Опыты // Соч. в 2 тт. Т. 1. М., 1981. С. 511.

² Charron P. *Quatrains du déiste*. Paris, 1622. — Интернет портал Gallica.

³ Charles-Daubert F. *Les libertins érudits en France au XVII siècle*. Paris, 1998. P. 5.

мя как с точки зрения Монтеня, обычаи и являются тем, что является залогом оформленности мира, пусть даже зачастую и через противоречие множества форм. В этом отношении не имеет смысла хотеть освободить человеческую жизнь от обычаев, которые, как кажется, его связывают, под тем предлогом, что они являются произвольными, а также не имеет смысла думать, что они представляют ценность только для глупого большинства.

Во-вторых, порядок обычаев не является тем универсальным порядком, который бы входил в противоречие с принципом *diversité*, но, наоборот, он вписан в него, и является условием возможности подвижности нашей способности суждения, что изменяет то, как мы относимся к ортодоксальной морали. Действительно, если мы рассматриваем человеческую жизнь обращенной на саму себя, то оказывается, что то, что является условием любой изменчивости, улучшения человеческой природы и самой свободы, это привычка. Следование обычаям, привычке имеет свои результатом появление возможности изменение дискурса, переход от одной форме к другой, постепенно освобождаясь, в результате чего и появляется та форма «Я», которая не была возможной при простом следовании стоическим идеалам или догматическим нормам. Именно через *diversité* и свойственную этому принципу гибкость мы учимся не быть зависимыми в своем суждении и, следовательно, и в истинном этическом опыте. Мы видим, что тот факт, что следование одному пути не может привести к истинному *in concreto*, является основанием для выдвижения обычаев, которые заключают в себе принцип *diversité*, на место того, что может быть тем, что приведет нас к истинным этическим положениям. «Наиважнейшая из наших способностей — это умение приспособливаться к самым различным обычаям. Неуклонно придерживаться по собственной воле или в силу необходимости одного и того же образа жизни — означает существовать, но не жить. Лучшие души — те, в которых больше гибкости и разнообразия»¹. Кроме того, обычай является тем, без чего мы бы не могли бы научиться быть свободными. «Именно привычка сообщает нашей жизни ту форму, какая ей заблаго-

¹ Там же. С. 32.

рассудится. Здесь она всемогуща: это волшебный напиток Цирцеи, придающий существу нашему любой облик. <...> Все зависит от привычки. Она может не только отлить нас в любую форму (но мудрецы говорят, что нам все же следует выбирать лучшую, и привычка облегчит нам это дело), но даже приучить к любым переменам, что является благороднейшей и полезнейшей из наук. Лучшее из моих природных свойств — гибкость и податливость: я обладаю некоторыми склонностями, более для меня подходящими, привычными и приятными, чем другие, но без особых усилий могу отказаться от них и с легкостью перейти к навыкам совершенно противоположным»¹.

Истинный этический опыт

Монтень говорит о том, что истинный этический опыт будет разворачиваться, начиная с обычаев, с помощью приспособления их под себя и интериоризации внешних норм. Истинность этического опыта будет появляться в движении, которое разворачивается через отдаление от этих самых норм, что, в конце концов, позволяет от них полностью освободиться или, по крайней мере, изменить способ следования им, что уже является способом их присвоения себе. Именно в таком этическом опыте появляется свобода, причем через последовательное принятие обычаев и отдаление от них, а не так, как в либертинизме, через отрицание социальных норм. В то время как в этике либертинизма субъект, изначально свободный, создает свою свободу в процессе рационального согласия с универсальными нормами против общественных норм, признаваемых произвольными, в этике Монтеня подчинение и привязанность к законам и обычаям — это условие формирования независимого субъекта, чья свобода — это продукт создания самого себя на основе социальных норм. Создание «Я» через этический опыт и заключается не в формировании новых, более совершенных норм, но в самом способе приспособления к существующим нормам, в создании новых форм следования им.

Таким образом, следование обычаям является этическим опытом в том смысле, что только при разворачива-

¹ Там же. С. 280.

нии движения от обычаев, которые могут показаться косными и бессмысленными, к отдалению от них, мы и приходим к тому, что осознаем эти правила, обычаи, привычки как формирующие нашу жизнь. Именно это диалектическое движение и является настоящим искусством жизни (*art de vivre*), которое способствует единственно возможному улучшению человеческой природы, а не «раздутости Я» в осознании своей исключительной мудрости, базирующейся исключительно на гордыне человеческого разума, которую Монтень неоднократно отмечает.

Следствием всего вышесказанного является тот факт, что этика Монтеня не строится согласно принципам либертинизма и что основным положением той этики повседневной жизни, которую он предлагает, является утверждение обычая, который является своеобразной маской, единственной возможностью актуализации «Я» в этической сфере.

Этика Монтеня в первую очередь направлена на то, что «не превышает человеческих способностей»¹. Этика повседневной жизни, рассмотренная нами в диалектике видимости и искренности, своего и чужого, отсылает нас к необходимости следования обычаям, привычке, но и необходимости их рассмотрения со стороны, что и позволяет сделать их своими и стать по-настоящему свободными. Этический опыт никогда не будет основан на универсальных правилах, но на практике *in concreto*, возможной только через следование обычаю, но заканчивающейся в становлении свободного «Я».

Е.С. Стрижова

Дар смерти как исток этического у Кьеркегора и Деррида

В своем докладе я хотела бы, опираясь на концепции Кьеркегора и Жака Деррида показать взаимосвязь этического и христианской субъективности, которая, будучи озабочена проблемой этического выбора, ответственности,

¹ Монтень М. Опыты // Соч. в 2т. Т.1. С. 474.

долга перед другими и т.д. оказывается в неведении о своей *mysterium tremendum* — бездне, что разверзлась между человеком и миром. Речь пойдет о взаимосвязи понятий ответственности, веры, «дара смерти» что существует прежде всякого сказанного *myself*.

Секрет и событие христианства — меланхолическая инкорпорация тайны, некое недосказанного таинственного события или места, которое при рождении *myself*, которое говорит христианство, репрессируется, субординируется, но все равно остается основанием субъективности. Но это иллюзия, что мы всегда начинаем с себя, говорящих и действующих. Сокрытым остается нечто невозможное, сакральное, что не может артикулироваться в дискурсе. Экзистенциалисты близко подходят к этой бездне, над которой протраивается субъективность, когда начинают говорить об экзистенциальных состояниях. Одними из таких являются страх и трепет.

«*A secret always make you tremble*» — пишет Деррида. Мы дрожим перед непредсказуемым, не-жизненным. С одной стороны — это страх перед смертью, предвосхищение того, что некое неведомое для субъекта событие может произойти; с другой стороны — сигнал симптома, то есть того, что уже имело место. Почва уходит из под ног субъекта, поскольку он сталкивается с двойной формой секретности: от незнания объекта страха, который невозможно поставить перед собой как страшный, он превосходит всякое субъективное видение и знание, с другой — собственной дрожи. лат. *Tremendus, tremendum-*, отсюда: *mysterium tremendum*.

Так и в христианстве: оказывается отвергнуто воспоминание о некоем месте, травматичном событии, которое будет постоянно воспроизводиться и отыгрываться субъектом. Бог — фигура, вызывающая этот *mysterium tremendum*, дающий эту смерть, что заставляет нас дрожать. Это забытое место и рана христианства — нож, занесенный Авраамом над сыном для того, чтобы выполнить абсолютный долг перед Богом.

В «Страхе и трепете» Кьеркегор отсылает нас к теологическому, ветхозаветному событию, что стоит у истоков христианства, в месте, где смыкаются иудаизм и христи-

анство: притча о «рыцаре веры» Аврааме и его осуществление «невозможной» жертвы Богу. Само движение веры по Кьеркегору — это движение сакрального — где жертва и секретность есть одно. Авраам вступает в пространство этого потаенного и неведомого, которому послушен в своем безумии и демонической одержимости. Он действует, не ведая умысел Бога, выполняя его требование принести в жертву единственное, что у него есть — сына. Весь сюжет «Страха и трепета» вращается вокруг этой притчи, Кьеркегор повторяет ее, следует за Авраамом на гору Мория, вновь и вновь отыгрывая это событие в своем письме.

Деррида и Кьеркегор отсылают к Ап. Павлу, послание к Филиппийцам (2: 12): *«итак, возлюбленные мои как вы всегда были послушны не только в присутствии моем, но гораздо более в моем отсутствии, со страхом и трепетом совершайте свое спасение»*. Работа на спасение через знание о том что есть Бог который решает, но не имеет выдает причин, не делится своими планами по нашему поводу, удерживая в страхе и трепете. Мы свободны и одиноки в своем этическом труде, но находимся будто бы под взглядом некоего отсутствующего и невидимого, заставляющего нас исполнять «ты должен». В христианстве ученики должны работать на свое спасение в настоящем, но в отсутствие господина-господина, без видения и знания, без слышания закона и причин этого закона. Бог делает себя отсутствующим, не давая причин, не давая никакого присутствия, и в этом его сакральность и божественность, полная инаковость (Если другой должен делиться с нами своими доводами, объяснять нам что-то и все время с нами говорить, открываясь без всякой тайны, то тогда он уже не другой, а тот же, что и я). Это есть опыт иудейской тайны, спрятанного, автономного и загадочного Бога, который требует, не разъясняя причин — требует наиболее жестокую и невозможную жертву.

Кьеркегор показывает абсурдность христианского, да по сути и этического движения, доведенного до конца. Этическое, в котором субъект сталкивается с долгом и ответственностью перед всеобщим, которое требует от героя отчета о своих поступка. Всеобщее — это то, что связыва-

ет нас единичных с семьей, общностью, нацией и т. д. Для этического важна речь героя — отчет, включенность в пространство языка и дискурса. В религиозной стадии мы имеем дело с молчанием: вынужденность ускользания от всеобщего и языка, чтобы сохранить единичное в секрете. По Деррида — этическое есть пространство языка, который работает по всеобщим законам. Единичное должно как-то выразиться и стать означимым в языке, то есть уже утратить свою единичность через раскрытие в речи. Пространство языка накладывает определенную ответственность, с другой стороны, он снимает важный момент единичности и индивидуальности, в которой только и возможно ее принятие и решение. Само решение должно оставаться индивидуальным, секретным и сохраняться в молчании. Как только кто-то говорит, как только субъект входит в пространство языка, он теряет единичность, поэтому теряет возможность решать и даже право решать. Говорение избавляет нас, поскольку переводит в регистр всеобщего. Апория ответственности: человек всегда рискует не присоединиться к понятию ответственности в самом процессе формирования ее. Отсюда, сложно говорить о «всеобщем понятии ответственности». Ответственность требует, с одной стороны — «всеобщий» ответ о себе перед «всеобщим», и с учетом этого «всеобщего». С другой стороны, есть уникальность, единичность, незаменимость, неповторимость, молчание и тайна. Тот же самый парадокс разрывает и понятие решения. Мгновение выбора — это безумие, когда два «ты должен» сталкиваются и индивид претерпевает этот парадокс

Но парадокс Авраама еще больше: для того чтобы сохранить секрет и выполнить свой долг перед Богом он умирает для этического. Есть только единичный Авраам перед единичным и секретным богом, которому говорит «вот он я».и входит в измерение дара смерти, что ставит выше человеческой ответственности, выше всеобщего понятия долга есть ответ на абсолютный долг. Жестокость христианства:

«Если кто не приходит ко мне и не возненавидит отца своего и матери, и жены и детей, и братьев и сестер, а притом и самой жизни своей, тот не может

быть моим учеником»(Луки14: 26) Авраам любит своего сына абсолютно и тем не менее должен убивать, награждая смертью из любви. Я должен ненавидеть и предавать своих — вот что значит дарить смерть посредством жертвы, не потому что я их ненавижу — это было бы безумием, а потому что я люблю их. Жертва Исаака — ужасающий секрет *mysterium tremendum*. Абсолютный долг, движение «рыцаря веры» есть и величайшее зверство. Христианство забывает эту жертву Исаака в своей основе. Вот об этом современный этик, моралист, «рыцарь добра» забывает сегодня

Мораль этой притчи — сама мораль, что вводит в игру «дар смерти». Другой как абсолютно другой (Бог) должен оставаться трансцендентным, потаенным, спрятанным ревгивым. до любви, требований и команд, которые он отдает и требует сохранять в секрете. Бог — это имя другого как другого, в его радикальной сингулярности. Именно перед ним я нахожусь все время и держу ответ за свои действия. Как только я в отношении с Другим — я уже в пространстве риска и жертвы. То, что меня с ним связывает — это жертва и дар смерти: я не могу ответить на просьбу, зов другого, без жертвования другому — другого, то есть третьего, других других. Так на место Другого (Бога) может попасть любой Другой, с кем я в ступаю в отношения долга и ответственности. Такова, например, логика любовного долга.

«Каждый другой есть другой другому». Итак, понятия ответственности, решения и долга осуждены на парадокс, скандал и апорию. Парадокс, скандал и апория сами есть ничто иное как жертва, открытие предельности мышления, его смерти и завершения. Как только я вступаю в отношения с другим — взгляд, просьба, любовь, приказ — я могу ответить ему только жертвуя этическим, то есть другими, с кем это этическое меня связывает. Я *приношу дар смерти* — я предаю, значит я постоянно поднимаю этот нож на горе Мориа над теми, кого люблю. «Гора Мориа-это наша обитель каждый день»- пишет Деррида.

В этом и есть секрет, что я должен хранить в секрете — что я предпочел одного другому, я всегда должен скрывать, потому что мне нечего об этом сказать.

Исполнять абсолютный долг — значит отвечать в том месте, где нет основания просить о чем-либо и получать, где нет места даже надежде, — вот здесь лежит и ответственность. Авраам действовал с ней, был готов приводить ее в действие каждое мгновение. Раз ты уже ввел ее в действие через «вот он я», то ты — абсолютно ответственен, ты имеешь мужество действовать как убийца перед лицом целого мира и своих любимых, перед лицом морали, политики и всеобщности, перед собственным ребенком. Авраам ответственен, он отвечает перед абсолютным Другим, с другой стороны — это и безответственно, поскольку это делается без всяких разумных оснований, не выносит этического суда других людей, никакого закона или трибунала.

Отношения с Другим — это отношения без отношений, поскольку Бог есть абсолютно трансцендентный, спрятанный, секретный, не дающий объяснения в обмен на эту двойную смерть, не разделяя ничего в этом ассиметричном союзе.

История эта показывает, что один не может быть ответственным в одно и то же время перед другим и перед другими, перед другими другими. Если бог — это фигура совершенно другого, иного: *tout autre est tout autre*. И тогда каждый из нас становится абсолютно другим в своей сингулярности. «Отношения без отношения» Авраама с Богом повторяются ежедневно в любом опыте Другого, соседа или любимого, которые недоступны для меня, секретны и трансцендентны. В момент каждого решения и отношения к каждому другому как Другому, каждый призывает нас вести себя подобно рыцарю веры. Это смещает утверждение Кьеркегора об абсолютности Бога — мы все Авраамы, Сары и Исааки. Но мы не Бог.

То, что мы сегодня разделяем с Авраамом — это не просто христианскую веру, христианского Бога, а сам ужас и трепет. Этот божественный террор и выводит нас близко к абсолютному секрету — секрет которым мы делимся без того, чтобы делиться — секрет между кем-то Авраамом как другим и другим — богом как другим, абсолютно другим.

Но ведь речь идет о смерти как даре. И Деррида и Кьеркегор противопоставляют ее спекуляции пасторов теологов, дискурсу о справедливости, делающих из Христианства экономическую спекуляцию, продажный проект обмена с богом дарами через веру. Но дар веры — это скандал и парадокс. Как только Авраам дает смерть, то есть умирает сам для мира и убивает наиболее дорогое — бог возвращает ему сына как абсолютный дар. То есть когда убедился что дар вне всякой экономии: надежды на обмен, вознаграждение и калькуляцию. Даже вне экономии языка: в молчании и отсутствии коммуникации между дарящим и принимающим: вне обмена словами, знаками, обещаниями, коммуникацией был бы аналогией обменом товарами, вещами, средствами собственности. Авраам отказывается от всего смысла и всей собственности — это то место, где ответственность абсолютного долга начинается. Полная смерть и утрата и этот невозможный и немислимый дар смерти ложится в основу любого этического проекта, говорящего нам об ответственности перед другим, принятия другого и исполнения

Таким образом, рассматривая дар смерти есть как невозможный дар мы можем видеть, вслед за Деррида, что есть то самое пустое, невозможное и секретное, что не должно быть замечено, что не может быть исполнено и вообще превосходит всякую мыслимую логику д. Он невидим, ни по отношению того, кто дарит, и ни по отношению к тому, кто дарит. Дар не должен быть даже признан обеими сторонами как дар, он не может быть отдарен, в том числе и осознанием собственного акта самопожертвования. Это полная смерть и утрата. Будучи неозначенным единичным, пустым сообщением, невозможным, дар смерти ложится в основу любого этического проекта, желающего словоблудия о принятии другого и заповеди не убий. Эта меланхолийная инкорпорация Христианства и запускает проект трагической субъективности, театральности жертвоприношения и экзальтированной попытки бесконечного «взятия на себя ответственности», которая никогда не может быть исполнена.

Этическая система конфуцианства в стратегии безопасного развития современных цивилизаций

Современная наука развивается и функционирует в своеобразную историческую эпоху. Ее общекультурный смысл определяется включенностью в решение проблемы выбора жизненных стратегий человечества, поиска им новых путей цивилизационного развития [Степин, 2000, 45]. Потребности данного поиска обусловлены необходимостью решения глобальных проблем современности. Их осмысление предполагает иную оценку развития западной (техногенной) цивилизации. Многие ее ценности, связанные с отношением к природе, человеку, пониманием деятельности, прежде казавшиеся основополагающим условием прогресса и улучшения качества жизни, в настоящее время подвергаются сомнению.

Принципиально иной подход характерен для восточной культурной традиции. Главным образом, это относится к представлениям о мире как о едином организме. Стремление к единству отражено в положении «одно во всем и все в одном», которое является фундаментальным принципом конфуцианства. Для восточных культур, в частности конфуцианской этической системы, характерно представление о мире как об огромном живом организме. Неделимый на природный и социальный, он воспринимался как единое целое, все части которого взаимосвязаны и оказывают влияние друг на друга. Данная космология исключала антитезу субъекта объекту и строилась на признании двуединой природы вещей в соответствии с моделью «инь — ян». Полярность бытия выражалась посредством двух первичных сил: «инь» — отрицательный полюс, символизирующий пассивное (женское) начало и «ян» — положительное, активное, созидательное (мужское) начало. Взаимосвязанные «инь» и «ян» неизменно взаимодействуют. Концепция «инь» и «ян» представляет собой основу понимания всеобщей взаимосвязанности явлений и их взаимного резонанса.

Древнекитайские представления о мире как целостном организме, в который включен индивид, о противоречиях между разнообразными частями этого организма, формировали отличный от западной техногенной парадигмы, идеал человеческой деятельности. Понимание человека как творца, реализующего преобразование объектов с целью подчинения их своей воле, характерное для западной цивилизации, не было свойственно древневосточным культурам. Люди, воспитанные в традициях этих культур, ставили перед собой аналогичную цель — научиться управлять законами природы, но достигали они этого совершенно иными путями. В китайских теориях противопоставление силы ненасильственному действию раскрывается в термине «у-вэй» (недеяние). Однако недеяние (у-вэй) вовсе не означало отсутствие какого-либо действия вообще, а предполагало такое действие, которое позволяет развиваться природе собственным путем.

Академик В.С. Степин пишет: «Показательно, что принцип «у-вэй», отвергающий способ действия, основанный на постоянном силовом вмешательстве в протекание природных процессов, в наше время довольно неожиданно начинает коррелировать с представлениями синергетики, включенными в современную научную картину мира, о возможных стратегиях управления сложными самоорганизующимися системами. Согласно этим представлениям, взаимодействие человека со сложными открытыми системами протекает таким образом, что само человеческое действие не является чем-то внешним, а как бы включается в систему, видоизменяя каждый раз поле ее возможных состояний. Отсюда в стратегии деятельности оказывается важным определить пороги вмешательства в протекающие процессы и обеспечить за счет минимизированного воздействия именно такие направления развития системы, которые позволяют избежать катастрофических последствий и обеспечивают достижение человеческих целей» [Степин, 2000, 57]. Принцип «у-вэй» направляет на подобные стратегии деятельность человека: необходимо ощутить естественные ритмы природного мира и функционировать в соответствии с ними, позволяя самой природе раскрывать свой внутренний потенциал и выбирать такое

развития процессов, которое согласуется с человеческими потребностями.

В связи с обсуждением идеалов человеческой деятельности необходимо выделить еще один крайне значимый аспект в древневосточных доктринах, который перекликается с актуальными поисками новых ценностей и стратегий человеческой деятельности. Речь идет о взаимосвязи морали и истины, достижение которой всегда являлось целью познания. Вопрос об их соотношении неизменно рассматривался в западной философии, но уже сам процесс постижения истины считался нравственным действием. В конфуцианских учениях формировалась более тонкая трактовка отношения истины и нравственности. Истинное знание, с точки зрения Конфуция, заключается не в исследовании объектов с целью овладения ими, а в достижении единого бытия с миром. Познать вещь можно только следуя «дао», рассматриваемого как естественный путь вещей и как этический путь, который должен пройти человек. «Дао» доступно для постижения только нравственным людям, и лишь оно способно привести к совершенству.

Истина открывается человеку только при условии нравственного совершенствования. Активность человека, направленная на постижение внешнего мира и его активность, сориентированная на совершенствование собственного внутреннего мира, предполагают друг друга и должны согласовываться.

Одной из древнейших и основополагающих в китайской философии была идея космического значения морально-нравственных качеств индивида. Размышляя о резонансе всех частей космоса, китайские мудрецы полагали, что от поведения человека, от его морально-этических норм зависит порядок и гармония в космосе, правильная смена времен года. «Дао» или «небо» регулирует поступки людей. Поэтому, стихийные бедствия в Древнем Китае воспринимались как доказательства неверного правления и безнравственного поведения правителя.

Если понимать эти идеи буквально, то они кажутся мистическими. Но в них заключен и более глубокий смысл, который связан с требованием этического регулирования

познавательной и технологической деятельности людей (включая методики социального управления). И в этом более глубоком смысле они созвучны современным поискам новых мировоззренческих стратегий цивилизационного развития.

Следует отметить, что главное отличие исторического развития Китая от исторического развития Запада заключалось в присутствии в восточном мировоззрении акцента на этику отношений между людьми в процессе социализации человека. Дух китайской культуры — это дух «учения о человеколюбии». Все реформы, проведенные в Китае — политические, экономические, идеологические и культурные неразрывно связаны с человеком — как с основой всего, и ни одна из реформ не может привести к успеху в отрыве от него. Поэтому проблема человека в настоящее время — это средоточие всех проблем, а теории о человеке — это средоточие всех теорий.

Перестройка культуры включает в себя преобразование традиционных представлений и ценностей. Большую роль в этом играют ценностные представления Запада. Фактически, эти представления за последние сто с лишним лет непрерывно проникают в китайскую культуру, которая уже не способна сохранять свой прежний облик. Проблема заключается в том, чтобы сознательно руководить развитием культуры в наиболее рациональном направлении.

Однако существуют различия между китайским и западным, новым и старым гуманизмом. Основа западного гуманизма — это понятие «свободы», а китайским традициям присущ гуманизм основанием которого является «этика отношений между людьми». Этим отношениям китайцы придавали весьма большое значение. Они считали, что именно наличие у людей норм и принципов отношений между собой отличает их от животных. Данные нормы и принципы представляют собой естественную и рациональную сущность самого человечества.

Поэтому, одной из особенностей традиционной культуры Китая является единство трех понятий: «истина», «добродетель» и «красота». Ключевым в этом триединстве является понятие «добродетель». Понятие «истина» предна-

значалось для того, чтобы различать между собой правильное и неправильное, истинное и ложное. Понятие «добродетель» использовалось для того, чтобы отличать друг от друга добродетельное и порочное, заботу об общем благе и корыстолюбие. Понятие «красота» служило для разграничения между собой прекрасного и безобразного, радостного и печального. В китайской культуре весьма рано возникли все три названные понятия. Кроме того, в ней сразу же сформировалась тенденция к комплексному решению всех заключенных в этих понятиях проблем. Вследствие этого, в китайской традиции в целом акцент делался на этические ценности.

Вопрос о сущности «китайской специфики» или «китайскости» стал одним из важнейших в китайском национальном самосознании XX века. Этот вопрос тесно связан как с прошлым страны, так с ее настоящим и будущим, поскольку в его постановке содержится попытка выявить элементы преемственности и устойчивости в китайской культуре, а также определить их своеобразие, жизнестойкость и перспективность в условиях современного мира и, в частности, понять насколько китайская культурная традиция в состоянии предложить современному миру стратегии решения его глобальных проблем.

Говоря о связи между философией Конфуция и глобальным гуманизмом, который является основой безопасного развития современных цивилизаций, следует упомянуть о наличии у китайцев так называемого «экосознания», идентичного экоэтике или экофилософии [Степанянц М.Т., 2009, 35-43]. Именно «экосознание» объясняет специфический подход китайцев к экологическим проблемам, которые, безусловно, относятся к глобальным проблемам современности.

Конфуций и его последователи считали, что доброта проявляется не только как любовь к своей семье и близким, но и как любовь ко всем существам. Вследствие этого, несомненна ошибочность притязаний человека на роль «повелителя природы». Смысл жизни и счастье в гармонии человека с Природой — в этом и заключается сущность глобального гуманизма. Одним словом, «экосознание», свойственное всем культурам, способствует объеди-

нению всех народов в построении «глобальной этики» или «мирового этоса».

В связи с обоснованием тезиса о возможности рассмотрения этической системы конфуцианства как важнейшей составляющей стратегии безопасного развития цивилизаций отметим, что исследователи выделили целый ряд «конфуцианских ценностей», обеспечивших форсированное и более гармоничное, нежели на Западе, развитие восточноазиатских стран. В разряд «конфуцианских ценностей» были отнесены приоритет корпоративизма над индивидуализмом; преимущественная опора на личные связи и взаимные обязательства, нежели на букву закона; почтительное отношение к власти и социальной иерархии; стремление к консенсусу и социальной гармонии; высокая мотивация к обучению, трудолюбие, усердие и бережливость; принятие сильного государства, вмешивающегося в социальные и экономические дела [8, 192; 2; 18, 10].

Таким образом, в конце XX века, когда человечество оказалось перед проблемой выбора новых стратегий выживания, многие идеи, сформированные в классической конфуцианской системе являются созвучными с возникающими в современной техногенной цивилизации новыми ценностями и мировоззренческими ориентирами.

Развитие современной научной картины мира обосновывает новые технологии понимания мира, которые перекликаются с забытыми ценностями традиционных культур. Можно констатировать, что новое мировоззрение в условиях глобализации современной жизни, приводит к необходимости создания нового культурного пространства, в котором культура и традиции всех народов находятся в состоянии активного диалога и взаимодействия, ведь «глобальный мир необходимо созидать в диалоге цивилизаций как общее пространство многогранной духовности — всегда открытое и вечно совершенствующееся в процессе понимания другого» [Василенко И.А. 1999, 18].

Подводя итоги, следует сказать, что этическая система конфуцианства может рассматриваться как важнейшая составляющая стратегии безопасного развития современных цивилизаций. Этому способствуют факторы долговечности и значимости его как организующего и духовного начала

китайской культуры; его этико-политическая доктрина, ориентированная, прежде всего, на мораль и нравственность в политике и образовании, которая способствовала становлению социокультурного генотипа, лежащего в основе воспроизводства и автономного саморегулирования общества; способность конфуцианства к восприятию критики и саморефлективированию.

Литература

Степин В.С. Новые ориентиры цивилизации // Экология и жизнь, 2000. — № 4. — С. 45.

Степанянц М.Т. Восточные сценарии глобального мира // Вопросы философии, 2009. №7. — С. 35-43.

Азиатские ценности: цивилизационный или политико-идеологический феномен? // Социальные и гуманитарные науки. Зарубежная литература. Сер. 9. Востоковедение и африканистика: РЖ / РАН. ИНИОН. — М., 2004. — № 2. — С. 7-41.

Василенко И.А. Диалог цивилизаций. — М., Эдиториал УРСС, 1999. — С. 18.

Д.А. Ярочкин

Параллели и различия между дзен буддизмом и протестантизмом в аспекте формирования «духа капитализма»

В произведении «Симин Нитиё», Судзуки называет профессию человека частью единого Будды, делом, данным небесным путем. В нем каждый человек рассматривается как «уполномоченный» (якунин) небом на то или иное занятие. Такое значение профессии идентично протестантскому.

Для самураев главным является постоянная готовность, умереть, которая заключается в усмирении своих страстей. Для земледельцев он считал самой полезной практикой труд до изнеможения, так как в этом состоянии крестьянина покидают лишние мысли, что является лучшей практикой. Судзуки высоко ценит труд крестьянина, называя его кормильцем. Для ремесленника практикой яв-

ляется ремесло, польза, которую он приносит обществу — удовлетворение его потребностей.

Распределение ролей в социуме зависит от кармических заслуг работников, поэтому в этой жизни человеку остается только пассивно следовать тому, что в европейской мысли называется проведением.

То же касается и сословия торговцев. Говоря о них, Судзуки называет стремление к чистой выгоде долгом данного сословия. «Люди, занимающиеся торговлей, должны, прежде всего, научиться заботиться о том, как, извлекая выгоду, получить прибыль...» (Судзуки С. с 57) Целью извлечения выгоды является не удовлетворение эгоистических желаний, а увеличение общего благосостояния страны. Судзуки призывает стремиться к большой выгоде, то есть просветлению и избегать малой, то есть сиюминутному удовлетворению корысти.

Блага делятся на ценные сами по себе — абсолютные и чистые, и те, которые предполагают привязанности, будучи иллюзорными. Если торговец относиться к собственности как к бренности, (проникнитесь верой в иллюзорность всего сущего) (Судзуки С. с 59) а к прибыли стремиться ради пользы всех людей, ничего постыдного в обогащении такого торговца Судзуки не видит.

Важной чертой трудовой этики Судзуки является идея взаимобязанности и взаимозависимости человечества. Индивид творит ради всего человечества и пользуется благами всего человечества. «В связи с этим Судзуки Сёсан считает необходимым, чтобы в основе каждой деятельности лежало сочувствие ко всем окружающим» (Карелова с. 38). Это сочувствие объяснено тем, что все люди обладают единой природой (природой Будды) и заключается в том, что совершив некоторый поступок индивид должен примерить его последствия на себя.

Учение Судзуки Сесана оказало значительное влияние на ландшафт мысли японских интеллектуалов. Тематизированное им духовное содержание труда нашло отклик в творчестве другого значительного мыслителя — Исиды Байгана.

Учение Исиды Байгана

Детальное сопоставление дзен буддизма и протестантизма содержится в книге Р.Беллы. «Религия эпохи Токугава. Ценности традиционной Японии», где соответственно традиции 70х, 80х гг, учение Исиды Байгана о «сердце» рассматривалось как фактор современной модернизации Японии, при этом под модернизацией подразумевалось рационализация экономических практик « движение общества в направлении усиления контроля человека над своим природным и социальным окружением». (Карелова. Учение, с. 5). Японские мыслители также проявили интерес к Исиде Байгану.

Ямомато Ситихэй считал, что « распространение влияния сэкимон сингэку (школы, основанной Исидой Байганом) способствовало развитию духа японского капитализма, формируя почтение к труду таким образом, что производительная деятельность стала священной обязанностью». (Карелова. Учение, с. 7) Однако в период экономического спада 90-х годов страна встала перед необходимостью переосмыслить сложившиеся варианты развития. Как следствие возникает критика японского духа капитализма и так же учения Исиды Байгана. «Дух трудолюбия и усердия породил так же самое дорогостоящее общество, поскольку, пристрастие к тщательности приводит к снижению производительности труда и повышению себестоимости продукции. В нынешних условиях острой международной конкуренции японский бизнес, делая упор на снижении цен, отказывается от задач дальнейшего повышения качества продукции...». (Карелова. Учение, с.7)

Актуальность учения Исиды Байгана «Сэкимэн Сингоку» объясняется аналогичностью современных экономических трудностей тем, с которыми столкнулось японское общество при жизни Байгана (1685-1744). Тогда экономика «мыльного пузыря» характеризующаяся стремительным ростом цен, сменилась периодом дефляции.

Философские интуиции Исиды Байгана впитали витающую в обществе потребность в переоценке потребительских ценностей. Говоря о философии мыслителя, следует отметить ее синкретичность и сложность классификации.

Так Такахаси Тосидзе выделил пять точек зрения на проблему. 1) Исида последователь учения Ван Ямина. 2) Последователь Чжу Си 3) Представитель дзен Буддизма 4) Приверженец Синто 5) Его творчество синкретично. В пользу последнего говорит перечень авторитетов, на которых ссылается Исида и то что он разделяет теорию «единства трех путей» или «единства трех учений», а именно Буддизма, Конфуцианства и Синтоизма.

Несмотря на различия, Исида усматривает в названных течениях единство системы поощрения добродетелей и наказания пороков. Метафизическим основанием единства служит то, что все эти учения усматривают некую абсолютную реальность за рамками многообразия мира. Данные учения являются методами достижения просветления, природа которого едина.

В текстах данная теория проявляется в: 1) отождествлении архетипически близких концептов, иногда с использованием синтоистских символов в качестве пояснения буддийских и конфуцианских положений, 2) использование приемов буддийской логики в виде определений через отрицания, установление цепочек тождества, ведущих к выводу о самотождественности истинного, 3) использовании конфуцианских конструкций как рамок, содержащих другие учения. Эти приемы проявляются в учении о сердце.

«Сердце» в философии Исиды Байгана.

Название элемента	чувство	мышление	воля
Изначальное состояние*	Семь естественных чувств	Думанье как естественное ответ на внешний раздражитель	Самопроизвольна*** Обладает внутренней логикой.
Состояние искаженное иллюзией «я»**	Человечески е страсти	Размышление или рассуждение	Не зависит от приверженности к «я»

*ср. с концепцией изначальной природой Будды в буддийской традиции.

**ср. невежество относительно природы «я» как причины сансары в буддийской традиции.

*** ср. «алчба» в буддийской традиции.

Существует мнение, согласно которому сердце как концепт у Исиды возникает на основе учения о алая виджняне, которое содержит как благие, так и дурные семена. Истинное сердце обладает абсолютным бытием, но на его основе возникает ложное представление о «Я» — индивидуальном сердце. Цель практики — реализация абсолютного сердца, посредством следования «пути» описанным как «спонтанная самореализация «изначального сердца» в конкретных действиях и исторических событиях». (Карелова. Учение, с.89). Для достижения этой цели, необходимо исчерпать индивидуальное сердце, причем средством исчерпания является не теоретическая спекуляция относительно истинной природы, а практическая деятельность в социуме, приводящая к осознанию себя как зависимой части целого и выходу за пределы «Я», осознанию единства природы всех вещей.

Учение Исиды Байгана и становление трудовой этики в Японии

В философии Исиды прослеживается взаимопроникновение буддизма и конфуцианства. Деятельность, положение индивида в социуме определяется Небом. Труд — это реализация небесного предназначения. Р. Белла находит, что конфуцианский императив воздаяния благодарности и исполнение воли неба уступает в значимости мотиву «слияния с божеством» или «основой бытия» — существенной составляющей буддийской картины мира, где Будда является подлинной сущностью, единой для всего живого. Данная позиция близка Судзуки Сесану. «Просветление в интерпретации Сэкимон Сингэку так же (как и у Судзуки С — Я.Д.) характеризовалось как достижение состояния «Будды» или «совершенномудрого». В то же время сам смысл просветления состоял не столько в религиозном переживании, сколько в раскрытии в себе способности «максимально эффективного поведения» в реальной жизни, полной реализации программы, заложенной небом в человека». (Карелова. Учение. с. 117) Акцент переносится с просветления как цели религиозного действия на понимании его как совершенного модуса трудовой деятельности — просветленного труда.

Это стало возможным в связи с неоднозначностью самого просветления, которое можно трактовать от восторга — кэнсё, до ощущения единства с универсумом — Сатори. Так же близким к сатори, и по большей части, заменившим его в списке рядового человека, практикующего дзен является состояние самадхи — полного поглощения текущим действием.

Позиция Исида в большей степени утилитаристская, , отсюда появление собственно прикладной этики, которая была сформулирована в виде учения о пути торговца (секинда). Именно Исида внес наибольший вклад в развитие концепта пути торговца.

Первым делом Исида оправдывает деятельность торговцев, доказывая их необходимость для общества, что важно, так как сословие торговцев дискредитировано жадной наживы.

В отношении богатства Исида говорит, 1) что оно хоть и принадлежит отдельным людям, но в то же время является достоянием всего общества и должно служить ему. 2) Нельзя скрывать и изымать имущество из оборота, так как обращение это назначение богатств. Эти аргументы исходят из представления о внутренней сущности богатств, своеобразном «сердце» богатства. 3) Рост богатства является следствием усердия и тщательного исполнения долга, а значит, является свидетелем моральности индивида.

Принцип бережливости

Квинтэссенцией пути торговца является принцип бережливости, который понимается мыслителем как срединный путь «Как стремление к соблюдению меры, обеспечивающей оптимальное действие». (Карелова. Учение, с. 126) Бережливость составляет содержание «просветленного действия». Истинная бережливость связана с постижением «изначального сердца», обладающего прямоотой, способностью воспринимать вещи незамутненным взглядом. И наоборот, соблюдение принципа бережливости является способом возвращения к изначальному прямому сердцу. То есть повседневная жизнь предоставляет возможность практики, более того, бережливость, аскетичная

по своей природе, невозможна без соблазнов, свойственных практической жизни.

На индивидуальном уровне бережливость проявляется во 1) взаимодействии человека со своим телом и миром вообще в повседневной жизни и является серединой между скупостью и роскошью. 2) В отношении времени как полная занятость, в противовес праздности. 3) В отношении людей как доброжелательность и честность по отношению к партнеру. Что очень важно для формирования этичной бизнес среды 3 Нормы этикета как средний путь между принижением и переоценкой собственного достоинства, и бережное отношение к материальным ценностям. «То, что называется бережливостью, есть соблюдение меры в использовании имущества и ценностей, когда не превышают и не принижают соблюдение меры в использовании имущества и ценностей, когда не превышают и не принижают соответствующий своему положению уровень; это так же забота о том, чтобы не выбрасывать неиспользованные полностью вещи, это такой образ действия, который предполагает соответствие законам своего времени». (Исида, с. 290) То есть и социальные нормы этикета выводятся из концепта бережливости. Закрепить бережливость на поведенческом уровне было важно при экономическом кризисе эпохи Токугава, причиной которого Исида считал излишнее стремление к роскоши и потреблению.

Бережливость по отношению к вещи возводится в этический статус благодаря понятию «сердца» вещи. Бережно относясь к вещи, человек позволяет ей полностью реализовать свой потенциал. Тезис нашел свое воплощение во внимании к мелочам и особой тщательности, укоренившись в японской трудовой этике. Бережливость принимает каждодневный характер и является образом жизни, что делает ее похожей на бытовой аскетизм в протестантстве.

На индивидуальном уровне бережливость приводит к рациональности обращения с вещами и людьми. На государственном уровне бережливость подданных приводит к стабильности и процветанию и проявляется в виде милосердия и благотворительности.

Однако Исида не останавливается на уровне индивидуального духовного подвига и общественного блага как сум-

мы индивидуального, а доходит до онтологического уровня, считая абсолютную бережливость свойственным миру стремлением к стабилизации, гармонии, реализации всеобщих закономерностей. Здесь сказалось специфика восточного мирозерцания и унаследованная из Китая вера в гармонию мира.

Честность и справедливость соответствуют нуждам зарождающегося в Японии капитализма. В отличие от протестантской, этика Исида космоцентричная (как следствие теории анатмана), а не индивидуалистичная.

Труд понимается не как кара, а как источник почести, гармонии, удовлетворения, как возможность проявить себя в социуме. Феномена одиночества, свойственного протестантскому мироощущению не возникает.

Ряд теоретических положений оказался полезным для формирования хозяйственной этики. Недогматичность дзен обеспечили его гибкость, что способствовало его творческому усвоению японскими мыслителями. Особенности усвоения дзен были обусловлены социальной реальностью японского общества. Буддизм с печатью японского менталитета стал основой своеобразного этического дискурса Исида Байгана, Судзуки Сесана, Мусо Сосэки. Взгляды этих философов послужили основой модернизации Японии и формирования «духа» японского капитализма. Таким образом по своему этическому посылу капитализм построенный на принципах дзен буддизма, значительно отличается от протестантского. Несмотря на очевидные параллели принципы сформулированный Байганом, Судзуки и прочими более мягки и гуманны.

Литература

Агаджанян — Агаджанян А.С. Буддийский путь в XX веке. Религиозные ценности и современная история стран тхеравады. М.: Наука, 1993.

Исида — Исида Байган. Рассуждение о бережливом управлении домом. //

Карелова. Философия. — Карелова Л.Б. Философия Исида Байгана — основателя школы Сингоку. Институт философии. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук.

Карелова. У истоков — Карелова Л.Б. У истоков японской трудовой этики. История в портретах. М.: Вост. лит., 2007.

Карелова. Учение. — Карелова Л.Б. Учение Исиды Байгана о постижении «сердца» и становление трудовой этики в Японии. М.: Вост. лит., 2007.

Судзуки Д.Т — Судзуки Д.Т. Очерки о дзен-буддизме. СПб.: Наука, 2004.

Трактат — Трактат о пробуждении веры в махаяну. // Философия китайского буддизма. СПб.: Азбука классика, 2001. Перевод с кит. Е. А. Торчинов.

Фундаментальные вопросы этики

М.Е. Кронанев

Идея права на достойное человеческое существование и концепция государства всеобщего благоденствия как этическая проблема¹

Идеи государства благоденствия и сам этот термин впервые появился в общественно-политической жизни Германии в 80-е гг. XIX в., когда правительство О. фон Бисмарка подготовило серию законов о страховании рабочих промышленных предприятий.

Сама идея государства благоденствия имеет тесную связь с концепцией права на достойное человеческое существование. Эта идея имеет длительную предысторию в контексте этико-религиозной проблемы человеческого достоинства, где достойное человеческое существование обобщённо можно рассматривать как сообразное достоинству человека качественное состояние его жизненного пространства. Каждому человеку, согласно большинству доктрин, предоставляется как право выбора, так и ответственность за него («бремя свободы») перед самим собой, обществом, Богом. Государство даёт эту возможность своему гражданину посредством минимальных благ, как для биологического выживания, так и духовного самосовершенствования.

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ «Концепция достойного человеческого существования как основа идеологии правового государства и гражданского общества (на примере Уральского региона)», проект № 11 - 13 - 66002а/У.

Идея права на достойное человеческое существование выкристаллизовывалась в ходе эволюции идеологии прав человека как универсальное право второго поколения, которое ориентировано на социальную защиту граждан. В совокупности оно составляет не только социально-экономическую доктрину «свободы от нужды», но и дополняется как правом уважения личного достоинства человека, правом на справедливый суд, на образование, так и правом жить в чистой окружающей среде, защите прав потребителей и т.д. Это право призвано гарантировать жизнь не только свободную, но и относительно обеспеченную.

Как феномен опережающего мышления можно рассматривать теоретический вклад в развитие идеи права на достойное человеческое существование В.С. Соловьёва, Б.А. Кистяковского, П.И. Новгородцева, С.И. Гессена. Русскими мыслителями была создана теоретическая модель для будущего открытого гражданского общества и правового государства, позволяющая личности реализовать свои возможности, что отчасти отразилось и в позитивном праве современной России. Государство в таком случае выполняет вспомогательную роль, реализуя условия для достойного человеческого существования, обеспечивая каждому человеку минимальный уровень материального благосостояния. Однако сам путь развития идеи права на достойное человеческое существование, очерченный русскими мыслителями, имеет императивно-религиозный характер, неразрывно связанный с продолжением христианской традиции в праве.

Русские философы право на достойное человеческое существование рассматривали как идеалисты, признающие существование объективных идей в качестве первооснов социального бытия, историческое воплощение права на достойное человеческое существование, с их точки зрения, возможно только потому, что существует эта идея. Однако русские философы (особенно П.И. Новгородцев и С.И. Гессен) прекрасно понимали, что, несмотря на возможное включение идеи права на достойное человеческое существование в законодательство, она в принципе не способна привести к обществу всеобщего благополучия и установить гармонию между людьми. Несовершенство лю-

дей всегда будет воспроизводить несовершенство отношений, и право на достойное человеческое существование в этом смысле никогда не сможет подняться выше уровня реальной, действительной жизни. Однако жизнеспособность и ценность идеи права на достойное человеческое существование может быть объяснена только нравственной потребностью в ней. Эта потребность продолжает подтверждаться и в XXI веке.

С.М. Левин

Моральная власть общества

Моральная философия традиционно сосредоточена на прояснении способов исполнения моральных законов отдельным человеком наедине с его собственной совестью. Однако в повседневной практике такие случаи скорее являются исключениями, гораздо чаще нам приходится совершать морально значимые поступки под прицелом внимания окружающих. Каким образом другие люди могут повлиять на наш выбор? Нам представляется, что общество весьма активно вмешивается в принимаемые нами моральные решения и даже, как правило, имеют в этом отношении над нами моральную власть. Власть более фундаментальную, нежели любая другая иерархия, с которой мы когда-либо сталкиваемся в течение жизни.

Существование некоторого количества общепринятых моральных норм в большинстве известных нам обществ не подлежит сомнению. Пусть даже эти моральные нормы зачастую существенно разнятся. Но мы покажем, что даже при содержательной вариативности норм есть универсальные инструменты их реализации. Одним из важнейших таких инструментов выступает *моральная власть общества*. Для раскрытия этого понятия мы вначале объясним, как мы понимаем власть, а затем уже опишем механизмы дистрибуции моральной власти в обществе.

Говорить о власти мы будем только как об отношении между индивидуумами и/или институтами. Мы исключим из рассмотрения метафорические употребления этого слова, такие, как «быть во власти страстей» или «власть над

природой». Если брать буквальное значение слова власть, то власть не существует как некий отдельный объект, а только выражает отношение между людьми или институтами (за которыми всегда в конечном счете тоже стоят конкретные люди). Что значит обладать властью над кем-то? В анализе концепта власти мы будем ориентироваться на Дж. Сёрла, он пишет: «Для X обладать властью, значит иметь способность делать А; где делать А относится к другим людям. X имеет власть над Y относительно действия А»¹. Обладать властью над кем-то, значит иметь способность понудить его что-либо сделать. Такие отношения легко проиллюстрировать. Бригадир на заводе имеет власть распределять рабочих по производственным участкам. Он имеет власть над подчиненными сотрудниками относительно того, кто на какой сборочной линии стоит. И рабочие обязаны пойти на указанное место вне зависимости от своих желаний. Ничто, конечно, не гарантирует отсутствие отказов и прогулов, но распоряжение начальства всегда дают подчиненным новые основания (мотивы, причины) для совершения каких-либо действий. И до тех пор пока эти основания определяют место рабочих у производственной линии, бригадир обладает над ними властью в этом аспекте.

Любая руководящая должность обладает формальным списком властных полномочий. Президент России имеет право наложить вето на любой закон, выбирать губернаторов из предложенных кандидатур на представления парламентам регионов и т.д. Кроме формальных властных отношений могут быть и неформальные. Так называемый неформальный лидер в коллективе зачастую может гораздо больше, чем официальный начальник. Вообще причины власти могут быть весьма разнообразны от угрозы насилия до уважения к возрасту.

Важные особенности власти обнаруживаются в том, что чтобы признать что-либо использованием власти мы должны иметь возможность точно указать, кто обязал кого и в чем, вместе с тем обладающий властью должен использовать её намеренно. Госавтоинспектор использует свою

¹ Searle J.R. Making the Social World: The Structure of Human Civilization, Oxford: Oxford University Press, 2010. P.146.

власть, останавливая транспортное средство у поста для проверки документов. Если водитель остановил автомобиль на том же месте в другое время по каким-то своим причинам и без сигнала от инспектора, то мы не можем считать такой случай использованием власти. Власть можно использовать только намеренно (разумеется, что результаты воплощения намерений могут быть весьма неожиданными). Офицер, отдавший приказ начать артобстрел делает это намеренно, хотя он, и не желает, не желает гибели находящихся в зоне поражения неизвестных гражданских лиц. Но именно он будет ответственен за свой приказ для последующего наказания или награждения. Но вряд ли мы станем утверждать, что Д. Сэлинджер воспользовался своей властью посредством влияния (если такое вообще имело место), которое его книга «Над пропастью во ржи» оказала на убийцу Леннона, несмотря на заявления убийцы полиции, что зашифрованный приказ он нашёл на страницах романа. Чуть более размыто, но ту же позицию, что и Сёрл относительно власти занимает Фуко: «Власть существует только как использование власти кем-то над кем-то, только когда она воплощается в действии [...]»¹.

Помимо привычного концепта власти одного индивида над другим. Сёрл также вводит оригинальную идею распределённой фоновой власти (*background power*), суть которой заключается в отражении случаев, когда все обладают властью над всеми. Сам Сёрл в частности приводит пример того как над ним довлеет академическое сообщество, не позволяя приходить на лекции в женском платье. Именно в такой форме реализуется моральная власть общества. Если в обществе имеются некие общепринятые моральные нормы *S*, то выполнять нормы *S* может обязать любой индивид *X* любого другого индивида *Y*. Любой член современного общества может заставить (при наличии достаточных сил) любого другого прекратить, к примеру, жестокое насилие над ребенком, несмотря на желания и статус нарушителя. Общепринятые моральные имеют ту особенность, что они довлеют над всякими другими нормами,

¹ Foucault M., Faubion J. D. (ed.), trans. Hurley R., New York:New Press, 1994/2000. P. 340.

а, следовательно, их исполнение имеет приоритетный характер для всякого.

Моральная власть общества не существует абстрактно, она равномерно распределена между всеми его членами, которые одновременно являются и её субъектами и объектами. У некоторых индивидов иногда эта единственная власть, которой они обладают над другими. Возможно, поэтому самыми активными поборниками нравственности, особенно когда это безопасно, зачастую выступают угнетаемые слои общества, стоящие на нижних ступеньках социальной иерархии. Ведь здесь они оказываются в приятной психологически, но непривычной для них роли распорядителя. При том они оказываются в позиции начальника не только по отношению к таким же как они, но и по отношению к элите. Хотя такая ситуация возможна только в тех обществах, где для «аристократии» не существует отдельной «расширенной» морали.

Говоря о применении власти, следует помнить о тех случаях, когда она осуществляется неявно, пассивно. Сёрл в этой связи приводит пример с полицейским, присутствие которого может заставить воришку передумать совершать кражу. Причем в этом случае соблюдается условие интенционального характера власти, ведь в намерения полицейского в нормальной ситуации включают намерение к предотвращению преступлений. Так и с моральной властью общества. Одно только наличие вокруг множества агентов, каждый из которых в зависимости от степени существенности нарушения наделен правом и обязанностью применять к нарушителю различные меры воздействия, служит серьезным основанием для соблюдения порядка.

Моральная власть социума над индивидом усиливается благодаря тому, что она не одномоментна, а распределена во времени. Всякое аморальное действие, не зафиксированное в момент его совершения, может стать известным в дальнейшем со всеми вытекающими последствиями. Причем для того кто ценит мнение других людей о своей персоне, а таких большинство, даже после смерти есть бесконечно уходящая в будущее вероятность «опорочить» свое имя неблагоприятным поступком.

Приведенные размышления могут заставить нас думать, что моральная власть общества сводится исключительно к угрозе наказания и таким образом подчинение этой власти основано исключительно на благоразумии (*prudence*). Действительно, угроза наказания, как мы уже описали выше, выступает важным инструментом моральной власти общества, однако, она к ней не сводится. Ведь зачастую одни члены общества приказывают другим исполнить те или иные нормы, не обладая при этом никакими средствами воздействия. Такие случаи сложны для анализа, так как мы должны будем учитывать множество релевантных факторов, которые теоретически могли бы повлиять на решение агента, но мы сейчас обратим внимание на те что напрямую соотносятся с исследуемой темой. Приказ, отданный другому человеку, на исполнение общепринятых моральных норм является обязательным для исполнения. Для того, кого кому он отдан, приказ выступает независимым от его желаний основанием для действия. То есть такой приказ служит сильным дополнительным мотивом *ceteris paribus*.

Против представленной нами концептуальной схемы можно привести множество возражений основывающихся на фактах нарушения моральных норм вопреки всем приведенным выше обстоятельствам. На самом деле такие факты при ближайшем рассмотрении будут подтверждать нашу концептуальную схему, нежели отвергать её. Во-первых, такие нарушения происходят «вопреки» моральной власти общества, а не при её поддержке. Во-вторых, возможность моральные нормы и любые формы подчинения власти заведомо предполагают возможность отклонения, и без такой возможности нормы и приказы теряют всякий смысл, так как нелепо отдавать приказания или устанавливать нормы запрещающие яблоку не падать с дерева, а человеку не дышать.

Мы показали, что моральная власть общества значительно влияет на поведение его членов и выступает в качестве наиболее фундаментальной формы власти. Оказывается, что в этическом плане каждый из нас есть господин ко всем остальным без исключения. Поэтому принуждение других к исполнению моральных норм — это

реализация власти, которой наделяет нас общество. Поэтому индифферентность к соблюдению другими моральных норм — это не только нарушение этих норм, но и отказ от собственной власти.

С.Х. Мухина

Концептуализация природы в новоевропейской метафизике: этический аспект

Проблемы, которые на сегодняшний день принято относить к области экоэтики, возникают в связи с определёнными философскими предпосылками, наиболее существенной из которых является концептуализация природы в новоевропейской метафизике. Для разъяснения этого вопроса обратимся к основным проблемам эволюции понятия природы в античный, средневековый и, затем, новоевропейский период.

В античной философии существует термин «фюзис», его смысл на русском языке может быть отражён в понятии сущности как сути вещи, её внутренней природы. Природа есть внутренняя сторона вещи, то, что определяет её существование, задаёт его особенности. Формирование самого понятия («фюзис») в античный период происходит на стыке двух областей знания: физики и онтологии. Для античного мышления природа есть «существо, подлежащее онтологическому умопостижению»¹, что существенным образом отличает греческую концепцию природы от новоевропейского подхода к ней (классической концепции природы), заключающегося в естественнонаучном познании, которое основывается на практических научных методах. Т.е., это по сути своей два разных способа познания вещей, два разных представления о том, что значит быть предметом познания, предметом мысли.

Средневековая «натурология» в отличие от античной «фюзиологии» задаёт совершенно иное видение материальной природы. Это связано с представлением о «тварной» природе вещей и разного рода интерпретациями это-

¹ Ахутин А.В. Понятие «природа» в античности и в новое время («фюзис» и «натура»). М., 1988. С. 7.

го понятия в христианском богословии. Вопрос об онтологическом статусе материального мира ставится здесь в свете общей христианской теологии. Догмат о Творении является центральной идеей всей христианской мысли и в тоже время выступает одной из предпосылок для формирования новоевропейской концепции природы. Так, для Декарта факт Творения является ключевым для понимания природы. Декарт говорит о Боге как о первопричине движения, что и составляет суть природы. Существенным для нового понимания природы является то, что основание мира, находящееся вне его самого, позволяет говорить о вещах природного мира как о вторичных, не обладающих собственным онтологическим началом, истинным бытием. Т.е. именно в средневековье возникают условия, или метафизические предпосылки для кардинальных изменений в понимании статуса природы в период Нового Времени.

Гносеологическая установка, характерная в последствии для Нового Времени, имеет в качестве своих истоков строгую иерархию сущего, прочно закрепившуюся в средневековый период, которая заключается в вынесении божественного за земные пределы. Сакральная и профанная области бытия соответствуют миру небесному, недоступному человеку при жизни и миру земному, грешному, покинутому божеством. Можно сказать, что это послужило предпосылкой для генезиса европейского естествознания.

Средневековый период предшествует формированию нового, радикального подхода к пониманию природы исключительно в её материальном аспекте. Греческому пониманию космоса и мира соответствует представление о его конечности, т.к. гармоничным, правильным образом устроенным может быть только нечто целое, завершённое.

Средневековое понимание тварной природы предшествует формированию новой картины мира и делает возможным абстрактное суждение о мире как о чём-то безликом, бесконечном, окончательно закрепившееся уже в период Возрождения. «У пифагорейцев пределу соответствует единое, свет, хорошее; беспредельному, бесконечному — многое, тьма, дурное и т.д. У элеатов беспредельное вообще сведено к небытию, ибо бытие тожде-

ственно единому как началу предела и формы. У Платона беспредельное — это темное, текучее, изменчивое, неопределенное начало — материя. В сущности, бесконечное у большинства греческих мыслителей отождествляется с древним, идущим от античной мифологии хаосом, которому противостоит космос — оформленное и упорядоченное целое, причастное пределу. Не случайно же космос у греков конечен»¹. Т.о., в средневековый период происходят существенные изменения в понимании бесконечного как такового, оно выступает атрибутом трансцендентного, находящегося вне мира, всемогущего Бога.

В западной метафизике существует несколько положений, которые определили становление новоевропейской науки и саму концепцию природы этого периода. Прежде всего, это картезианское разделение субстанций, нашедшее себя в абсолютном противопоставлении духа и материи, во-вторых, натуралистическая трактовка онтологии у Спинозы («Бог, т.е. природа»), в-третьих, здесь можно также сказать о гегелевском понимании природы как формы инобытия самоотчуждённого духа². Понятие «натура», представляет собой уже нечто принципиально отличное от «фюзис». Натуралистическая тенденция в системе научного знания зарождается в связи со стремительным развитием естественных наук. Эксперимент становится основным критерием знания о природе. «В лаборатории знания о природе становятся инструментами исследования природы, т.е. добычи новых знаний. Лаборатория — это место, где природа выходит из своей сокрытости в себе, раскрывается, обнаруживается. Мир природы, поскольку он мыслится познающим её умом, не столько мир-фабрика или мир-машина, сколько мир-лаборатория»³. Предпосылками этому явились представления об универсальном характере математического метода в познании.

Другим существенным моментом, определившим новоевропейское понимание природы, является появление субъекта познания, иначе говоря, превращение самого человека в субъекта. Этические последствия этого события

¹ Гайденко П.П. Научная рациональность и философский разум. М, 2003. С. 143.

² Ахутин А.В. ... С. 163.

³ Там же. С. 105.

способствовали возникновению проблемы антропоцентризма в её современном понимании, суть которой заключается в том, что европейский рационализм провозглашает разумное превосходство человека. В конечном итоге, это превосходство начинает расцениваться как то, что даёт ему право властвовать, повелевать и распоряжаться. Эта когнитивная установка будет поддержана Декартом, который, в свою очередь, противопоставит мыслящий человеческий разум (субъект) протяжённой природе и провозгласит тотальный механицизм всего живого. «Под природой я отнюдь не подразумеваю какой-нибудь богини или какой-нибудь другой воображаемой силы, а пользуюсь этим словом для обозначения самой материи»¹. Позиция, которую занимает познающий индивид, прежде всего, ориентирована на освоение и дальнейшее присвоение пространств и глубин природного мира. Эта рационалистическая парадигма в значительной степени повлияла на становление позитивных наук.

Этический и гносеологический аспекты природы неразделимы, поскольку познание представляет собой ценностно-ориентированный процесс. Научная рациональность нового времени внесла существенные изменения в понимание ценностных установок познания. В горизонте научного знания природа рассматривается как система объектов, «между которыми существует лишь механическая связь, где нет места так называемой “целевой причине”». Мир природы, таким образом, оказывается лишенным подлинной жизни, целесообразно-смыслового начала, которое вынесено за пределы природного мира и отнесено к сфере человеческой деятельности, — передано субъекту. Такого рода субъектный подход к категориям цели, смысла формирует характерную для индустриальной цивилизации ментальность, определяющую сегодняшнее отношение не только к природе как к «сырью», но и к человеку только как к производителю и потребителю материальных благ. Преодолеть субъективизм, ставший в Новое Время руководящим принципом при исследовании научного знания и постепенно превративший гносеологию в основную

¹ Декарт Р. Сочинения в 2 т. Т. 1. Мир, или трактат о свете. М., 1989. С. 198.

философскую науку, можно лишь путем обращения к рассмотрению бытия как центрального понятия философии и — соответственно — к онтологическим, бытийным основаниям всякого знания, в том числе и знания научного»¹.

Согласно Хайдеггеру главным онтологическим событием Нового Времени стало «превращение мира в картину»². Характерной особенностью этого процесса является *десакрализация, обезбожение*. Её нельзя толковать исключительно как утверждение атеистических представлений. Не христианство как вера, а именно феномен его превращения в мировоззрение сделало возможным возникновение «картины мира» в западной науке. Сущее начинает мыслиться как то, что представлено человеку, противопоставлено ему как предмет. Это является метафизической предпосылкой научного метода. «Существо того, что теперь называют наукой, заключено в исследовании. В чем существо исследования? В том, что познание учреждает само себя в определенной области сущего, природы или истории как предприятие»³. Такое предприятие разворачивается в определённой сфере, области сущего, которая, в свою очередь, опредмечивается. Это происходит в связи с тем, что учрежденческий характер науки обеспечивает первенство метода над сущим. Таким образом, сущее, воспринимаемое в рамках научной парадигмы исключительно как предмет представления, лишено бытия, живой сущности, а истина начинает пониматься как то, что известно знанию субъекта.

Радикальность представленного взгляда становится очевидной в сравнении с древнегреческим и средневековым пониманием сущего. В древнегреческой философской мысли сущее есть нечто самораскрывающееся, растущее, захватывающее человека как пребывающего при нём. В средние века сущее мыслится как сотворенное высшей причиной, Богом Творцом, оно включено в определённую иерархию и отвечает своим существованием самому Творцу. Но здесь невозможна мысль о том, что сущее предмет-

¹ Гайденко П.П. ... С. 44.

² Хайдеггер М. Время картины мира // <http://www.philosophy.ru/library/heideg/time-pict-world.html>.

³ Там же.

но противопоставляется человеку, наоборот, есть понимание того, что человеческое существование причастно к порядку сущего, созданного богом. Поэтому, здесь не может возникнуть система, в новоевропейском её понимании, как упорядоченность сущего, заданная человеком, единственным познающим субъектом. Картина мира становится возможной именно как научная картина мира, и происходит это, в первую очередь, потому что в основе научного метода находится субъект — объектная установка.

Проанализированное Хайдеггером событие онтологического порядка (превращение мира в картину, а человека в субъекта) имело, прежде всего, этические последствия. А именно, мир вообще и природа в частности перестают восприниматься как нуминозно обусловленные, что, в свою очередь, способствует формированию субъект-объектной установки в структуре научного знания о мире. Картина мира для новоевропейской эпохи — это всегда научная картина мира, создателем которой выступает разумный, познающий субъект.

Таковы в общих чертах философские истоки того феномена, который сегодня проблематизируется как экологический кризис современной цивилизации.

Г.В. Перова

«Банальное» и «радикальное» зло в концепции Ханны Арендт

Ни для одного человека не чужды понятия о добре и зле, пусть даже для каждого обе эти категории несут разный смысл. Сегодня, для многих людей фашизм и Холокост есть если не синонимы зла, то его проявления. Арендт в своей книге «Банальность зла. Эйхман в Иерусалиме» не ставит под вопрос, есть ли Холокост и фашизм зло, а скорее являются ли они злом в традиционном его понимании? Или же они являются собой новую «категорию» зла?

Что есть зло и какова его природа? А главное, что движет людьми, его творящими? В своей концепции «баналь-

ного зла» Арендт рассматривает деяния зла в условиях Второй Мировой войны, на примере одного из нацистских офицеров, занимавшего высокий пост в Третьем Рейхе. Война сама по себе ситуация, в которой привычные представления о добре и зле если не теряют смысл, то претерпевают сильные изменения. За словосочетанием «Вторая мировая война» скрывается не только сама по себе война со всеми ей присущими ужасами, но и беспрецедентные случаи геноцида, самым обсуждаемым из которых является Холокост. Спустя почти 20 лет после капитуляции Третьего Рейха в Иерусалиме пройдет суд над «человеком, ответственным за уничтожение миллионов евреев по всей Европе». Адольфу Эйхману в теории Арендт отводится роль типичного представителя «банального зла». Что двигало им, когда он отправлял эшелоны людей в лагеря смерти? Как соотносились его собственные моральные убеждения с его деятельностью? Считает ли он себя преступником? Героем? Злодеем?

Этический словарь¹ определяет зло как противоположность добра и блага; универсалию культуры, основополагающую для морали и этики. С формальной стороны зло квалифицируется как деятельность, противоречащая принятым в данной культуре нормам морали (в конечном счете — идеалу); с содержательной — как деятельность, которая имеет негативное значение для состояния других людей или самого действующего субъекта: причиняет материальный, или духовный ущерб, вызывает страдания и сходные негативные чувства, ведет к деградации личности.

В понятии зла у Арендт нет ничего сверхъестественного. Подобное секуляризованное понимание зла присуще не только Арендт: согласно Сократу и Платону, зло совершается из-за недостаточного понимания блага. О связи зла и глупости писал и Камю²: *«Зло, существующее в мире, почти всегда результат невежества, и любая добрая воля может причинить столько же ущерба, что и злая, если только эта добрая воля недостаточно просвещена».*

¹ Этика: Энциклопедический словарь / Под общ.ред. Р.Г. Апресяна, А.А. Гусейнова. М.: Гардарики, 2001.

² см. Камю А. Чума // URL: <http://www.world-art.ru/lyric/lyric.php?id=6129> (дата обращения 07.03.2011).

Бонхеффер¹, к примеру, различает зло и глупость, используя при этом традиционное понимание зла и подчеркивает, что глупец совершает дурные поступки. Определения зла не является идентичным у Бонхеффера и Арендт, к примеру, в Бонхеффер считает, что внешние обстоятельства имеют существенное влияние на злодея, но этот тезис не совсем соответствует теории Арендт. Несмотря на это говоря о глупости, он описывает то, что спустя несколько десятилетий Арендт назовет «банальностью зла».

Кроме понятия банального зла у Арендт есть понятие радикального зла, которые взаимосвязаны, что видно на примере ее работы «Истоки тоталитаризма». При этом ее понятие радикального зла имеет мало общего с идеями Канта. В понимании Канта, радикально зло — это, прежде всего человеческий феномен, в то время как у Арендт — это «изживание» всего человеческого в человеке, всей его индивидуальности. Для расшифровки понятия радикального зла, необходимо обратиться к ее пониманию тоталитарного общества, которое, согласно Арендт, отличается тем, что все люди становятся лишними, и каждый может выступать как в роли агрессора, так и роли жертвы. В подобном обществе имеет место феномен «изменения самой человеческой среды», то есть уникальность человека совсем не нужна и личности взаимозаменяемы.

Формирование «ненужности» происходит в три этапа:

- человек уничтожается как юридическое лицо, то есть определенные личности или группы лишаются гражданских прав;
- человек уничтожается как нравственная личность;
- стирается индивидуальность человека;

Еврейская диаспора Германии и стран, находящихся под влиянием нацистов, прошла все три стадии дегуманизации.

Именно этот процесс Арендт определяет как радикальное зло, когда «на карту поставлена человеческая природа как таковая»². Радикальное зло, исходя из ее концеп-

¹ См. Бонхеффер Д., О глупости // <http://skatarina.ru/library/putzhizn/ogluip.htm> (дата обращения 02.03.2011).

² Арендт Х, Банальное зло. Эйхмана в Иерусалиме, М: Европа, 2008.

ции, имеет существенное отличие от традиционных теорий зла, которое заключается в том, что его нельзя объяснить привычными человеческими мотивами, такими как алчность, жажда власти, личная выгода и так далее. То есть мы имеем дело с «новым типом преступника», которого нельзя определить ни как злодея-идеалиста, ни как злодея по расчету.

В тоталитарном обществе ценности навязываются человеку государством, а не являются собой результат его собственных мыслей и нравственных убеждений. Понятия добра и зла также диктуются «сверху», определение их содержания становится прерогативой государства. В «Истоках тоталитаризма» Арендт подчеркивает, что аспекты, способствовавшие возникновению тоталитаризма, не исчезают с падением соответствующего режима. Происходящие процессы деперсонализации и дегуманизации обществ порождают безразличие, личная ответственность и способность мыслить находятся под угрозой, и, это касается не только тоталитарных обществ.

На мой взгляд, соотносить понятия радикального и банального зла в теории Ханны Арендт очень сложно, особенно принимая во внимание тот факт, что сама Арендт не приводила систематизированного объяснения их взаимосвязи. Банальное зло в ее философии не является «обычным», скорее оно есть «поверхностное» зло...

Целью внедрения тоталитарной идеологии было не столько навязывание определенных убеждений, сколько уничтожение способности к формированию всяких личных установок в принципе, то есть способности к мышлению. Человек, используя трактовку Арендт, теряет способность действовать. При этом под «действием» или под способностью к нему, она понимает, прежде всего, способность начинать что-то сначала, «с нуля».

Если радикальное зло выступает как политическое понятие, описывающее некий политический недостаток, то банальное зло может быть описано как нравственное понятие, отражающее недостатки политической системы. То есть радикальное зло есть понятие, относящееся к системе, тогда как банальное — более субъективно. Банальность зла в теории Арендт подразумевает, прежде всего,

характеристику мотивов его совершения, не поступков и методов осуществления. Говоря о преступлении, как проявлении зла, мы чаще всего предполагаем наличие некоего намерения, злой воли.

Во всех цивилизованных странах принято считать, что голос совести всем и каждому говорит «Не убий», даже если естественные желания человека толкают его к убийству, закон же нацистской Германии, был законом Гитлера. А закон его страны требовал от голоса совести прямо противоположного: «Убий». Один из признаков зла, согласно Арендт, — искушение — был утрачен в Третьем Рейхе. Вполне возможно, что многие немцы испытывали искушение не убивать, не позволять своим соседям и знакомым идти на верную гибель и тем самым не становиться участниками преступления (скорее всего большинство немцев знали, что смерть является конечной точкой транспортировки евреев, хотя и не знали всех подробностей), которые извлекали бы из него выгоду.

Как бы не понималось зло: с теологической точки зрения, с точки зрения философии Платона и Сократа, исходя из «радикального зла» Канта или «банального» Арендт, фашизм — есть беспрецедентный случай его свершения. Деяния нацистов не могут быть оправданы ни формулировкой зло как «глупость», ни другой иной трактовкой или концепцией зла. Зло, не зависимо от его природы и понимания остается злом.

Ю.В. Петрова

Этика как культурная форма: от античной целостности к постмодернистской релятивности этических норм и ценностей

Этика — это культурная форма. «Под культурой мы <...> понимаем не что иное, как совокупность всего того, что человеческое сознание в силу присущей ему разумности вырабатывает из данного ему материала»¹. Культурная

¹ Виндельбанд, В. Философия культуры и трансцендентальный идеализм // Виндельбанд В. Избранное: Дух и история. М., 1995. С. 12.

форма — это институализированное содержание, выработанное сознанием в результате его разумного отношения к миру. Таким образом, этика — это опосредованное сознанием отношение человека к человеку, представленное как норма, ценность и институт.

Этика как одна из основных культурных форм классической рациональности¹, сформировалась в античной культуре, в культуре дедуктивного рационализма². Одной из замечательных иллюстраций к сущности дедуктивного рационализма является организация древнегреческой фаланги, которая представляет собой особую форму отношения к миру — отношения гражданина к гражданину, гражданина к своему полису. Смысл фаланги — в военной мощи соединенных гоплитов, оцетинившихся копьями, в целом, в единстве.

Пожалуй, это стремление восстановить Единство, соединив раздельное — это универсальный закон древнегреческой культуры (и любой тео/лого/онто-центричной культуры, т.е. европейской культуры вплоть до XX века).

Таким образом, и этика (если брать более мелкий масштаб — гражданин, полис) — это часть в структуре целого.

В общем виде так понятую систему мышления древнегреческой культуры можно схематически изобразить так:

$$\begin{array}{r}
 \text{Гражданин+гражданин= полис} \downarrow \\
 \text{Нормы взаимоотношений граждан} \Downarrow \\
 \text{Этика} \\
 + \qquad \qquad + \\
 \text{Эстетика} \qquad \text{Истина} \\
 = \\
 \text{Единое}
 \end{array}$$

Таким образом, нормы взаимоотношений граждан регулируются не только этической компонентой, они управляют в равной степени эстетическими законами и зако-

¹ Мамардашвили М. Классический и неклассический идеалы рациональности. Тбилиси, 1994.

² Аверинцев С.С. Риторика как подход к обобщению действительности. // Поэтика древнегреческой литературы /отв. ред. С. С. Аверинцев. Москва: "Наука", 1981, с. 15.

нами истины. Итак, этика — это область знания, область чувства красоты, область практики — это необходимая часть в системе целостного отношения человека со стороны всех его познавательных способностей. Именно эта причастность этики онтологической целостности делает греческую этику не ситуативной, а *нормативной*. Основным признаком закрепления этики как культурной формы — это появление специализированного текста, появление «Никомаховой этики» Аристотеля.

К слову, «Никомахова этика» дает представление об одной замечательной особенности древнегреческой культуры, которую А.Ф.Лосев назвал «пластичностью». Это первый труд по вопросам морали является, в сущности, учебником — не формализованным сборником правил, а иллюстратором этических проблем. Его задача — научить через *переживание* этической проблемы. Этот момент переживания вообще очень важен для древнегреческой культуры — вспомним, что театр — это государственное дело в Древней Греции, а до определенного времени основной круг постановок — это трагедии, помогающие зрителю пережить какую-либо этическую проблему.

Аристотель продолжил эту линию, создав «Никомахову этику», выделив этику как самостоятельную область размышления, показав этику как *знание*. А.Ф. Лосев пишет об этом с позиции анализа эстетики у Аристотеля: «вопрос о прекрасном определяется у Аристотеля проблемой блага. Что же такое благо по Аристотелю? Благо есть *деятельное осуществление разумной сферы* <...> Так как специфической особенностью человека является у Аристотеля *разум*, то главный вид деятельности — это *знание*, чистое мышление»¹.

Таким образом, одна из задач этики — укрепление знания, относящегося к сфере морали, к сфере взаимоотношений между людьми и миром, а умение размышлять над этической проблемой — это одно из основных условий гармоничного существования древнегреческого полиса. Итак, этика для древнегреческой культуры связана со знанием, с истиной, а так как эта культура логоцентрична, то эта

¹ Лосев А.Ф. Основные проблемы эстетики Аристотеля, или эстетика объективно-идеалистическая на ступени дистинктивно-дескриптивной. М.: Искусство, 1975. С. 142.

связь приобретает онтологический статус. Этика, система и нормы взаимоотношений граждан имеет онтологический исток.

В современной культуре сам исток утерян. Современное мышление вряд ли вообще -центрично, может быть, только на текст¹ как принцип организации мышления оно еще может быть направлено, однако, уже высказана мысль о том, что мы находимся в пост-пост-модернистском пространстве мысли² и вместо текста пришло нечто иное...

Вернемся к культурным формам. Одна из их особенностей — это историзм, развитие их в истории. К эпохе романтизма культура дедуктивного, риторического рационализма исчерпала себя, и система тео/лого/онто-центризма стала менее стабильной, а к середине XX века и вовсе расшаталась и была деконструирована. «свершившимся метафизическим актом можно назвать антропологическую катастрофу, проявившуюся в духовных исканиях начала XX века, когда всегдашняя задача укоренения человека оказалась трудновыполнимой, а средства прежней мыслительной традиции, используемые при подобной онтологической работе, стали непригодны»³. И позиции этики, от времени своего возникновения имеющей онтологический статус, стали неустойчивыми. Умножаются тексты, описывающие нашу бесосновность в мире, релятивность моральных норм. Наука в разных вариантах констатирует иллюзорность как нашего существования, так и тех законов, по которым мы существуем. Ф. Капра в неклассической для фундаментальной физики книге «Дао физики» отмечает: «Открытия современной физики привели к необходимости серьезного пересмотра таких понятий, как пространство, время, материя, объект, причина и следствие и т. д.; а поскольку эти понятия являются основополагающими для мировоззрения, неудивительно, что физики, столкнувшись с этой необходимостью, испытали подобие шока. Благодаря этим изменениям возник совершенно

¹ Жак Деррида. О грамматиологии / пер. с фр. и вступ. ст. Н. Автономовой. — Москва: AD MARGINEM. 2000.

² Кутырев В.А. Философия Иного, или небытийный смысл трансмодернизма // <http://culturalnet.ru/files/kut/08.html>.

³ Бондаренко И.А. Жизнь сознания: конструирование новой онтологии сознания в культуре XX века. Омск, 2002. С. 14.

новый взгляд на мир, формирование которого продолжается под воздействием современных научных разработок»¹. В частности это новый взгляд позволяет посмотреть на вещи со стороны непостоянства их существования, с той точки зрения, что невозможно вычленить какой-либо устойчивый мельчайший элемент, из которого бы состояла материя. Кто мы? И где мы находимся? Эти вопросы нельзя назвать оригинальными, но без ответа на них невозможно представить себе регуляцию взаимоотношений между людьми.

Трансперсональная психология, проанализировав человеческое сознание, сделала вывод о «пустоте форм и этических ценностей»². В связи с этим «интересно упомянуть К.Г.Юнга и кризис, который он пережил, осознав относительность всех этических норм. Юнг тогда всерьез задавался вопросом, важно ли на более высоких планах то, какое поведение мы выбираем и следуем ли этическим нормам. <...> Он пришел к выводу, что поскольку абсолютных критериев нравственности не существует, каждое этическое решение является творческим актом, отрицающим нынешний этап развития нашего сознания и доступную для нас информацию. Когда эти факторы меняются, мы, оглядываясь назад, можем иначе увидеть ситуацию»³.

Современный человек пришел к ситуативной этике. Смерть автора, смерть субъекта — смерть взаимоотношений?

Что ждет нас в ситуации трансмодернизма?

¹ Капра Ф. Дао физики. СПб.: ОРИС, 1994. С. 46.

² Гроф С. Космическая игра: исследование рубежей сознания. М.: Изд-во института трансперсональной психологии, 2004. С. 122.

³ Там же. С. 123.

Проблема благородства в контексте мотивационной этики

Понятие благородства на сегодняшний день достаточно размыто и абстрактно, однако не теряет своей актуальности в любых формах своего проявления. Любой поступок, который мы наблюдаем, мы оцениваем с точки зрения добра и зла, иными словами мы приписываем поступку моральное значение, даем моральную оценку «хорошо» или «плохо». Феномен благородства является одной из высших положительных моральных оценок поступка.

Термин «благородство» заимствован из старославянского языка и первоначально означал происхождение из знатного рода («благой» и «род»). В процессе формирования морального сознания — моральной рефлексии — это понятие расширило свое семантическое поле, перестав носить сословный характер, и стало синонимом слову «высоконравственный». Стоит заметить, что еще в Российской империи это слово имело строгие сословные рамки. Появляется понятие «Ваше благородие», которым называли лиц, рожденных от благородных предков и имевших один из низших девяти классов «Табели о рангах», т.е. военные обер-офицерские чины и гражданские чины до чина титулярного советника включительно. Также одним из примеров употребления этого слова в данном значении является «Институт благородных девиц», то есть институт для девушек, имевших дворянское происхождение.

В современном значении слово «благородный» потеряло свое первоначальное значение и раскрывается через такие понятия как честность, бескорыстие, честь, достоинство, мужество, великодушие, самоотверженность и т.д.

Задачей данного доклада я ставлю рассмотреть проблему благородного поступка как формы проявления благородства с точки зрения мотива.

В докладе мы определим благородство исходя из мотивационного контекста рассматриваемой проблемы. Таким образом, **благородство — это моральное качество, ха-**

рактизирующее поступки людей с точки зрения возвышенных мотивов, которыми они продиктованы. То есть благородство проявляется в поступках и действиях, но критерием выступает мотив. Следовательно, если благороден мотив, то благороден и поступок как реализация этого морального мотива. Моральный мотив, в свою очередь, является внутренним побуждением личности к нравственному поступку. В процессе формирования морального мотива индивид осознаёт и соотносит нравственные нормы, требования общества со своими чувствами, убеждениями, потребностями и намерениями, что сопровождается оценкой конкретной внешней ситуации, которая предшествует выбору линии поведения.

Важным моментом в формировании моральных мотивов в осознании их личностью является осмысление ею цели и морального значения своего поступка, т.е. нравственный смысл решения находится в тесной связи с его мотивом, определяющим цель деятельности индивида и содержание чувств и намерений. Моральные мотивы представляют собой сложно структурированные морально-психологические феномены и являются многофункциональными. Можно выделить их следующие функции: побудительную, ориентирующую, регулятивную, познавательную, смыслообразующую, оценочную, коммуникативную и т.д. При этом следует учитывать специфику морального мотива, как осознанного (в той или иной степени) нравственного побуждения личности: **собственно моральным мотив будет только тогда, когда осознание идет через различение добра и зла, т.е. отражая моральные предпочтения субъекта в мире ценностей.** Таким образом, выделив специфику морального мотива, можно сказать, что **благородный мотив как вид морального мотива возможен только тогда, когда в его основе лежат высшие нравственные ценности, которые и образуют феномен благородства.**

Перейдем к рассмотрению благородного поступка. Чтобы определить, что такое благородный поступок, обратимся к структуре поступка как такового. Любой поступок в своей структуре имеет шесть элементов, это: 1) мотив, 2) цель; 3) средства; 4) действия; 5) результат; 6) внутрен-

няя и внешняя оценка поступка. Так как мы рассматриваем поступок с точки зрения мотива, то можно сказать, что *моральная оценка мотива является моральной оценкой самого поступка*. Таким образом, поступок это сознательно направленное, законченное действие человека, всегда связанное с моральным выбором. Но если быть более точным, то *моральный выбор начинается еще при определении мотива поступка и он исходит из иерархии ценностей субъекта нравственной деятельности*. В контексте мотивационной этики благородный поступок будет являться таковым только при условии благородного мотива и благородного намерения.

Спецификой благородства как морального и социального феномена является то, что оно раскрывается в реальности через такие понятия, как самопожертвование, бескорыстие, честь, достоинство, мужество, великодушие и другие явления. Это понятие наполняется социальным смыслом, поскольку в нем проявляются (отражаются) межличностные отношения.

Ценность человека как субъекта социальных отношений выражается не столько в способе его поведения, манере держаться, сколько в отношении к нему других людей. Обычно мерой внешнего выражения ценности того или иного лица является степень уважения к нему. Одна из самых бесспорных причин уважения — это благородный поступок, как акт проявления высших нравственных мотивов, таких как самопожертвование, самоотверженность и др. В эпоху сословного общества причиной уважения было благородство в своем первоначальном значении, т.е. принадлежности к более совершенной породе — так выражалась ценность представителей высших слоев общества. Таким образом, *благородный поступок будет выступать как одна из заслуг, из которых складывается ценность личности в глазах общественного мнения*. То есть субъект нравственных отношений, совершивший благородный поступок, будет наделяться *непривативной честью*, такой честью, которая не дается индивиду от рождения, а приобретает его собственными усилиями. *Инструментами легитимизации благородного поступка будут почет и слава, которые выразятся в уважении и авторитете*

личности, что является положительными моральными санкциями. Другими словами, благородный поступок будет сопровождаться реакцией общества, группы, отдельных людей в форме одобрения и похвалы, что, в свою очередь, и будет *неформальной моральной санкцией*. Иногда моральная санкция может быть зафиксирована в какой-либо знаковой форме, например, знаки отличия.

Проанализировав феномен благородства в контексте мотивационной этики, мы пришли к следующим **выводам**:

- феномен благородства является одной из высших положительных моральных оценок поступка.
- благородство — это моральное качество, характеризующее поступки людей с точки зрения возвышенных мотивов, которыми они продиктованы.
- критерием благородного поступка выступает моральный мотив.
- моральный мотив является внутренним побуждением личности к нравственному поступку. Ключевым моментом в формировании моральных мотивов в осознании их личностью является осмысление ею цели и морального значения своего поступка. Моральным мотив будет только тогда, когда осознание идет через различение добра и зла, т.е. отражая моральные предпочтения субъекта в мире ценностей.
- благородный мотив как вид морального мотива возможен только тогда, когда в его основе лежат высшие нравственные ценности, которые и образуют феномен благородства.
- моральная оценка мотива является моральной оценкой самого поступка.
- моральный выбор начинается еще при определении мотива поступка и он исходит из иерархии ценностей субъекта нравственной деятельности.
- благородный поступок будет выступать как одна из заслуг, из которых складывается ценность личности в глазах общественного мнения.
- субъект нравственных отношений, совершивший благородный поступок, будет наделяться непривативной честью.

- инструментами легитимизации благородного поступка будут почет и слава, которые выразятся в уважении и авторитете личности, что является положительными моральными санкциями.
- благородный поступок будет сопровождаться реакцией общества, группы, отдельных людей в форме одобрения и похвалы, что, в свою очередь, будет неформальной моральной санкцией.

Б.О. Соколов

Индивидуальная рациональность и коллективные нормы: к проблеме легитимации моральных теорий

В «Трактате о человеческой природе» Дэвид Юм заметил, что до сих пор все философы, писавшие об этических проблемах, суждения о должном выводили из суждений о сущем, хотя на самом деле никаких логических оснований для подобных умозаключений не существует¹.

Тем самым Юм поставил значимую проблему этической теории. Суть ее заключается в следующем: какие бы основания не приводили авторы тех или иных этических концепций для защиты своих творений, в реальной жизни постоянно фиксируются случаи отклонения индивидов в своих поступках от требований нравственности. Причина этого достаточно проста — корыстные интересы людей редко совпадают со строгими, зачастую требующими самопожертвования этическими нормами. И эгоизм часто берет верх над нравственностью. Поэтому, по мнению Юма, моральные теории могут быть действенны, только если «следование им становится личным интересом»².

С другой стороны, большая часть философов, занимавшихся вопросами морали, осуждала эгоистическое поведение. Как вообще тогда можно построить моральную тео-

¹ Hume, David. A Treatise of Human Nature. London: John Noon, 2009. P. 469.

² Gauthier, David. *Morals by Agreement*. Clarendon Press, Oxford University Press, 1986. P. 2.

рию на основании, которое многими признается аморальным по сути своей?

Я считаю, что подобное сомнение базируется на поверхностном представлении о сути проблемы, и постараюсь далее показать, что именно точка зрения, высказанная Юмом, является наиболее адекватной в вопросе создания моральных теорий.

Хотелось бы начать свое рассуждение с того, что критерии осуждения эгоистического поведения и до Юма, и после него, как правило, имманентны теориям осуждающих философов и апеллируют к неким трансцендентным сущностям, лежавшим в основе этих теорий, и в этом смысле все они несут в себе элемент произвольности.

В качестве таких трансцендентных сущностей могут выступать такие различные объекты как Бог, абстрактный “идеальный” мировой порядок, или же некие объективные законы исторического развития. Но все они имеют одно примечательное свойство — они не могут быть ни верифицированы, ни фальсифицированы, по крайней мере, средствами современной науки.

Это, конечно же, не означает, что они не существуют; просто в силу их метафизичности мы не можем сказать о них ничего определенного. Это является, скорее, вопросом веры. Но вера — это глубоко индивидуальное дело, и таким образом, следование той или иной моральной теории становится лишь произвольным выбором символа веры, каковых может быть великое множество.

Однако, чтобы быть эффективной на практике, некоторая моральная концепция должна быть в некоторой мере универсальной — на универсальный характер в той или иной степени претендуют все этические теории. Но лежащая в их основе произвольность базовых принципов зачастую вступает в конфликт с претензиями на универсальность. Выражаясь более конкретно, это означает, что произвольность оснований этических теорий не дает достаточно адекватного ответа на вопрос, почему надо слушаться указаний этих теорий. Требования слепой веры может оказаться (и часто оказывалось) недостаточно для обеспечения лояльности, но что делать в таком случае?

Здесь я хотел бы уйти от обсуждения не менее фундаментального вопроса этики, а именно: нужна ли вообще этика, или сама идея необходимости некоторых ограничений на поведение людей является произвольной и по большому счету, лишней. Я считаю, что окончательного и однозначного ответа на этот вопрос (пока) не существует, а ответы индивидуальные являются делом вкуса. Но все же обозначу свою позицию: для меня основанием этики является благо, и построение этической теории как раз является средством для того, чтобы показать, какого максимального уровня (и каким образом) удовлетворения наших представлений о благой жизни мы можем достичь. При этом я остаюсь на позициях индивидуализма, но признаю тот факт, что индивиды живут в обществе, и удовлетворение их потребностей может вступать в конфликт с интересами других. Таким образом, одна из важнейших задач этики для меня заключается в том, чтобы исследовать возможные пути совмещения различных концепций блага. И я также предполагаю, что необходимым условием подобного совмещения является наличие некой универсальной мета-теории, с позиции которой мы могли бы оценивать и планировать те или иные поступки в сфере достижения личного блага.

Поэтому далее в этом докладе я сфокусируюсь как раз на исследовании вопроса о том, можно ли найти универсальное обоснование легитимности такой абстрактной (пока еще не наполненной конкретным содержанием) мета-теории.

Но вернемся к нашему обсуждению. В принципе, определенного уровня всеобщности можно добиться и для теории, чья легитимность основана только на вере, или даже на явно ложных представлениях. Однако это далеко не гарантирует успешности и устойчивости функционирования такой системы нравственности в повседневной жизни.

Вообще, в первом приближении можно выделить три основных способа обеспечения легитимности той или иной политической теории на практике. Либо она глубоко инкорпорирована в сознание членов социума, в ареале которого она функционирует, в процессе социализации (современные фантасты могли бы сказать о зомбирован-

нии), и индивиды не могут себе представить никаких альтернатив ей. Либо подчинение существующим нормам обеспечивается репрессивными и прямо насильственными методами. Наконец, те или иные институты могут черпать свою легитимность из факта согласия с ними индивидов, чью свободу в удовлетворении своих жизненных целей они ограничивают; причем согласие обеспечивается осознанием людьми конгруэнтности этих институтов и своих интересов.

Первый из указанных способов может иметь место только в примитивных обществах, где не существует возможностей критического рассмотрения существующих моральных ограничений с позиции внешнего наблюдателя. В современных плюралистических обществах, где сосуществует достаточно много картин мира, и индивиды могут при желании выбирать между ценностными системами, способность последних влиять на поведение ограничивается, так как любая из них может быть подвергнута критике с позиций другой.

Второй вариант, вероятно, для большинства будет неприемлемым — по крайней мере, пока сохраняется живая память об ужасах тоталитарных режимов. Но это не отрицает того факта, что он очень активно применялся в истории. Тем не менее, даже в самых деспотичных в плане идеологии режимах существовали и были очень распространены на бытовом уровне альтернативные официальным моральные представления. Советская система не смогла подавить ни национализм, не религиозный фанатизм, ни даже альтернативные традиции философского мышления; тем более она потерпела крах и в построении “социалистической морали”, что наглядно показывает стабильно высокий уровень преступности в стране. И все это свидетельствует о том, что насилие вряд ли может быть главным инструментом обеспечения практического функционирования систем морали, не говоря уже о том, что немного найдется таких систем, которые считают насилие приемлемым с моральной точки зрения.

Рассмотрим теперь подробнее, какие перспективы открываются в связи с использованием в интересующих нас целях третьей из указанных альтернатив, базирующей-

ся на идее индивидуального согласия с коллективно объявляемыми нормами.

Само утверждение о том, что люди оценивают те или иные нормы в соответствии со своими представлениями о благе, является, на мой взгляд, достаточно реалистичным. Действительно, на практике люди часто поступают так или иначе в соответствии с тем, что они сами считают хорошим или полезным, а не так, как им предлагает некая общественная мораль, или же отдельный философский проект. Более того, выскажу крамольную мысль: в истории человечества, если обращаться к повседневной ее составляющей, дурные поступки — точнее, определяемые в качестве таковых общепринятой системой морали — случаются значительно чаще хороших. И происходит это потому, что индивиды не видят достаточных оснований подчиняться кажущимися им произвольными требованиями отказаться от удовлетворения тех или иных своих потребностей — ведь последние стоят выше в их индивидуальных иерархиях блага.

В этой связи представляется, что моральная теория, чтобы быть успешной, должна отвечать следующим двум условиям. Во-первых, она должна предъявлять минимально возможные требования ограничения свободы индивидов в реализации своих целей — не потому, что свобода здесь имеет некую этическую ценность, а просто потому, что в случае конфликта интересов и требований морали вряд ли что-то помешает отдельным лицам отвергнуть последние. Это требование можно сформулировать и по-другому — универсальная система морали должна обеспечивать максимальную совместимость различных индивидуальных концепций блага.

Второе важное требование — подобная система должна предоставлять рациональные стимулы к соблюдению этих норм. На самом деле, первое условие можно представить как частный случай второго. Но, строго говоря, отсутствие отрицательных стимулов является только необходимым, но не достаточным условием принятия определенных ограничений собственного поведения. Чтобы достичь действительно приемлемого уровня стабильности и лояльности входящих в ее юрисдикцию индивидов, этическая си-

стема должна предоставить им весомые резоны в пользу того, что следование ее требованиям действительно даст им возможность достичь большего блага, нежели если они ей пренебрегут.

И в любом случае, предельным основанием легитимности этической теории будет индивидуальное согласие. Ни принуждение, ни обращение к произвольным моральным приоритетам не смогут в достаточной норме обеспечить функционирование системы морали среди достаточно большого числа людей с неидентичными картинами мира.

Если мы теперь обратимся к истории этики, то обнаружим, что излагаемые в моем докладе идеи уже достаточно давно поднимаются различными философами. Я имею в виду влиятельное направление морально-политической мысли — традицию общественного договора.¹ Начиная с семнадцатого столетия, сторонниками данной теории были многие выдающиеся умы — от Томаса Гоббса до Давида Готье и Теда Скэнлона; а после выхода в свет работы Джона Роулза «Теория справедливости» общественный договор стал центральной темой в моральной и политической философии.

Если давать краткую общую характеристику различных контрактарианских концепций, то их можно описать следующим образом: предполагается, что некая система морали является результатом соглашения отдельных индивидов о правилах их взаимного общежития. При этом, что интересно, содержание такой системы не соотносится напрямую с идеей договора; последняя является лишь средством для легитимации первой. Таким образом, договорные теории имеют прежде всего инструментальный, а не субстанциальный характер.

В пользу этого тезиса например, свидетельствует разнообразие моральных концепций, построенных на основании контрактарианских идей. Изначальное предназначение

¹ Далее в качестве синонимов термина “общественный договор” я буду употреблять также понятия “контрактарианизм” и, реже, “контрактуализм”. О соотношении этих трех терминов см. соответственно: Cudd, Ann. Contractarianism // The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Ashford, Elizabeth and Mulgan, Tim. Contractualism // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2009 Edition), Edward N. Zalta (ed.): <http://plato.stanford.edu/archives/win2009/entries/contractualism>.

ние теории договора заключалось в том, чтобы показать, что конкретные политические режимы, предлагаемые тем или иным философом, представляются наиболее совершенным установлением, отвечающим самой сути человеческой природы. И по-настоящему разумные люди обязательно бы согласились жить в таком обществе, если бы могли выбирать. Позже политические институты как объект приложения теории заменили первые принципы морали, но суть дела не изменилась.

Надо сказать, что многообразные договорные концепции имеют серьезные недостатки и порой страдают фундаментальными логическими или фактическими ошибками. Тем не менее, их слабости, на мой взгляд, относятся не к их первой идее, а к попыткам их конкретного воплощения. И не следует оспаривать значимость тезиса о том, что моральные установления должны соответствовать эгоистичным устремлениям людей, лишь на основании неудачных попыток создать отвечающие этому требованию теории. Собственно, здесь я хотел бы остановиться только на одной проблеме, связанной с защищаемой мной идеей.

Это именно та проблема, адекватность в решении которой теории договора здесь и утверждается. Критик может вполне резонно задаться следующим вопросом: как в рамках подобного соглашения гарантировать соблюдение эгоистичными индивидами моральных норм? Если единственным основанием легитимности этих норм является индивидуальное согласие, что с ними будет, когда стимулы для согласия исчезнут?

Я думаю, что эта проблема кажущаяся. Конечно, плохим — не вообще плохим, а в силу противоречия заявленной здесь “внеморальной” линии аргументации — ответом будет утверждение о том, что согласие с теми или иными ограничениями накладывает определенные обязательства на его субъекта. Такое утверждение опирается на вполне произвольные моральные представления, которые достаточно легко оспорить — в самом деле, какие глубинные основания существуют для того, чтобы нам держать наше слово, если в некоторых случаях это нам сильно вредит?

В этом случае не всегда может помочь и тезис о том, что индивидам рационально в долгосрочной перспективе

вести себя в соответствии с признанными ими ограничениями, даже если в какой-то конкретный момент эти ограничения являются причиной определенных жизненных неудобств. Действительно, вполне можно представить такие ситуации, в которых требования общественной морали вступают в неразрешимые противоречия с интересами людей. Что делать в таких случаях?

Как мне представляется, эту проблема является чисто технической, и ее можно вообще вывести за пределы морального мышления. Точнее, следует заранее выбрать некий мета-принцип для решения подобных проблем (который, возможно, станет моральным, будучи санкционирован тем или иным сообществом, но вполне может быть отменен). Например, вполне допустимо руководствоваться следующим рассуждением: никто пока не смог неопровержимо доказать, что те или иные индивидуальные цели являются не/аморальными, и вряд ли кто-то может требовать от человека личных жертв во имя общественного блага. Но верно и обратное — если человек не принимает на себя определенных обязательств по отношению другим, то в принципе, ничего не связывает и этих других от каких-то действий, могущих повредить ему. Строго говоря, этот вопрос можно разрешить и без привлечения моральных суждений — каждый будет действовать в соответствии со своими интересами и возможностями.

Но, с другой стороны, что мешает участникам подобных конфликтов прийти к какому-то соглашению, учитывая их реальные потребности и (если таковые есть) этические представления? Если они признают правомерность требований сторон или найдут некоторые общие координаты для оценки моральной составляющей действий друг друга, то зачастую возможно найти решение, которое будет более выгодным, чем вынесенный за рамки договорной системы морали силовой конфликт.

Конечно, весьма вероятны такие ситуации, когда компромисс не может быть достигнут, однако выскажу следующее, могущее показаться парадоксальным, замечание: большинство конфликтов, так или иначе получающих моральное измерение, связано либо с непониманием сторонами позиций друг друга, либо, что кажется даже более

абсурдным, непониманием сторонами иерархии собственных целей и логических противоречий в собственных моральных представлениях. И, при наличии доброй воли сторон, подобные ситуации можно было бы разрешать гораздо более эффективно.

Вышеприведенное рассуждение, стоит заметить, апеллирует не к моральным представлениям, а к инструментальным соображениям эффективности/рациональности. В этом смысле оно позволяет предложить решение проблемы легитимации договорной морали, не черпающее свою силу в самой этой теории, а опирающееся на некий внешний и достаточно универсальный критерий.

В этом смысле, общественный договор является лишь средством для легитимации тех или иных моральных и политических ограничений. Тем не менее, возможно, он представляет собой наиболее адекватное такое основание. Во введении “Анархии, Государства и Утопии” Р. Нозик отметил, что наилучшим обоснованием политической теории (здесь политику следует трактовать как частный раздел этики) будет то, которое дается в неполитических терминах¹. Общественный договор как раз и представляет такой способ объяснения — подчинение этическим нормам здесь является лишь результатом осознания людьми их соответствия своим интересам.

Конечно, можно критиковать контрактарианизм за «аморальную картину мира», однако любые представления о мире, куда вводятся не только допущения о сущем, но и должном, как уже неоднократно отмечалось выше, могут быть подвержены сильным искажениям. И главное достоинство договорных теорий как раз и заключается в том, что они представляют собой минимально возможное оправдание (в смысле английского justification) любых моральных теорий, так как они предоставляют аргументы в пользу того, почему даже человек, сомневающийся в необходимости вести себя в соответствии с нормами морали (или государственных законов) мог бы согласиться с требованиями той или иной моральной теории.

Однако потенциал теории общественного договора не сводится только к легитимации. Она также может быть ис-

¹ Р. Нозик. Анархия, Государство и Утопия. С. 24-28.

пользована как инструмент при решении другой важной проблемы, а именно, конструирования наиболее эффективных политических и моральных законов. Каким образом это может быть осуществлено?

Договорная идея тесно сопряжена с представлением о некоей идеальной ситуации, в которой находятся индивиды перед заключением договора. В принципе, возможно постоянно корректировать характеристики подобной ситуации, и одновременно эта абстракция дает возможность просчитать, какой выбор, осуществляемый индивидами (описанными различными способами) будет наиболее рациональным.

Таким образом, сегодня с помощью контрактарианизма можно подойти к решению основных задач моральной философии: во-первых, привести весомые доводы в пользу того, что индивидам следует подчиниться некоторым моральным ограничениям, и во-вторых, рассчитать, какими должны быть эти самые принципы.

Резюмируя идеи, изложенные в настоящем докладе, стоит сделать две важные оговорки. Если мы представляем принципы справедливости и социальные институты, которые по идее должны воплощать их, в терминах рационального выбора, это не означает отвержения морали в принципе (как предполагают некоторые критики) — это всего лишь дань устойчиво фиксируемой во всех обществах и эпохах тенденции к нарушению людьми моральных норм во имя своих интересов (и в конечном счете, биологической составляющей природы человека).

Кроме того, попытка умозрительным путем определить наиболее адекватные той или иной концепции человека принципы справедливости вовсе не означает притязаний на универсальную и неизбежную истину со стороны контрактарианизма, подобно той интенции, что встречалась во многих великих политико-философских системах прошлого¹. В самом основании этой теории лежит эффективнейший ограничитель любых тоталитарных поползно-

¹ Такой тезис может рассматриваться как предельное выражение аргументов тех критиков общественного договора, которые указывают на европоцентричность (а также лого-, антропо-, фалло- и все другие типы “центричности”) философских оснований теории.

вений — возможность для каждого самому решить, соглашаться или нет с предлагаемой ему картиной мира.

В конце концов, анархические требования отсутствия всяческих догм сами являются догматическими, и универсалистские притязания представляются неизбежными со стороны любой нормативной теории. Однако общественный договор, как инструментальная, и как ориентированная прежде всего на процедуры согласования различных картин мира теория, вероятно, является наименее требовательной морально-политической теорией из когда-либо придуманных. И если моральная философия не собирается отменить себя самым отвержением любых попыток сконструировать чуть более совершенные принципы человеческого общежития, контрактарианизм представляет ей значительные возможности для развития.

Д.А. Щукин

**Этика сходства и различия: анализ
взаимосвязи коммуникативных процессов
и морального дискурса сквозь призму
инаковости субъектов**

На рубеже XIX-XX веков, следуя своей неотчуждаемой задаче не только диагностировать, но и, наоборот, продуцировать социальные девиации, мутации как идентичности субъекта, так и способов её конструирования, философия проходит сквозь череду сущностных ломок. Онтологический поворот, следующая за ним лингвистическая революция, а затем и всплеск французской философской пассионарности не просто деконструировали классическую европейскую метафизику, но выполнили своё практическое предназначение: учреждение культа информационного общества, массового человека, консьюмеризма и, вероятно, ужесточение деспотизма дискурса, вопреки тому освобождению, о котором писал Мишель Фуко¹.

¹ См.: Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб., 1994.

Латинское слово *communis* среди своих значений имеет значение связанности и создания общности. Очевидно, коммуникация обретает себя как актуальную категорию, когда связанность потеряна, когда общность следует восстановить или, по крайней мере, определить условия её распада и становления. «Нашествие масс», описанное Лебоном, Фрейдом, Ортегой-и-Гассетом, в соответствии с диалектическими закономерностями имело своей противодействующей силой индивидуальную атомизацию¹. Постепенное усугубление атомизации субъекта становится и причиной и следствием тех процессов установления тоталитарных диктатур, с которыми мир встретился в 30-40-е годы XX века².

«Ничего так не боится человек, как непонятого прикосновения», — так Элиас Канетти начинает свою работу «Масса и власть»³. Страх перед всем чужим, экзистенциальный, обнажающий и раньше не был лишь косвенным предикатом субъекта, однако, под воздействием социальных прессов стал поистине непереносимым. Попытка сближения однозаряженных полюсов неизбежно вызывает соответствующее их близости взаимное отторжение. Боязнь прикосновения влечёт замыкание индивидуального бытия на себя или, по крайней мере, создаёт видимость такого замыкания. Субъект феноменологически расширяет пространство своего восприятия, устанавливает себя в качестве интерпретатора реальности и благодаря экзистенциализму берёт на себя тотальную ответственность за свои моральные решения, пренебрегая значением «эффекта бабочки»⁴. Логика герменевтического восприятия как части скептической традиции Возрождения, основанной, в частности, на фундаментальном тезисе о невозможности действительного понимания Другого, окружает человека стеной одиночества и, во многом, ставит вопрос о его «заброшенности» в мир.

¹ См.: Лебон Г. Психология масс. СПб., 1995; Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. Эстетика, философия, культура. М., 1991; Фрейд З. Психология масс и анализ человеческого «Я». СПб., 2009.

² См.: Арендт Х. Массы и тоталитаризм // Вопросы социологии. 1992. Т. 1. С. 24–31.

³ Канетти Э. Масса и власть. М., 1997. С. 11.

⁴ См.: Сартр Ж.-П. Экзистенциализм — это гуманизм / Сумерки богов. М., 1989. С. 319–344.

Хайдеггер описывает такой вид со-Присутствия, когда не оставляя субъекта вещественно, Другие радикально отчуждены: «То есть со-бытие и фактичность бытия друг с другом не основываются на том, что несколькими «субъектам» случается быть вместе. И бытие-в-одиночестве «среди многих» не означает, что эти многие существуют чисто вещественно, рядом с нами. Даже в нашем бытии «среди них» они здесь, вместе с нами. Их со-Присутствие бывает встречено нами в модусе, в котором они равнодушны и чужды»¹.

Вероятно, та тотальная удалённость желанного Другого, который находится где-то по ту сторону дискурса, гиперболизирует страхи субъекта относительно намерений этого Другого. Более того, эта тотальная удалённость и конституирует Другого как Другого.

Незавершенность коммуникации как некоторой области смысла требовало засечек на прямой значений, которые ограничили бы область её притязаний. Конкретная локализация определяющих маркеров установлена так и не была, однако логика их расположения практически однозначно определена. Внутренним пределом становится субъект или его некоторые структурные компоненты, верхним пределом — языковое пространство.

Маркеры неизменно меняли своё положение. Открытие Фрейдом феномена бессознательного, а также создание им двух топических конструкций позволили говорить о коммуникативных процессах на уровне структур и регистров субъекта². Другой интериоризируется в субъект, включается в его бытие и на уровне неосознаваемых практик ведёт непрекращающийся диалог с ним. Человек оказывается раздробленным и фрагментированным существом, которое должно для начала собрать себя, наладить обмен сообщениями между своими alter ego, чтобы вступить в коммуникацию на уровне социальных действий.

Впрочем, расширение сферы коммуникации на уровне субъекта сопровождается и изменениями сферы интерсубъективного взаимодействия. Тотальная символизация превращает весь вещественный мир, да и пространство

¹ Хайдеггер М. Бытие и время / LIB.RU: Библиотека Максима Машкова URL: <http://lib.ru/HEIDEGGER/bytie.txt> (дата обращения: 06.08.2011).

² См.: Фрейд З. Я и Оно. М., 1991.

феноменологического восприятия в текст. Эти параллельные разноуровневые экспансивные процессы приводят к своеобразному схлопыванию поля значений коммуникации, которое демонстрирует знаменитый тезис Жака Лакана «Бессознательное структурировано как язык»¹. Установленные пределы коммуникационных практик больше не в силах сохранять себя, а сами практики овладевают всем окружающим пространством. Всё есть дискурс.

После ряда достаточно ограниченных по своей эффективности попыток выстроить коммуникативную модель исключительно по принципу передачи информации одним субъектом другому, пусть и включающую различные типы спецификации данных, наличие обратного контура или постулирование феномена закрытости, получившего в рамках системной теории название «чёрный ящик», философия начинает активно эксплуатировать термин «дискурс». Дискурс оживляет коммуникацию, делает её сопричастной жизненному миру, ведь механицистское понимание коммуникации, свойственное для кибернетики и традиционной синергетики, практически игнорировало онтологическую сущность феномена.

«Далеко не все коммуникативные феномены можно объяснить с помощью лингвистических категорий», — пишет Умберто Эко². Возникнув в рамках лингвистики, категория «дискурс», подпитываемая критическими, неопозитивистскими, постмодернистскими и неомарксистскими идеями, перерождается в символическое пространство, которое проявляет себя как поле информационного обмена или реализации властных ресурсов, обладает функцией социального конструирования, являющее себя как следствие развертывания собственного потенциала.

Несмотря на то, что именно структурная лингвистика и общая семиотика в наибольшей степени акцентировали своё внимание на коммуникации и дискурсивных практиках, практически каждое общетеоретическое направление связанного с социально-философской рефлексией знания выработало своё собственное представление о сущности

¹ См.: Лакан Ж. Семинар «Образования бессознательного». М., 2002.

² Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. СПб., 1998. С. 121.

коммуникативных процессов, будь то герменевтика Шпета¹, феноменология Гуссерля², морфология Проппа³, социология Бурдьё⁴, прагматика Грайса⁵, постмодернизм Бодрийяра⁶ или деконструкция Деррида⁷. Даже более скромная роль, которую отводят дискурсу коммюнитаристы, к примеру, Юрген Хабермас, подчёркивающий значение дискурса для коммуникативных процессов, следствием которых является моральное конструирование, по своей значимости превосходит роль большинства находящихся в фокусе современной философии социальных феноменов⁸.

Именно понятие морального конструирования оказывается невероятно важным для понимания сущности всеобъемлющего коммуникативного процесса. Окружающий субъекта текст, операции с которым он может проделывать в рамках осуществляемого им коммуникативного акта, не сводится лишь к набору фактических данных. Любое высказывание или действие интенционально и перлокутивно, направлено на изменение, и, следовательно, предполагает некоторую телеологию. Описание коммуникации как процесса исключительного механического нивелирует его смысл, лежащий скорее в этическом поле. Немаловажно, что пределы дискурса и пределы морали совпадают, ведь субъект может вступить в коммуникацию лишь с тем, кого он определяет в качестве соразмерного себе Другого, и лишь такой признаваемый Другой введён в пространство морали. Так животное становится участником дискурса и интерсубъективной коммуникации лишь в том случае, если приобретает человеческие черты, очеловечивается благодаря мифологии, набору ритуалов или верований. Однако, к примеру, картезианская оценка животного как машины выводит его за границы этических отношений.

¹ См.: Шпет Г.Г. Мысль и Слово. Избранные труды. М., 2005.

² См.: Гуссерль Э. Логические исследования. М., 2001.

³ См.: Пропп В.Я. Морфология «волшебной» сказки. М., 1998.

⁴ См.: Бурдьё П. Социология социального пространства. СПб., 2007.

⁵ См.: Грайс Г.П. Логика и речевое общение // Новое в зарубежной лингвистике: Вып. 16. Лингвистическая прагматика. М., 1985.

⁶ См.: Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М., 2000.

⁷ См.: Деррида Ж. Письмо и различие. СПб., 2000.

⁸ См.: Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб., 2000.

Стремительное развитие и внутреннее раскрытие категории коммуникации с неизбежностью приводит к выводу о том, что мораль, как в своём абсолютном виде, так и в том, что продиктован концепциями релятивистов, возможна лишь при наличии нескольких субъектов, которые признают существование друг друга, а, следовательно, уже совершают некоторое коммуникативное действие. Мораль основывается на первичной потребности в других людях так же, как и процесс конструирования собственной идентичности и человекоразмерного мира, существующего только в форме дискурса. Недаром Николас Гартман подчёркивает значение направления вектора формирования этического опыта: «Мы учимся в целом больше понимать самих себя в других, чем других в своем собственном существе. Начиная с известного этического опыта это, пожалуй, меняется; но первичное отношение зависимости понимания все-таки обратное: от других к нам»¹.

Для Эммануэля Левинаса этика является производной от первичной ответственности субъекта по отношению к Другому, а наличие Другого — условие существования не только субъекта, но и самого времени. «Захват настоящим будущего — не акт (жизни) одинокого субъекта, а межсубъектная (intersubjective) связь. Ситуация бытия во времени — в отношениях между людьми, то есть в истории»². Это будущее, которое субъект не может взять на себя, а значит именно Другой несёт будущее, которого без него нет. Более того, более соответствует левинасову понятию будущего русское слово «грядущее», которое изначально нагружено, в том числе, и религиозной проблематикой.

Концепция Левинаса, вопреки его собственной оценке Другого как существа практически ангельской природы, возвращает к пониманию Другого как чужого, враждебного существа. Другой, по Левинасу, не просто alter ego, то есть психологически отличное, однако во многом тождественное субъекту существо, но нечто радикально отличное в силу своего бытия.

Следует признать тот факт, что основная задача коммуникации связывать воедино, учреждать этическое про-

¹ Гартман Н. Этика. СПб., 2002. С. 145.

² Левинас Э. Время и Другой. Гуманизм другого человека. СПб, 1998, С. 81.

странство в качестве неизбежной перспективы предполагает трансформацию любых символических intersубъективных взаимоотношений в отношении диалектической борьбы, стремление навязать собственную логику дискурсивного взаимодействия. Как отмечает Никлас Луман, «коммуникация невозможна без какого-либо согласия; но она невозможна также и без какого-либо разногласия»¹. Сообщение либо принимается субъектом, либо нет, но наличие подобной системы альтернатив создаёт постоянную угрозу «риска отклонения». Каждый дискурсивный жест, каждый коммуникативный акт оказывается зависящим от Другого, что вызывает лишь выраженную идиосинкразию и перманентную фрустрацию.

Симметрия intersубъективного пространства — некоторая иллюзия, которая укрепляется социализацией, рационализацией, феноменологическим опытом. Гуссерль отмечает, что способность признавать другого себе подобным связано с внешним, телесным сходством и, в первую очередь, является следствием желания избежать солипсизма. Другие «...не просто представлены мной, не являются лишь находящимся во мне представлением, синтетическими единствами, находящими во мне свое возможное подтверждение, но суть, по своему смыслу, именно “другие”»².

Онтологический поворот со всей очевидностью доказал, что субъект может рассматривать индивидов в качестве подобных ему, только приняв искажение, объясняющую, однако не воспроизводящую реальность модель. Структуре индивида же чужда генерализация. Попытка найти Другого, врага в себе отнюдь не опровергает тезис о принципиальной несимметричности отношения между субъектами. «Отзеркаливание» не ведёт к построению гомогенного социального пространства, где каждый равен в своих правах и описывается в одних и тех же категориях, но, наоборот, обличает иллюзию, словно подсказывая, что либо отражающийся, либо отражение, далеки от реальности.

¹ Луман Н. Что такое коммуникация? // Социологический журнал. 1995. № 3. С. 114–125.

² Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб., 1998, С. 183.

Другой представляет собой тот тип бытия, относительно которого субъект — уже не субъект, над которым субъект не властен. Этот классический тезис Жан-Поля Сартра заключён в достаточно тиражированной фразе: «Во взгляде смерть моих возможностей заставляет испытывать свободу другого; она и реализуется только внутри этой свободы»¹.

Диалогическая и диалектическая модели интеракции субъекта с Другим, производной от которых является и логика формирования морального дискурса, представляются наиболее частоупотребимыми и очевидными. В первой из них, Другой необходим для существования человека как политического/социального существа, то есть завершает процесс его очеловечивания благодаря включению в общее дискурсивное пространство, в рамках которого процесс выстраивания идентичности приравнивается процессу заключения некоего договора, вызванного попыткой организовать взаимовыгодное сосуществование. В рамках второй модели Другой предстаёт Врагом, который своим присутствием отрицает присутствие субъекта, а также его притязания на господство, как минимум, над самим собой. Подобную конструкцию можно дополнить иной диадой, которая в чём-то является синтетической, предполагая возможность существования вышеупомянутого договора только в форме договора о ненападении. Диада выражена в оппозициях сходства и различия. Ключевой вопрос заключается в том, стремится ли субъект поддерживать сходство с Другим, избегать этого сходства или стремится к некоторому балансу между этими крайностями.

Взаимосвязь коммуникации и морального дискурса представляется в этой связи весьма логичной. Коммуникативный процесс базируется на выстраивании интересубъективных отношений, участники которых в силу своего бытия различны, однако этика ставит своей задачей не нивелировать различие, а преодолеть его, при этом не повредив ядру идентификации, обнаруживаемому в экзистенциальном страхе перед Другим.

¹ Сартр Ж. П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М., 2000. С. 293.

Однако изменение характера коммуникации между субъектами, появление виртуальных сообществ и массового информационного пространства неизбежно ведёт к постепенной деградации традиционной коммуникативной модели. Расширение экзистенциального потенциала отдельного субъекта или социального тела, таящее в себе новые возможности, прекрасно демонстрирует различия терминов «освобождение» и «свобода», столь актуальное для современной философии.

Литература

1. Арендт Х. Массы и тоталитаризм//Вопросы социологии. 1992. Т. 1. С. 24-31.
2. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М., 2000.
3. Бурдьё П. Социология социального пространства. СПб., 2007.
4. Гартман Н. Этика. СПб., 2002.
5. Грайс Г.П. Логика и речевое общение // Новое в зарубежной лингвистике: Вып. 16. Лингвистическая прагматика. М., 1985.
6. Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб., 1998, С. 183.
7. Гуссерль Э. Логические исследования. М., 2001.
8. Деррида Ж. Письмо и различие. СПб., 2000.
9. Канетти Э. Масса и власть. М., 1997.
10. Лакан Ж. Семинар «Образования бессознательного». М., 2002.
11. Лебон Г. Психология масс. СПб., 1995.
12. Левинас Э. Время и Другой: гуманизм другого человека. СПб, 1998.
13. Луман Н. Что такое коммуникация? // Социологический журнал. 1995. № 3. С. 114-125.
14. Ортега-и-Гассет Х. Восстание масс. Эстетика, философия, культура. М., 1991.
15. Пропп В.Я. Морфология «волшебной» сказки. М., 1998.
16. Сартр Ж. П. Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М, 2000.
17. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм — это гуманизм / Сумерки богов. М., 1989.

18. Фрейд З. Психология масс и анализ человеческого «Я». СПб., 2009.
19. Фрейд З. Я и Оно. М., 1991.
20. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб., 1994.
21. Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб., 2000.
22. Хайдеггер М. Бытие и время / LIB.RU: Библиотека Максима Машкова URL: <http://lib.ru/HEIDEGGER/bytie.txt> (дата обращения: 06.08.2011).
23. Шпет Г.Г. Мысль и Слово. Избранные труды. М., 2005.
24. Эко У. Отсутствующая структура. Введение в семиологию. СПб., 1998.

Актуальные вопросы прикладной этики

Д.А. Будко

Вопросы политической этики в контексте популярной культуры (на примере телесериала «Доктор Хаус»)

В современных развитых странах, формирование мировоззрения и политической культуры большинства граждан в последние десятилетия в немалой степени зависит от того, что они видят по телевизору (по данным К. Леггеви и Г. Вельцера американцы в среднем за месяц проводят 151 час перед голубым экраном, а немцы — 103 часа)¹. Конечно, в двухтысячные годы во всем мире возросло количество интернет-пользователей, однако огромная часть контента, размещенного там, является сюжетами, фильмами, показанными ранее по телевидению.

Значение популярной культуры являющейся «областью культуры, доступной для понимания представителям всех социальных слоев и групп и получившей широкое распространение...»², в тоже время не трактуется однозначно среди многих философов. Например, К. Ясперс, анализируя ситуацию, сложившуюся в начале двадцатого века пишет, что искусство стало игрой, удовольствием, само понятие творчества лишается своего духовного, нравственного содержания³. Спустя тридцать с лишним лет философ-

¹ *Leggewie C., Welzer H.* Das Ende der Welt, wie wir sie kannten: Klima, Zukunft und die Chancen der Demokratie. — Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 2011. S. 176.

² *Костина А. В.* Популярная культура // Знание. Понимание. Умение. 2005. № 3. С. 213.

³ *Ясперс К.* Духовная ситуация времени // Смысл и назначение истории. М., 1991. С. 385-386.

постмодернист Ж. Бодрийяр утверждает о том, что «Произведения искусства более не подлежат обмену ни одно на другое, ни на какие-либо равные ценности... не обладают той тайной сопричастности, которая составляет силу культуры. Мы их уже не читаем, а лишь расшифровываем...»¹. В конце двадцатого века некоторые американские исследователи подходят к тому, чтобы рассматривать отдельные образцы поп-культуры с академических позиций. С начала девяностых можно наблюдать публикации, посвященные популярным сериалам, мультфильмам, игрушкам, и исследующие этот феномен с точки зрения философии, этики, политологии.²

Подобное явление весьма закономерно. Популярная культура, предстает проводником не только образцов социального поведения, но и определенных представлений о таких фундаментальных понятиях этики, как «добродетель», «справедливость», «красота» и т.д. Зачастую в подобной игровой форме индивиду преподносятся реальные этические задачи, с которыми приходится рано или поздно сталкиваться каждому из нас в своей жизни. Это касается аспектов бизнес-этики, медицинской этики, политической этики и так далее.

Наиболее ярким примером такого образца популярной культуры является американский сериал «Доктор Хаус (House M.D.)». В каждой его серии зрителю приходится вместе с героями не только разгадывать очередную медицинскую загадку, но и невольно решать для себя, чтобы они предпочли: один шанс из миллиона на выздоровление или эвтаназию, признаться в тайных грехах и выздороветь или молчать и умереть.

Однако неверно было бы сводить всю фабулу сериала к проблемам медицинской этики. По ходу развития сюжета мы сталкиваемся с весьма частыми обращениями к сфере политического — это касается как сюжетов, так и поведения персонажей сериала.

¹ Бодрийяр Ж. Прозрачность зла. М., 2000. С. 24-25.

² В отечественной науке в качестве примера таких исследований можно привести статью Павлова А. В. и Сидоркина С. А. «"Симпсоны" как феномен идеологии и политики», опубликованную в журнале «Полис», 2007. № 5 (101).

С одной стороны можно представить больницу Принстон-Плейнсборо, в которой происходит основное действие, как некое подобие государства, суверенная власть которого сосредоточена в руках главного врача доктора Лизы Кадди, а глава отделения диагностики доктор Грегори Хаус олицетворяет собой оппозиционные силы. С другой стороны можно рассмотреть политические аспекты, остановившись на личности главного героя сериала, что мы и сделаем.

На первый взгляд Хаус выглядит человеком далекими от политики, ярким абсентеистом («Как мне стыдно! Я не хожу на выборы» (1 — 12)¹). Подобная показная аполитичность скорее вводит в заблуждение, нежели демонстрирует реальное положение дел. На самом деле можно сказать, что в сфере политического Хауса волнуют две проблемы: свобода и власть.

Окружающие его люди, неважно коллеги, друзья или пациенты, являются для него средством достижения главной цели — нахождение истины. В процессе поиска которой можно наблюдать искажение возможности существования неотъемлемых и присущих каждому человеку прав, о которых писал Р. Нозик [5 (С.252)].

В этом смысле Хаус — анархист в самом вульгарном значении этого слова. Он не признает никакой власти, неважно олицетворяет ее главный врач больницы (приказы которой для него являются пустым звуком) или судья. Ему тесно в любых рамках, которое ему навязывает общество. В этом контексте К. Эренберг, замечает, что благодаря своим блестящим способностям сам он является примером “эпистемического авторитета” [6 (С.177)], что, добавим, только поощряет его “свободолюбие” и нежелание следовать правилам.

Впрочем, бунтарское начало Хауса иногда отходит на второй план, когда последствия содеянного могут оказаться непоправимыми. В этом плане очень нагляден эпизод «Know Unknows» (6-6), в котором главный герой не дает своему лучшему другу доктору Уилсону совершить безрассудный поступок в духе самого Хауса, который мог пагубно сказаться на его дальнейшей карьере.

¹ Первая цифра в скобке — номер сезона, вторая — серии.

Скорее можно говорить о том, что доктор Хаус предпочитает неповиноваться и игнорировать законы в том случае, когда за это не последует никаких санкций, по крайней мере, если ему так кажется.

Страх ограничения свободы проявляется у него в том числе и в неполиткорректности его шуток (притом, что на протяжении сериала в его команде “утят” оказываются женщины (одна из которых бисексуалка), афроамериканец, индус и еврей): «Однажды будет черный Президент, однажды будет Президент-гей, однажды будет черный президент-гей... Он называется Белым Домом не только из-за цвета стен» (1-17). Однако одновременно с этим его заявления никогда не идут у него дальше слов. Неукоснительно следуя важному пункту клятвы Гиппократата он оказывает медицинскую помощь всем, кто в ней нуждается.

Эпизод «The Tyrant» (6 — 3) этическая проблема которого — лечить или помочь умереть кровавому диктатору вымышленной африканской страны весьма нагляден. Подобная коллизия несет на себе не только медицинский и моральный отпечаток, но и политический: возможно ли убить неугодного по каким-либо причинам правителя. Если для всей команды Хауса — это дилемма, то для него нет. Для него диктатор пациент, который также как и все остальные обладает правом на жизнь (впрочем, впоследствии, когда один из его подчиненных делает выбор в пользу убийства, испытывая впоследствии муки совести, главный герой относится к этому с пониманием).

Прислушиваться к чьему-либо мнению для Хауса представляется также ограничением его личных прав и свобод. Остальные фундаментальные права и свободы других людей, кроме права на жизнь, его не волнуют. «Кто вам нужен, доктор, который держит вас за руку в то время, как вы умираете или доктор, который вас игнорирует в то время, как вам становится лучше вам нужен, доктор, который держит вас за руку в то время, как вы умираете или доктор, который вас игнорирует в то время, как вам становится лучше?» (1 — 3).

Можно с уверенностью сказать, что нарушение закона представляется для него весьма приятной вещью развлечением, неважно проникновение это в дом пациента без

его ведома и согласия или похищение еды из холодильника лучшего друга, естественно когда это происходит без каких-либо последствий. У Хауса есть лишь одна власть — его собственный разум. Его принцип — принцип автономности индивида, что говорит о нем как о возможном либертарианце.

Можно сделать вывод, что доктор Хаус олицетворяет собой не бунтаря и анархиста, а человека стремящегося выделиться из общей массы остальных людей, причем ради этого он готов даже найти у себя психические отклонения (эпизод «Lines in the Sand» (3 — 4)). Постоянная боль в ноге лишь подстегивает это желание и создает иллюзию отчужденности от внешнего мира.

Случай «Доктора Хауса» интересен нам не только многогранностью проблем, рассматриваемых в сериале, но и тем, что поведение главного героя вызывает интерес у многих его зрителей, которые не только сопереживают персонажам, но и стремятся походить на них. Часто на фанатских форумах можно прочесть приблизительно такой тезис: «Он такой циничный, остроумный, независимый. Я хочу быть похожим на Хауса!»

Является это желанием выделиться и нежеланием следовать общим нормам — вопрос для отдельного исследования, однако этика Хауса, его отношение к вопросу власти, авторитета и свободы находит свой отклик и, вполне возможно, что эти представления не столь плод фантазии сценаристов, сколько результат чаяний самих телезрителей.

Литература

1. *Leggewie C., Welzer H.* Das Ende der Welt, wie wir sie kannten: Klima, Zukunft und die Chancen der Demokratie. — Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 2011.
2. *Костина А.В.* Популярная культура // Знание. Понимание. Умение. — 2005. — №3. — С. 213–215.
3. *Ясперс К.* Духовная ситуация времени // Смысл и назначение истории. — М.: Политиздат, 1991. — С. 288–418.
4. *Бодрийяр Ж.* Прозрачность зла. — М.: Добросвет, 2000.

5. *Нозик Р.* Анархия, государство и утопия. — М. : 2008.
6. *Эренберг К.* Хаус против Триттера: столкновение теоретического и практического авторитетов // Хаус и философия: Все врут! — М.: 2010. — С. 176–184.

Л.А. Грицай

**Курс «Этика и психология семьи»
в современной школе как основа
нравственного воспитания учащихся**

В последние годы в отечественной психолого-педагогической литературе широко обсуждается вопрос о необходимости укрепления института семьи.

Не для кого не секрет, что в современном мире семья переживает острый кризис, вызванный многими причинами, в числе которых смена ценностной парадигмы в обществе от коллективизма к крайнему индивидуализму, урбанизация, эмансипация, активное включение женщин в сферу труда и многое другое.

Серьезно затронули эти изменения и Россию и, в конечном итоге, привели к малодетности наших семей. Так, согласно исследованиям отечественных социологов, малодетность сегодня становится жизненной нормой: половина российских семей воспитывает только одного ребенка, и многие родители не стремятся к рождению последующих детей, ссылаясь на недостаточность своих средств и времени и сил [1].

При этом у подрастающего поколения изменяется система этико-аксиологических ориентаций на создание семьи, так, наблюдается: «снижение репродуктивных установок; низкий престиж материнства и отцовства; направленность выбора супругов на бездетную семью; создание иллюзии «новых» форм семьи («гражданский брак», «гостевая семья» и др.); внебрачное рождение детей и др.» [2, с. 20].

Современные психологи и педагоги с тревогой пишут об ослаблении в последние годы родительского внимания к детям, которое называют «дефицитом родительской лю-

бви» (И.Н. Мошкова). Сложившаяся ситуация усугубляется низким уровнем педагогической культуры многих родителей, их неумением, а подчас и нежеланием серьезно и вдумчиво заниматься воспитанием собственных детей.

Именно этот дефицит любви и отсутствие знаний о воспитании и развитии ребенка приводят к таким печальным явлениям современной действительности, как падение уровня физического и психического здоровья детей, понижение их интеллектуального потенциала и нравственных ценностей, усложнение процесса адаптации в обществе.

Причины данных процессов можно увидеть в политических, экономических, социальных преобразованиях последних лет, однако, на наш взгляд, кризисные явления в этой области, в первую очередь, вызваны оскудением нравственного начала нашего общества.

Безусловно, подобные негативные явления требуют поиска способов преодоления сложившейся ситуации. В связи с этим актуальность приобретает проблема добрачного воспитания молодежи в рамках системы школьного образования.

Одной из таких программ, направленных на нравственное становление личности учащегося, может стать проведение факультативного курса для старшеклассников средних общеобразовательных школ, гимназий и лицеев «Этика и психология семьи», предполагающего использование методик нравственной поддержки личности взрослого человека на всех этапах учебно-воспитательного процесса.

Появление подобного курса в рамках взаимодействия семьи, психолога и педагогов школы вызвано насущной необходимостью, с одной стороны, преодоления семейного и демографического кризисов, а с другой, — формирования у школьников традиционных ценностных семейных ориентаций в противовес гедонистической идеологии, присущей большинству современных СМИ и части молодежной субкультуры.

Следует отметить, что подобные занятия проводились еще в Советском Союзе в 80-е гг. XX столетия. Тогда в образовательно-воспитательную практику школ вводился курс И.В. Гребенникова «Этика и психология семейной жизни», рекомендованный Академией педагогических наук

СССР. На изучение курса отводилось 34 часа учебного времени, что соответствует одному уроку в неделю. Методологической основой данной учебной дисциплины являлось марксистско-ленинское учение о сущности формирования личности, коммунистической морали, браке и семье.

Однако после распада единого государства и провала советской семейной политики, данный учебный предмет был изъят из школьной программы и ничем не заменен.

Наше время свидетельствует о важности появления подобного курса с обновленным содержанием, составленного с опорой на нравственные ценности русской семьи.

Следует отметить, что в настоящий период активно создаются программы подобных факультативных курсов, принадлежащие как видным ученым-теоретикам, так и обычным учителям-практикам.

Примером тому может случить экспериментальная программа факультатива «Этика и психология семейной жизни» для учащихся 10–11 классов, разработанная Т.А. Флоренской, доктором психологических наук, профессором Психологического института РАО.

В «Пояснительной записке» курса указывается, что курс «Этика и психология семейной жизни» призван «стать средоточием духовно-нравственного образования и воспитания, обращенного к насущным жизненным задачам юношества; ведь семья — это жизненный центр, возвращающий в душе человека вечные ценности добра, красоты, разумности и любви» [3, с. 3]. При этом автором особо подчеркивается, что созданный факультативный курс должен стать альтернативой «половому воспитанию», столь распространенному в российских школах в эпоху 90-х гг., так как позиция «свободного секса» в воспитании подростков фактически уничтожает этические нормы семьи.

Изучение разделов данного курса свидетельствует о двух его глубинных основах: этике Православной семьи и психологическом знании о развитии человеческой личности. Эти такие разделы, как: «Семья в свете духовно-нравственных и культурных традиций общества», «Психология личности», «Особенности межличностных отношений

юношества», «Брак и семья», «Основные ценности семьи», «Семья и дети».

В учебно-воспитательном пространстве современной школы существуют также курсы по основам семейной жизни, составленные на основе программы Флоренской (как правило, подобные курсы останавливаются на 1-2 разделах данной программы), так, например, это элективная дисциплина «Этика и психология семейной жизни», предназначенная для реализации в профильных 11-х классах образовательной школы, составленная педагогом-психологом МОУ СОШ №3 г. Кирсанова Н.А. Болдыревой [4], или программа факультативного курса с тем же названием, составленная Т.В. Нестеровой [5] и рекомендованная отделом образования мэрии г. Биробиджана для организации факультативов с обучающимися 10-11 классов. Также существует ряд программ, основывающихся на курсе И.В. Гребенникова и дополненных рядом существенных обстоятельств современной российской действительности. Например, это курсы педагогов-психологов Т.А. Скорлупкиной и О.И. Могилы [6; 7].

Разработанная нами программа факультативного курса «Этика и психология семьи» основывается на методических разработках в данной области Н.В. Калининой «Моя семья» [8], предназначенной для учащихся старших классов, студентов и молодых людей, личном опыте автора, а также изучении научной и методической литературы по данной теме.

Задачи данного курса включают в себя: изучение семьи как нравственной основы современного человека; анализ кризисных явлений современной семейной жизни; формирование положительного отношения к семье; анализ психологических аспектов мужского и женского поведения; изучение психологии детско-родительских отношений; формирование личностных качеств, необходимых для семейной жизни.

Содержание курса определяется системой знаний, умений и навыков теоретического и прикладного характера, формами и методами деятельности учителя и ученика, комплексами видов творческой и самостоятельной работы, формами отчетности и критериями оценки.

Предполагается, что факультативные уроки будут проходить в 9-ом и 10-ом классах один раз в две учебные недели. Проведение занятий в 11-ом — выпускном классе — желательно, но мало вероятно из-за большой загруженности школьников другими учебными предметами.

Тематическое планирование факультативного курса включает изучение следующих учебных блоков:

1. Понятие семьи. Значение семьи в жизни человека и общества в разные исторические эпохи.

История брака и семьи как важнейших институтов общества. Исторические модели семейных отношений (архаические цивилизации, античный мир, христианская семья, восточный тип семейного устройства, европейская семья, русская семья, современная семья).

2. Ценности русской семьи и их состояние в современном мире.

Традиционные для нашей культуры семейные ценности: жертвенной любви, супружеской верности, ответственности, чадолюбия, смирения, терпения, милосердия, сострадания, непомятозlobия, уважительного отношения к старшим, послушания им. Уклад семейной жизни. Сплоченность семьи как основа формирования ценностных ориентаций детей.

3. Социально-психологические проблемы современной семьи.

Высокая распространенность разводов, одинокого материнства, внебрачных сожителств, абортoв, социального сиротства. Признаки неблагополучных семей. Причины подобных явлений: эгоизм, отсутствие единства, солидарности, духовной близости, терпения и самопожертвования между членами семьи. Причины разногласий супругов, невесток со свекровьями, свекрами, зятя с тещей и тестем. Отрицательное влияние неблагополучной семейной обстановки на формирование личности ребенка.

4. Нравственное здоровье семьи.

Воспитание в семье нравственной чистоты как залог продолжения рода, его духовно-нравственного и физического здоровья. Общность взглядов супругов на содержание семейной жизни, идеал семейного счастья. Необходимость душевного труда в созидании семьи и сохранении

благоприятного семейного климата. Поддержание нравственного здоровья. Недопущение губительных страстей взрослых и детей: никотиновой зависимости, алкоголизма, наркомании и пр.

5. Социально-психологические особенности семейного поведения.

Добрачные и супружеские отношения. Понятие «первой любви», нравственной и физической чистоты отношений до брака. Готовность к браку, мотивы создания семьи, мужские и женские роли в семье, распределение обязанностей и главенства в доме, пути решения семейных конфликтов, духовная и нравственная составляющие потребности в детях, семейные традиции.

6. Психология детско-родительских отношений. Воспитание детей в семье.

Специфика семейного воспитания. Стили семейного воспитания. Влияние на детей авторитета родителей, индивидуальный характер воспитания, последовательность и устойчивость педагогических требований. Влияние на ребенка духовно-нравственной атмосферы семьи. Обогащение нравственно-эмоциональной сферы родителей в связи с воспитанием детей. Причины конфликта «отцов и детей». Их обостренность в современном мире. Пути разрешения.

7. Семейное психологическое консультирование.

Значение семейных консультаций. Методы социально-психологической диагностики проблем семьи. Методики изучения супружеской совместимости и родительских установок. Положительное влияние семейного консультирования на решение семейных проблем.

8. Личные качества человека-семьянина.

Качества, созидающие семью: терпимость, самоотверженность, желание понять другого человека, уважение его взглядов, мыслей, настроения, доброта, способность и стремление понимать переживания супруга (супруги), прощать его недостатки, ответственность и др. В противовес им качества, разрушающие семью: эгоизм, безответственность, самомнение, эмоциональная глухота, нетерпимость к недостаткам другого, стремление изменить чело-

века по собственному образцу, словесная грубость, распущенность и др.

Как видим, содержание факультативных занятий отражает в себе «сквозные», значимые проблемы русской семьи: традиционные семейные ценности, типы семейного поведения, социально-психологические проблемы семьи, особенности воспитания детей и др.

Факультатив не предполагает систему оценивания, его посещение является добровольным. При таком подходе важное значение приобретает личная заинтересованность школьника в изучаемом предмете. Для решения этого вопроса можно использовать разнообразные формы проведения занятий: от лекций, организации бесед и диспутов до выполнений заданий в творческих группах, деловых игр и психологических тренингов.

Основанием подобных форм учебной работы является творческое взаимодействие педагога, психолога и воспитанников, организация учебного процесса на основе диалога учащего и обучаемого, что выполняется в результате перехода от репродуктивных форм и методов обучения к развивающим (проблемным, исследовательским, поисково-творческим) с использованием моделей активного обучения.

В этом ключе актуальными формами проведения занятия становится и широкое взаимодействие с социумом: встречи с родителями, чей жизненный и семейный опыт будет интересен для учащихся, участие в общественных мероприятиях.

Достаточно серьезной проблемой организации факультативного курса является определение круга педагогов-психологов, отвечающих за его проведение. Ведь уже упоминаемая нами дисциплина «Этика и психология семейной жизни» И.В. Гребенникова была исключена из учебного плана школ еще и потому, что в образовательных учреждениях не нашлось достаточного количества учителей и практикующих психологов, способных разрешать нравственные проблемы семьи и семейного воспитания.

Однако сегодня нашему обществу просто необходимы учебные курсы, предполагающие воспитание у подрастающих поколений уважения к национальным нравственным

семейным ценностям. Согласимся с мнением Р.А. Лопина, полагающего, что «добрые нравы российской семьи можно восстановить только через институт законно-традиционного брака, супружеского многолетия, искренней любви, многодетности и нравственного здоровья» [9, с. 276].

Но подобное преображение не произойдет как некое чудо, так как оно требует ответственного выбора каждым человеком определенной системы нравственных ценностей, при которой он добровольно был бы готов смирять себя ради блага своей семьи и окружающих людей.

Ведь по большому счету, само стремление к семейной жизни становится в современном обществе «по-двигом», движением к воплощению не собственных эгоистических потребностей, а движением к служению людям, воспитанию и заботе о детях. Именно в такой деятельности человек и обретает гармонию с миром и самим собой.

Литература

1. Всероссийская перепись населения 2002 года // www.perepis2002.ru.
2. Акутина С.П. Формирование у старшеклассников семейных духовно-нравственных ценностей в условиях взаимодействия семьи и школы: автореф. ... д-ра пед. наук. — Нижний Новгород, 2010.
3. Флоренская Т.А. Этика и психология семейной жизни // Православный образовательный вестник. — 1999. — № 2 (3).
4. Болдырева Н.А. Этика и психология семейной жизни // www.didaskal.ru/download/pf10-11kl-etikpsih-sem.zip?PHPSESSID.
5. Нестерова Т.В. Этика и психология семейной жизни // http://www.komobr-eao.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=614&Itemid=179.
6. Скорлупкина Т.А. Этика и психология семейной жизни // festival.1september.ru/articles/511988.
7. Могила О.И. Этика и психология семейной жизни // festival.1september.ru/articles/528375.
8. Калинина, Н.В. Моя семья: программа. — Рязань: Изд-во РИПО, 2009.
9. Лопин Р.А. Кризис современной российской семьи как фактор отказа от традиционной системы нрав-

ственных ценностей: матер. Всерос. науч.-практич. конф. / под ред. О.В. Бессчетновой. — Саратов, 2009.

Э.М. Дьячек

Легитимация феномена «насильственной смерти» в биоэтике, на примере аборта

Феномен смерти является показательным для характеристики эпохи, в которой дается попытка определения данному термину. В различные эпохи отношение к феномену смерти складывалось под влиянием особенностей отдельного типа общества. Современное общество характеризуется вытеснением «смерти» из человеческого сознания. На данном этапе человеческого развития появляется возможность своего рода отталкивания смерти. Сложившееся отношение к смерти на протяжении многих веков характеризовалось ее принятием. В настоящее же время появляется возможность избежать смерть или, наоборот, вызвать ее искусственно. Возникновение такого явления как искусственная смерть является парадоксом современности. У человека появляется делегированная обществом и легализованная государством возможность вызывать преждевременную искусственную смерть — осуществлять аборт. Появление феномена искусственной смерти наиболее явно предстает в биоэтической проблематике аборта. За искусственной смертью стоит наиболее острая проблема насильственного убийства. Феномен «насильственной смерти» отталкивается современным обществом, так же как и феномен смерти как таковой. Насильственная смерть завуалирована способностью женщины распоряжаться своим телом. В свете этого основная задача данной статьи представить подходы к пониманию эмбриона, через которые раскрывается феномен искусственной смерти, который, в данной работе, мы приравниваем к осознанному, насильственному убийству.

Для рассмотрения легитимации феномена насильственной смерти необходимо определить значение понимания «смерти» в обществе. Картины мира, выстраиваю-

щиеся в каждом обществе, уникальны, — так же уникальна интерпретация различными обществами отношения между миром живых и миром мертвых. «Это в высшей степени существенная проблема, рассмотрение которой способно пролить новый свет на системы мировидения и ценностей, принятые в обществе», — отмечает французской антрополог и философ Ф. Арьес [1, С. 7]. Смерть, по Арьесу, является одним из аспектов коллективного сознания; а в силу того, что сознание постоянно подлежит изменению в процессе исторического развития, следовательно, и отношение к смерти не может находиться в «застывшем» состоянии, оно меняется с течением времени. Анализ изменения подхода к феномену смерти, может помочь в прояснении отношения человека к жизни, его ценностных установок. Понимание смерти выступает индикатором характерных особенностей различных культур и сообществ. В восприятии смерти раскрываются отличительные особенности человека, как личности, что помогает наукам о культуре и социальным наукам раскрыть через индивидуальное отношение к смерти социально-психологические аспекты общества.

Выделяя пять основных этапов понимания смерти, нам необходимо отметить, что общество, в котором мы сейчас существуем, кардинальным образом изменяет отношение к ней. «Смерть перевернутая» — пятый этап развития восприятия и переживания смерти. Тенденция, возникающая в XX в., характеризуется вытеснением смерти из общества. Различными способами, в мышление внедряется избавление общества от страха смерти, «словно никто больше не умирает». Возникновение в XX веке специального междисциплинарного знания — биоэтики — заостряет и кардинальным образом изменяет привычное отношение к феномену смерти. Биоэтика обращает внимание на то, что последовательно смерть становится не только естественным, но и искусственным феноменом: смерть производят, санкционируют, общество наделяет индивидов правами на нее и т.п. Общезначимость и принципиальность данных вопросов вскрывается в особенности в проблеме аборта (как частного случая смерти искусственной). При рассмотрении различных биоэтических проблем обнаруживается со-

гласие в необходимости уважительного отношения к человеческому телу и защиты человеческой жизни, сохранении нормальных условий необходимых для жизнедеятельности, — что весьма проблематично в ситуации аборта. Рассматривая феномен «насильственная смерть» на примере аборта, необходимо выделить три основных подхода к пониманию эмбриона: «личность», «не личность» или «потенциальная личность». Проследив основные особенности каждого из подходов можно выделить основные характеристики, которые помогут нам проследить отношение к феномену «насильственная смерть».

Аборт является одним из самых спорных методов современного вмешательства в репродуктивную способность человека. Применение подобных технологий носит массовый характер в современном обществе и происходит совместно с изменениями нравственных и юридических законов. Морально-религиозное осуждение и законодательное запрещение абортотворения на протяжении нескольких столетий сменяется радикальной легализацией аборта сегодня: «Цивилизованный мир, — констатирует отечественный биоэтик И. В. Силуянова, — прежде всего государства Европы, США, России — пытаются освободиться от традиции, в которой они существовали практически пятнадцать веков» [2., С. 44]. Проблема легализации аборта, обострившаяся в XX веке, послужила причиной многочисленных дискуссий, общественных волнений и изменений законов многих государств.

Подобное переживание затрагивающее, как обычного гражданина страны, так и власть, вызвано тем, что проблема аборта концентрирует в себе юридическую, социальную, религиозную и нравственную область отношений между людьми. По своей сути, вопрос об аборте представляет собой скрытую проблему оправданного убийства (насильственного убийства), санкцию на которое получает конкретный человек. Разрешение на аборт оказывается в глазах многих людей делегированной возможностью убивать, то есть фактически независимо от общества и его ценностей регулировать смерть. Сама идея оправданного убийства категорически противоречит существующим в развитых культурах моральным и юридическим запретам.

Тем самым идея смерти незамедлительно прорывается в общество, полностью изолированное от данного концепта, и строящее свою идентичность как отрицание этой идеи. Выделяя три подхода к пониманию эмбриона, мы рассмотрим возможность человека убивать, в рамках запрещающего убийства общества.

Для точного понимания второго и третьего подхода, необходимо раскрыть первый, который интересен нам, не с точки зрения легитимации феномена насильственной смерти, а как дающий отправную точку, для характеристик двух остальных подходов. Позиция «эмбрион — личность» строит свои доводы в пользу жизни эмбриона и основывается на том, что эмбрион может считаться личностью и требовать соответствующего отношения к себе начиная с момента образования зиготы (клетки образованной слиянием сперматозоида и яйцеклетки). Человеческая жизнь начинается с момента зачатия, когда в эмбрионе обнаруживается человеческий генетический код. Исходя из этого, считается, что процесс развития эмбриона — это процесс развития личности. «В существовании нет стадий, когда мы — не люди», — Тереза Иглесиас, директор «Центра изучения нового человека» в Дублине, вводит понятие «процесс развития личности», в противоположность позиции «процесс развития в личность» («эмбрион — потенциальная личность») [3, Р. 192]. В основе этой позиции лежит идея потенциальности. Это означает что все то, что есть у сформировавшегося человека, присутствовало у эмбриона, из которого мы развиваемся. Данный подход к пониманию эмбриона не включает в себя понятие «насильственной смерти». Жизнь эмбриона расценивается как полноценная жизнь человека, благодаря приписыванию зародышу таких смысловых понятий как: «живой», «человек», «личность», «человеческая жизнь». Приведем пример понимания данных терминов известными исследователями проблемы аборта Дж. и Б. Уилки, которые в работе «Почему мы не можем любить их? Вопросы и ответы на тему абортов» под понятием «живой» подразумевают существо, которое растет, развивается и восстанавливает свои умирающие клетки: «Быть живым означает не быть мертвым».[4] «Человеком» можно назвать био-

логическое существо, принадлежащее к виду *homo sariens*, имеющее 46 человеческих хромосом в каждой клетке. Понятие «личность» же характеризуется относительно области или дисциплины, в которой вы даете определение данному термину. Согласно законам США, к примеру, эмбрион нужно считать личностью с рождения. В других странах личностью можно называть человека с определенного возраста. В медицине это существо должно быть живым и полноценным. Выделив основные характеристики подхода к эмбриону как к личности, мы можем дать характеристику двух других подходов, каждый из которых вводит феномен «насильственной смерти».

Подход «эмбрион — потенциальная личность» является промежуточной между первым и третьим подходами. Здесь снова, как и в первой позиции, вводится понятие «потенциал», но уже в более лояльном отношении к эмбриону. Зародыш обладает неким потенциалом и правом на жизнь на ранней стадии развития и более значимым правом личности на поздних сроках: «зародыш человека — это потенциальная личность, в отличие от актуальной личности (нормального взрослого человека), существа, способного быть личностью (временно бессознательной личности), возможной личности (человеческого сперматозоида или яйцеклетки) или будущей личности (личности в будущем поколении)».[5, Р. 144] Важно подчеркнуть, что в данной концепции понимания эмбриона нужно уделить особое внимание так называемому «континууму биологического развития». Границы начала существования личности отсутствуют, все развитие плода рассматривается, как путь превращения в полноценную личность. В силу этого «пути развития» у эмбриона с каждым днем усиливаются шансы остаться в живых, в III триместр беременности это право становится максимально значимым, и последствия убийства плода на позднем сроке его развития равносильны убийству взрослого или ребенка. В силу продолжительности пути, по которому идет развитие эмбриона, мать на ранних сроках беременности может воспользоваться правом использования своего тела, решившись на искусственное прерывание беременности, что для нас приравнивается к насильственной смерти. Обладая свободой выбора, ко-

тору она получает в силу либеральности подхода, мать может, основываясь на характеристике эмбриона не как личности, на ранних сроках, пойти на осознанное убийство, мучительное для эмбриона. Данная возможность искусственного прерывания беременности подразумевает под собой хоть и не полную, но частичную легитимацию «насильственного убийства», которая уменьшается с каждым днем развития эмбриона в утробе матери.

Основным для понимания внедрение в наше общество феномена «насильственная смерть» служит подход «эмбрион — не личность». Один из самых важных доводов в пользу данного отношения к эмбриону является то, что общество не считает неправильным разрушение яйцеклетки или сперматозоида до момента их слияния. Никто не будет отрицать тот факт, что понятие «убийство» нельзя приписать отдельно разрушенной яйцеклетке и сперматозоиду. Исходя из этого, едва ли можно наделять статусом личности соединившиеся яйцеклетку и сперматозоид, так как в отдельности у них этого нет. Данная позиция выражается этиками П. Сингером и Д. Уэллсом: «Мы говорим об эмбрионе, который развивается несколько дней, успев разделиться буквально на две, четыре или шесть клеток. На этой стадии эмбрион не обладает признаками функционирования головного мозга (мозг головастика содержит более 5,000 клеток). Эмбрион, на данной стадии ничего не чувствует». [6, Р. 192] Отмечая эту особенность, они приходят к выводу, что эмбрион на этой стадии можно считать скорее «вещью», чем личность. Что позволяет матери идти на «убийство», которое не считают таковым. Согласно этой точке зрения, первые недели развития не имеют моральной значимости. Эмбрион, не обладая мозговой деятельностью и являясь нечувствительным существом, не может иметь моральных прав, что исключает такое понятие как «насильственная смерть», так как речь не идет о личности, здесь восприятие эмбриона приравнивается к вещи. Приписывание эмбриону каких-либо прав многие ученые соотносят с появлением минимального уровня развития нервной системы: подчеркивается именно чувственность, то есть способность испытывать боль или удовольствие. Исходя из появления способности чувствовать, эм-

брион приобретает достаточный моральный статус для того, чтобы некоторые действия по отношению к нему считались неприемлемыми, например, намеренное и неоправданное причинение ему боли. Данная позиция поддерживает отношение «эмбрион — не личность», только на ранних сроках, но существует и другой довод, который позволяет сохранить положение «эмбрион — не личность» и на поздних сроках беременности.

В статье Дж. Стоуна «Аборты и контроль над человеческими телами» приводится классическая модельная ситуация (впервые описанная Дж. Томсон в тексте «В защиту абортов»): «Вы просыпаетесь с утра и понимаете, что находитесь в одной кровати со скрипачом, который находится в бессознательном состоянии. У него обнаружилась почечная болезнь, и общество любителей музыки нашло только вас в качестве донора крови. Они похитили вас и совместили ваше кровообращение с его таким образом, что ваши почки были использованы для того, чтобы избавить скрипача от яда, наполняющего его кровь. Директор больницы говорит: «Мы очень сожалеем, что общество любителей музыки сделало это с вами, если бы мы знали, мы никогда не допустили бы такого, но получается, что сейчас он находится в вас. Если вы откажетесь помогать, то он умрет. Не переживайте, это только на девять месяцев. К тому времени он придет в себя, и мы сможем его отключить от вас». Согласитесь ли вы с такой ситуацией? Конечно, было бы очень хорошо, если бы вы остались и помогли, но скорее всего вы бы отключили его, даже зная, что он умрет». [7. Р. 80]

Данная концепция поднимает вопрос автономии тела матери, ее возможность распоряжаться своим телом исходя из своих собственных пожеланий, не олицетворяя развитие плода, с развитием новой жизни. Приводя пример со скрипачом, автор заключает, что парадоксальным образом, наличие права одного человека на жизнь не подтверждает наличие права у другого человека на использование чужого тела для продолжения своей собственной жизни. Мать, обладающая правом использования своего тела в рамках своих собственных желаний, комфортных для нее имеет право на избавление от ненужной ткани (в

данном случае эмбрион выступает именно в роли ненужного органического создания). Данное право, завуалированное под собственным решением и обладанием свободой выбора матери, является насильственным убийством, которое не признается в позиции «эмбрион — не личность».

Проблематизация темы легитимации феномена «насильственной смерти» в биоэтике, на примере аборта позволяет прийти к интересным выводам. Рассматривая восприятие феномена смерти в обществе, можно сделать заключение, что современный социум, отталкивая ее, приходит не только к попытке избежать, но и способности контролировать процесс умирания и смерти. Общество, обладая средствами по контролю смерти, приходит к феномену «насильственная смерть». Наиболее четко данный вопрос раскрыт в проблеме искусственного прерывания беременности. В данном случае прерывание является не правом свободы выбора матери, ее автономии в обществе, но и осознанным, насильственным убийством. Рассматривая три подхода к пониманию эмбриона, можно заключить, что третий подход, «эмбрион — не личность», в большей мере предоставляет нам информацию для анализа проблемы «насильственной смерти» в биоэтике. Основываясь на том, что эмбрион не является личностью, в силу того, что ему не приписываются понятия «живой», «личность», «человек» и «человеческая жизнь», которые приписывают эмбриону в подходе «эмбрион — личность», искусственное прерывание беременности возможно. В данном подходе так же существуют два подпункта, когда эмбриону приписывают понятие «потенции», как в позиции «эмбрион — потенциальная личность», считая возможным прерывание беременности, на ранних сроках, но, по преимуществу, позиция «эмбрион — не личность» строится на втором подпункте, который основывается на автономии тела матери и ее способности использовать свое тело на свое усмотрение. Свобода выбора матери несет за собой легитимацию «насильственного убийства» в современном обществе, что является отличительной особенностью нашего социума от предыдущих.

Литература

1. Арьес Ф. Человек перед лицом смерти. М., 1992.

2. *Силуянова И. В.* Биоэтика в России. Ценности и законы. М., 1997.
3. *Iglesias T.* In vitro Fertilization: the Major Issues // *Journal of Medical Ethics*, Vol. 9, 1983.
4. *Кэмпбелл А., Джиллет Г., Джонс Г.* Медицинская этика. М., 2010.
5. *Willke J. C., Willke B. H.* Why Can't We Love Them Both? Questions and Answers about Abortion. Hayes Publishing Company, Ohio. 1997.
6. *Singer P., Kuhse H.* Unsanctifying human life. Blackwell Publishing, 2002.
7. *Stone J.* Abortion and the Control of Human Bodies // *The journal of Value Inquiry*. Martinus Nijhoff Publishers, The Hague. 1983.

Е.Ю. Колычева

**Трудовая этика как сфера пересечения
нравственных ценностей и экономических
интересов в истории античной философской
мысли**

В настоящее время актуальность проблемы соотношения экономических интересов и нравственных ценностей высока в связи с непрерывно возникающими противоречиями между материальным миром и духовным содержанием жизни отдельного человека и общества в целом. Для более глубокого осмысления данной проблемы, необходимо, на наш взгляд, обратиться к истокам и выяснить, каким образом формировалось и развивалось философское видение взаимосвязи экономики и нравственности на различных исторических этапах. Наше исследование посвящено античной трудовой этике. Труд как экономическая категория, с одной стороны, и созидательная деятельность, основанная на нравственном служении, с другой стороны, является сферой пересечения материальных интересов и этических ценностей. Понимание смысла, назначения и значимости труда в представлениях античных

мыслителей позволит выйти за пределы современного видения проблемы и расширить границы ее исследования.

Труд — одна из важнейших ценностей, утверждаемых культурой общества, выступающая частью экономической системы. Благодаря трудовой деятельности, реализуются функции производства, распределения, обмена. В то же время любая человеческая деятельность содержит этическое начало, которое состоит в выполнении определенных нравственных обязанностей и принятии на себя ответственности за собственные действия. В эпоху античности труд рассматривался, прежде всего, как процесс создания материальных благ для их потребления, либо получения дохода. Созерцательная деятельность с целью познания, постижения мудрости понималась не как труд, но как праздность (досуг), ибо не имела результатом какого-либо вещественного продукта. При этом взгляды античных мыслителей на труд не статичны, они меняются под влиянием социально-экономических изменений.

В древнейшую эпоху, период ранней античности, физический труд считался достойным царей и даже богов. Одиссей, сыновья Приама, царская дочь Навсикая работают, как Гефест и Посейдон, и вызывают тем самым уважение. «Праздным не будь, даже если богат», — наставляет основатель Милетской школы, один из Семи мудрецов Фалес [6]. Великий греческий историк Фукидид, выступая против праздности, влагает в уста Периклу слова: «признавать свою бедность не является у нас позором, но позорно не делать ничего для устранения ее» [7, с. 150]. Афинский мыслитель Ксенофонт выражает одобрение земледелия: «Занятие земледелием доставляет приятность душе, умножает дом и упражняет тело так, что оно делается способным ко всему, что необходимо свободному человеку. Земля дает то, чем люди живут и отчего они получают удовольствие» [7, с. 55]. Античный философ Плутарх пишет в те времена, что «ремесло не вносило различия между людьми, а торговля была даже в почете, потому что она знакомила эллинов с миром варваров, доставляла дружбу с царями и давала разносторонний опыт» [10, с. 103]. Тогда же появляется и «закон против безделия»

(его авторство приписывается поэту и политику Солону или афинскому тирану Писистрату) [7, с. 150].

Российский экономист И.М. Кулишер, исследуя хозяйственную жизнь Древней Греции, отмечает, что в те времена существовали «такие постановления, как то, что «сын не обязан содержать отца, если последний не обучил его какому-либо ремеслу», как «предоставление права возбуждать иск об оскорблении против того, кто на рынке упрекал кого-либо из граждан или гражданок за их занятие» [7, с. 150]. Человека, не занятого делом, считали в ранней античности человеком бесполезным. Народное собрание составляли, главным образом, валяльщики, сапожники, плотники, кузнецы, крестьяне, торговцы — люди физического труда. Наконец, боги Гефест и Афина считались покровителями демиургов (ремесленников). Все это является доказательством полного признания важности и полезности труда.

Необходимость производительного труда подчеркивается в поэме «Труды и дни» древнегреческого поэта Гесиода:

Так полюби же дела свои вовремя делать и с рвением —
Будут ломиться тогда у тебя от запасов амбары.
Труд человеку стада добывает и всякий достаток,
Если трудиться ты любишь, то будешь гораздо милее
Вечным богам, как и людям: бездельники всякому
мерзки.

Нет никакого позора в работе: позорно безделье,
Если ты трудишься, скоро богатым, на зависть ленивцам,
Станешь. А вслед за богатством идут добродетель с
почетом [4].

Здесь Гесиод, сам являясь беотийским крестьянином, выражает точку зрения мелких землевладельцев, существование которых напрямую зависит от трудолюбия и бережливости. Лишь эти добродетели способствует сохранению и умножению собственности, что является у Гесиода главной задачей. Ей должно быть подчинено все: женитьба, число детей, общение с соседями, выбор товарищей. «Заявленный, таким образом, весьма выразительно интерес к барышу заставляет нас еще раз вернуться к вопросу о главной жизненной установке Гесиода. Очевидно, что

ее надо видеть в стремлении к материальному преуспеянию, в стремлении к богатству» [11, с. 46].

Посягательство на имущество, его захват путем насилия и обмана являются преступлением, по мнению поэта. Поэтому он восхваляет богатство, приобретенное только честным путем — то есть в процессе труда. Таким образом, труд выступает единственным честным способом экономического преуспеяния:

Лучше добром богоданным владеть, чем захваченным
силой.

Если богатство великое кто иль насильем добудет,
Или разбойным своим языком — как бывает нередко
С теми людьми, у которых стремлением жадным к
корысти

Ум отуманен и вытеснен стыд из сердца бесстыдством, —
Боги легко человека такого унижат, разрушат
Дом, — и лишь краткое время он тешиться будет
богатством [4].

Следовательно, честность, добродетельность, «следование нравственному идеалу разумно, ибо прямо сопряжено с пользой, выгодой. Прилежная работа приносит богатство и уважение; кто знает и практикует справедливость, тому будет даровано длительное счастье» [5, с. 25]. Поэтому Гесиод рассматривает труд как этическую ценность, которая неразрывно связана с разумной целесообразностью, утилитарностью, пониманием собственной выгоды и практической пользы. И если многие мыслители периода ранней античности уважительно относились к труду, считая его человеческим предназначением и средством приближения к богам, то в поэме «Труды и дни» важность труда состоит в том, что он является источником богатства, а трудолюбие выступает единственным способом честного обогащения, за которым «идут добродетель с почетом» [4]. Следовательно, труд одновременно выступает и способом следования путем нравственности, и средством роста экономического благосостояния, который, в свою очередь, ведет к добродетели, по словам Гесиода. Здесь находит выражение прямая зависимость между нравственными ценностями и экономическими интересами: чем добросовестнее

тудишься, тем большими материальными благами обладаешь.

Однако подобные взгляды постепенно уступают место другим. Переход от мелкокрестьянского производства к его свободным, самостоятельным ведением хозяйства к крупному рабовладельческому производству в классический период античности, сопровождающийся распространением рабовладельческих поместий и ремесленных мастерских, основанных на невольном труде, приводит к тому, что ценность труда утрачивается, ибо он олицетворяется теперь с рабским трудом. Поэтому в произведениях мыслителей этой эпохи мы находим отрицательное отношение к трудовой деятельности и одобрение праздности. Одновременно с этим утрачивает смысл категория полезности, экономической выгоды.

Так, у известного античного мыслителя Аристотеля право на досуг, освобождение рабовладельца от каких бы то ни было работ, необходимых для практической жизни и совершаемых рабами, наемными рабочими или ремесленниками, является основным признаком принадлежности человека к классу, которому принадлежит власть в обществе. «Именно досуг открывает возможность для истинной добродетели и для тех видов деятельности, которые совместимы с добродетелью» [3, с. 389].

Все занятия людей мыслитель делит на приличные для свободнорожденных людей и на свойственные несвободным. Причем, ремесленный труд приравнивается к несвободному, так как он делает «физические, психические и интеллектуальные силы свободнорожденных людей непригодными для применения их к добродетели» [3, с. 390]. Великий древнегреческий философ Платон объясняет, что трудовая деятельность предназначена для людей со скудными душевными свойствами, в то время как у лучшего человека господствующее начало — божественное: «Почему, как ты думаешь, ставятся человеку в упрек занятия ремеслами и ручным трудом? Не потому ли, что, когда у человека лучшая его часть ослаблена, так что ему не под силу справиться с теми тварями, которые находятся у него внутри, он способен лишь угождать им? Как их ублажать — вот единственное, в чем он знает толк» [9, с. 590].

Отношение к трудовой деятельности древнегреческого философа Сократа представляется достаточно противоречивым. С одной стороны, он говорит, что «занятие известными ремеслами является делом низким, и они справедливо уважением не пользуются, разрушая тело работающего... а если наносится ущерб телу, то от этого страдает и душа» [7, с. 152]. В воспоминаниях Ксенофонта о Сократе мы находим противоположные слова: «боги ничего не дают человеку без труда и забот... если хочешь, чтобы земля давала тебе обильную жатву, ты должен отдаться земле; если находишь, что тебе следует извлекать богатства из стада, ты должен заботиться о стадах; стремишься ли достигнуть славы путем войны и быть в состоянии доставлять свободу друзьям и порабощение врагам, ты должен изучать военные науки у людей знающих и упражняться в их применении. Если же ты желаешь иметь сильный организм, ты должен приучать его повиноваться рассудку и развивать его посредством труда и пота» [8, с. 74–75].

Говоря о торговле, следует отметить, что она, как и ростовщичество, не одобряется философами наряду с ручным и ремесленным трудом. В «Политике» Аристотеля читаем: «обменная же деятельность по справедливости вызывает порицание, как деятельность, обусловленная не естественными причинами, но [возникшая в силу необходимости взаимного] обмена [между людьми]. Поэтому с полным основанием вызывает ненависть ростовщичество, так как оно делает сами денежные знаки предметом собственности, которые, таким образом, утрачивают то свое назначение, ради которого они были созданы: ведь они возникли ради меновой торговли, взимание же процентов ведет именно к росту денег. Отсюда это и получило свое название; как дети походят на своих родителей, так и проценты являются денежными знаками, происшедшими от денежных же знаков. Этот род наживы оказывается по преимуществу противным природе» [1, с. 388].

Об отношении к торговле свидетельствуют слова историка Древней Греции Геродота: «...прикажи им также обучать детей своим играм на кифаре и на арфе и торговле, — и ты, царь, скоро увидишь их женщинами, а не мужчинами,

и больше не нужно будет опасаться, что они восстанут против тебя» [7, с. 167]. Торговля, следовательно, по мнению Геродота, превращает мужчин в женщин, делает их слабыми; «сильный человек добывает нужное ему силой, а не хитростью и обманом», как это делает торговец [7, с. 167]. Ограничение прав ремесленников и торговцев закрепляется законодательно в греческих полисах. Аристотель упоминает «о Фивах, где тот, кто в течение десяти лет занимался рыночной торговлей, не имел права занимать государственные должности, об Эпидамне, где ремесленники являлись государственными рабами, о Феспиях, где считалось позорным заниматься ремесленным или сельскохозяйственным трудом» [7, с. 156].

Таким образом, наблюдается раскол античного общества на трудящихся и нетрудящихся. Аристотель утверждает, что «ни хороший государственный муж, ни добрый гражданин не должны обучаться таким работам, которые подобают людям, предназначенным к подчинению» [1, с. 151]. То есть любая работа, связанная с зависимостью от другого лица или с наймом к другому лицу, рассматривается как унижительная, а наемный труд фактически приравнивается к рабству.

Возвышая роль досуга, Аристотель снижает значимость пользы: желательны только те виды деятельности, в которых человек ни к чему иному не стремится, помимо самой этой деятельности; только такие действия сообразны с добродетелью, ибо они самоценны. Напротив, польза как мотив действия не подобает свободному члену общества. «Чувственный тип жизнедеятельности, в которой целью является наслаждение, вовлекает индивида в непрерывную погоню за внешними благами (богатством, почестями и т. д.), лишает его самостоятельности. Политическая деятельность также в значительной степени оказывается сферой необходимости. Государственная и военная деятельность лишает досуга; кроме того, они существуют во имя целей, отличных от самой деятельности» [5, с. 115].

Поэтому предпочтительным является созерцание, которое менее всего зависит от внешних благ. «Созерцательная деятельность разума, напротив, отличается значительностью, существует ради себя самой, не стремится ни к

какой [внешней] цели и заключает в себе ей одной свойственное наслаждение, которое усиливает энергию», — пишет Аристотель в «Никомаховой этике» [2, с. 397]. Древнегреческий мыслитель Пифагор, отдавая приоритет духовно-созерцательной, научно-философской деятельности, полагает, что «слава и нажива — дело рабское, а истина есть предмет возжеланий философов» [5, с. 58]. Основатель школы киников Диоген с пренебрежением относится ко всякому труду, который «приносит пользу не духовной стороне, не душе, а телу» [12]. Платон также ставит созерцательную деятельность выше всех остальных, считая, что только философы должны быть правителями, и только при правителях-философах государство будет благоденствовать: «Пока в государствах не будут царствовать философы либо так называемые нынешние цари и владыки не станут благородно и основательно философствовать и это не сольется воедино — государственная власть и философия, и пока не будут в обязательном порядке отстранены те люди — их много, — которые ныне порознь стремятся либо к власти, либо к философии, до тех пор, дорогой Главкон, государствам не избавиться от зол» [9, с.473].

Разработав проект наилучшего государства и правления — утопию, Платон на первый план выдвигает нравственный принцип. Исследуя отрицательные типы государства, философ приходит к выводу, что «основная причина порчи человеческих обществ и государственных систем — в господстве материальных интересов, в их влиянии на поведение людей» [3, с. 249]. Поэтому в Утопии должны править те, «кто на самом деле богат — не золотом, а тем, чем должен быть богат счастливый: добродетельной и разумной жизнью. Если же бедные и неимущие добиваются доступа к общественным благам, рассчитывая урвать себе оттуда кусок, тогда не быть добру... А можешь ты назвать какой-нибудь еще образ жизни, выражающий презрение к государственным должностям, кроме того, что посвящен истинной философии?» [9, с. 521].

Как мы видим, в античной культуре «труд» несёт в себе отрицательное значение: от лат. «negotium» — беспокойство. Отсюда современный термин «негоциант» — торго-

вещ, делец. Труд воспринимается античностью как отсутствие покоя, досуга, как деятельность, приносящая беспокойство. Этой деятельности противопоставляется отдых, досуг. Поэтому доблесть в глазах граждан античного общества состоит не в труде, а в созерцании, благородной праздности. Теперь, как мы видим, труд — не этическая ценность, о которой говорит Гесиод, а безнравственное занятие, унижительное и противоречащее добродетельной жизни. Целью такого занятия является заработок, доход, выгода, а это, по мнению философов, достойно лишь презрения. Очевидно, что такие взгляды негативно отражались на хозяйственной жизни и экономическом развитии античных полисов.

И у Платона, и у Аристотеля разрыв между различными группами лиц, в зависимости от их рода деятельности, находит свое выражение в делении общества на классы. В идеальном государстве Аристотеля присутствуют классы земледельцев, ремесленников, торговцев, наемных рабочих, военное сословие и законосовещательный орган, заботящийся об общих интересах государства. В руках последних двух классов, по мнению мыслителя, должно быть сосредоточено владение собственностью, они же могут быть гражданами. И если считать душу человека частью более существенной, чем тело, то и в государственном организме душу государства должны представлять именно эти классы. «Ремесленники не имеют прав гражданства, как и всякий другой класс населения, деятельность которого не направлена на служение добродетели. Граждане не должны вести не только такую жизнь, какую ведут ремесленники, но и такую, какую ведут торговцы, — такого рода жизнь неблагородна и идет вразрез с добродетелью; не должны быть граждане и землепашцами, так как они будут нуждаться в досуге и для развития своей добродетели, и для занятия политической деятельностью» [3, с. 392].

Платон за основу распределения граждан по классам в идеальном государстве принимает различие людей по их нравственным свойствам, при этом — с опорой на разделение хозяйственного труда. Хозяйственная жизнь государства — задача низшего класса, работников, производящих

необходимые продукты, либо способствующих этому производству и созиданию порождаемых им потребительных ценностей. Над ними стоят высшие классы: воинов-стражей и правителей. «Для них необходимость обособления от групп работников, обслуживающих хозяйство, основывается уже не на их профессиональных особенностях, а на отличии их нравственных качеств от нравственных свойств работников производства. А именно: нравственные черты работников хозяйства Платон ставит ниже нравственных достоинств воинов-стражей и в особенности ниже — правителей государства» [3, с. 242].

Философ ограничивает низший класс тремя условиями, которые продиктованы, прежде всего, не заботой о благополучии трудящихся, а соображениями о том, чтобы они качественно и в достаточном количестве производили все необходимое для двух высших классов. Условия эти сформулированы лишь в общей форме, без их детализации, без разработки. Первое условие состоит в устранении из жизни рабочих главного источника порчи — богатства и бедности. «Одно ведет к роскоши, лени, новшествам, другая кроме новшеств — к низостям и злодеяниям», — утверждает Платон [9, с. 423]. Второе условие заключается в разделении труда, в ограничении функций работника единственным видом деятельности, к которому он наиболее способен по своим природным задаткам. Третье условие для производительного класса — совершенное повиновение. К самому труду, как таковому, отношение Платона пренебрежительное. Неизбежность производительного труда для благосостояния общества в целом не делает, в глазах философа, этот труд привлекательным или почитаемым, ибо на душу он действует принижаящим образом.

Мыслитель признает, что между происхождением и нравственными свойствами нет связи: люди, наделенные высшими нравственными задатками, могут родиться в низшем общественном разряде, и наоборот. Чтобы избежать подобного несоответствия, угрожающего гармонии государственного строя, в число обязанностей класса правителей входит обязанность исследовать нравственные задатки детей и распределять их в соответствии с этими задатками между тремя основными разрядами государства.

«Если в душе вновь родившегося окажется «медь» или «железо», то, в каком бы разряде он ни родился, его следует без всякого сожаления прогнать к земледельцам и ремесленникам. Но если у ремесленников родится младенец с примесью в душе «золота» или «серебра», то вновь рожденный должен быть причислен к разряду правителей или же воинов-стражей» [3, с. 242].

Главная задача трактата Платона о государстве — построение благой и совершенной жизни всего общества в целом и его членов, где каждый должен быть сосредоточен на «делании своего». Античный мыслитель стремится оградить свое идеальное государство от смешения классов, от исполнения гражданами одного класса обязанностей и функций граждан другого класса, ибо «многоделие и взаимный обмен занятиями причиняют государству величайший вред» [3, с. 245-246]. В государстве три разряда его граждан — правители, воины и работники производительного труда — составляют гармоничное целое под руководством наиболее разумного класса. По наблюдению политического деятеля Германии XIX в. Ф.Ю. Шталя, Платон «приносит в жертву своему государству человека, его счастье, его свободу и даже его моральное совершенство... это государство существует ради самого себя, ради своего внешнего великолепия; что касается гражданина, то его назначение — только в том, чтобы способствовать красоте его построения в роли служебного члена» [3, с. 257]. Сам Платон говорит об этом так: «Законодатель заботится не о том, чтобы сделать счастливым в городе особенно один какой-нибудь род, но старается устроить счастье целого города, приводя граждан в согласие убеждением и необходимостью» [3, с. 257].

Таким образом, представления о труде в эпоху античности были неоднозначными. В период ранней античности труд считался этической ценностью, достойной царей и богов, а праздность являлась предметом осуждения. Древнегреческий поэт Гесиод дополнил нравственное измерение труда экономической составляющей. Его оригинальный взгляд соединил следование нравственному идеалу с экономической выгодой: результатом добродетельного труда выступает богатство.

Классический период античности дает нам другое понимание труда. Переход от свободного ведения хозяйства к крупному рабовладельческому производству, основанному на невольном труде, приводит к тому, что ценность труда утрачивается, ибо он становится уделом рабов. Теперь труд направлен на выполнение экономических задач и не представляет никакой этической ценности, поскольку истощает силы человека и делает их непригодными для применения к добродетели. Философы делят общество на свободных людей, предпочитающих досуг, который развивает добродетельность и не зависит от внешних благ, и несвободных — трудящихся ради выживания или материальной выгоды. Поэтому труд понимается как безнравственное занятие, унижительное, противоречащее добродетельной жизни, цели которого презренны.

В результате, мы видим существование трех различных концепций трудовой этики в античной философской мысли. Мыслители ранней античности (Фалес, Фукидид, Солон) рассматривали труд как созидательную деятельность, основанную на нравственном служении человека и приближающую его к богам. При этом экономическое содержание труда не принималось во внимание. Другая концепция — философов классического периода античности (Аристотель, Платон) — лишает труд нравственной составляющей. Теперь труд — это только хозяйственная категория, удел низших слоев общества. Труд презирается и по другой причине: стремление к материальному преуспеванию мешает духовному развитию: экономическое противоречит нравственному. Третья концепция (Гесиод) ставит на одну ступень духовные ценности и экономические цели: следование добродетели ведет к материальному благополучию. Здесь труд примиряет нравственное и экономическое, выражая их прямую зависимость: добродетель ведет к богатству, а богатство — к добродетели.

Интересно, что выделенные концепции античности находят отражение и в современной действительности. Так, концепция одобрения труда и осуждения праздности в свое время отразилась в советской идеологии. Концепция прямой зависимости нравственности и экономики содержит много общего с концепцией «компаний участия» за-

интересованных сторон — стейкхолдеров (собственников, клиентов, партнеров, персонала, местных сообществ). Автором данной концепции, появившейся в 70-е гг. XX в., является экономист Р. Фриман. Организация рассматривается как часть социальной структуры общества, перед которой она несет ответственность, т. е. учитываться должны интересы всех сторон, и, в первую очередь, социально-этические цели. Такая позиция, в конечном итоге, по Р. Фриману, приводит компанию к финансовому успеху. Концепция классического периода античности с пренебрежением к физическому труду и одновременным осуждением экономических мотивов деятельности в современном мире не находит отражения в каких-либо учениях, философских направлениях, экономических доктринах.

Таким образом, представления античных мыслителей о трудовой деятельности неоднозначны. Одной из причин существования такого разнообразия подходов, на наш взгляд, является изменение социально-экономических условий жизни общества. Невыясненным остается вопрос, существовали ли иные причины появления разных концепций трудовой этики в этот период, поэтому данная проблема может быть предметом отдельного философского или экономического исследования.

Литература

1. Аристотель. Политика // Аристотель. Сочинения в 4 тт. Т. 4. Пер. С. Жебелева. — М.: «Мысль», 1983. — С. 376-644.
2. Аристотель. Этика (к Никомаху) // Аристотель. Этика. Политика. Риторика. Поэтика. Категории. — Минск: Литература, 1998. — С. 139-408.
3. Асмус В.Ф. Античная философия. — М.: Высшая школа, 1999.
4. Гесиод. Труды и дни // Гесиод. Полное собрание текстов. Пер. В. Вересаева, О. Цыбенко. — М.: Лабиринт, 2001. [<http://ancientrome.ru/antlittr/hesiod/works-days-f.htm>].
5. Гусейнов А.А., Иррлиц Г. Краткая история этики. — М.: Мысль, 1987.
6. Изречения Семи мудрецов из собрания Деметрия Фалерского // Фрагменты ранних греческих филосо-

- фов. Ч. 1. — М.: «Наука», 1989. [<http://www.demetriusf.narod.ru/traktatus/words.html>].
7. Кулишер И.М. Очерк экономической истории Древней Греции. — Л.: «Сеятель», 1925.
 8. Нерсисянц В.С. Сократ. — М.: Наука, 1977.
 9. Платон. Государство // Платон. Сочинения в 3 т. Т. 3 — М.: «Мысль», 1971. — С. 327-625.
 10. Плутарх. Сравнительные жизнеописания в двух томах. Т. 1. Пер. С. Соболевского. — М.: Издательство академии наук СССР, 1961.
 11. Фролов Э.Д. Парадоксы истории — парадоксы античности. — СПб.: Издат. дом СПбГУ, 2004.
 12. Эпиктет. Афоризмы. Пер. В. Алексеева. — СПб.: Издание А.С. Суворина, 1891. [<http://filosof.historic.ru/books/item/f00/s00/z0000380/index.shtml>].

В.К. Корепанов

Мировая среда и развитие России: этика глобальной цивилизации

Мировая среда и развитие России — оба этих понятия неотъемлемым образом взаимосвязаны, ибо одно в той или иной мере определяет другое и само же определяется им. Социально-гуманитарные проблемы современности в условиях глобализации культур в рамках взаимодействия национальных цивилизаций остаются в повестке дня злободневных этических вопросов.

Социокультурная ситуация наших дней характеризуется расширением взаимозависимости и взаимосвязи разных народов и их культур — как в географическом ареале России, так и за его пределами. Обусловлено это появлением на мировой арене большого количества политических, экономических, религиозных, культурных и прочих организаций и структур, влияющих на этическое сознание мирового сообщества. В условиях социокультурной трансформации возникает интерес к таким проблемам, как межцивилизационный диалог и диалог конфессий в глобальном культурном пространстве — в первую очередь с целью сохранения и развития собственных локальных

культур в нем, поскольку «утрата даже небольшой части культурного наследия представляется невозполнимой потерей не только для конкретного этноса, но и для всего человечества» (Павлова А.Н. 2008: с.3).

Актуальность исследования применительно к текущим культурным реалиям обусловлена в частности тем, что современное состояние культуры общества детерминруется «ускорением исторической и социокультурной динамики, появлением новых форм и способов бытия человека в культурном пространстве» (Гавров С.Н., 2003: 5) в контексте межкультурного взаимодействия. Пресловутая модернизация представляет по сути «длительный исторический процесс перехода от традиционного к современному обществу» (Гавров С.Н., 2003: 3). Культура современная есть отчасти иное видение культуры предшествовавшей (менталитет и образ жизнедеятельности), отчасти — зеркальное отражение (базовые социокультурные запросы и биологические потребности общества), отчасти — органичное развитие социокультурного наследия предшествовавших эпох. Культура и искусство древних этносов в их развитии к типу нынешней оформившейся нации — это начала «возделывания почвы» современной действительности, это зарождение локальной (региональной) формы бытия. Инструментальная (техничко-технологическая) насыщенность развития современного общества отнюдь не отдаляет традиционные культурные ориентиры, которые будут и должны быть этическим образцом деятельности, воплощая в себе положительный либо отрицательный поучительный исторический опыт поколений, проживавших на той или иной (возможно их исконной) территории.

«Как реакция на процессы глобализации в современном обществе возрастает интерес этносов к собственной корневой традиции, — пишет Павлова А.Н. (Павлова А.Н., 2008: с. 3). — На рубеже нового тысячелетия люди все чаще задумываются об истоках современных цивилизаций и культур, их взгляд устремляется в прошлое, к временам, когда закладывались основы существующих ныне этносов. Обращаясь к наследию народной культуры, наш современник стремится обрести ответы на важнейшие вопросы бытия» (там же).

«Генезис и система интегративных механизмов культуры, обеспечивающих национальную идентичность», ведущие «аспекты национальной культуры и межкультурного взаимодействия», «многообразии культурного оформления мира» (выражения и сочетания слов: Гавров С.Н., 2003: 5) в исторической социокультурной динамике, — все эти вопросы заслуживают пристального рассмотрения применительно к релевантной этической культуре национального сообщества. «К сожалению, значительная часть молодого поколения, чей вкус сформировался под влиянием массовой культуры, не в состоянии оценить поэзию народного» творчества, в связи с чем «существует проблема забвения культурных традиций», связанных с созданием и пониманием символики той эпохи (Павлова А.Н., 2008: с. 6). Целеобразно переосмыслить и в какой-то мере впитать своеобразный тип традиционной картины мира народов в условиях панэтничности культуры данной территории.

Множественность современного мира является своеобразной «диверсификацией шансов человечества на продолжение развития, гарантированное воспроизводство жизни» (Гавров С.Н., 2003: 42-43). В этом случае «ценностью выступает сама множественность» (Яковенко И.Г., 2002: 208). В современный, казалось бы стабильный, «разумный и наиболее цивилизованный» период истории человечества, мир наполнен социальными противоречиями и испещрен локально-региональными конфликтами, тенденции и степень проявления которых детерминируются воздействием той или иной социокультурной ситуации. А общая ситуация в глобальном масштабе такова, что люди так и не научились жить «цивилизованно», действовать рационально, сообразно причинам и последствиям принимаемых ими решений (реальных либо потенциальных). Наверное, самое время вновь обратиться к истории родного края, осмыслить и пересмотреть ее, — но не из политических соображений, а единственно исходя из этических поисков некоего единого философского смысла жизни, который был бы наиболее приемлем подавляющим большинством «образованно мыслящего» населения. Но это, конечно же, — идеал...

Современный мир, на пороге глобальных социокультурных и иных полифуркаций, сам того не подозревая, стоит перед бездной духовного упадка в свете разлагающего влияния западных культур. Так не время ли обратиться к истинным духовным традициям и идеалам, исконно присущим культурным явлениям нашего древнего и средневекового Волго-Уральского региона? Об этом [о плюсах и минусах глобализации и модернизации современного общества — прим. автора] много пишут в частности и Гавров С.Н., признавая объективную множественность путей развития современного социума, и Э. Аллард, критикуя классическую модернизационную теорию, когда говорит о понятии «множественные модерны» (Аллард Э., 2002: 61-62), и другие мыслители.

Мы солидарны с Гавровым С.Н. в том, что «жизнь человека в современных обществах имеет не только преобладающее горизонтальное измерение. Она не только включает в себя материальные и социальные аспекты, но и, в большей или меньшей степени, некоторую вертикальную перспективу», т.е., на наш взгляд, духовно значима в существовании современного суетного мира обращенность в прошлое, к родной истории, к корням этого общества с его исторической социокультурной ситуацией. Данное высказывание подтверждается и фактом сохранения традиционных религий, а также поиском новых философских ориентиров. Упомянутым выше высказываниям Гаврова С.Н. в унисон вторит и мнение Павловой А.Н.: «Обращаясь к наследию народной культуры, наш современник стремится обрести ответы на важнейшие вопросы бытия. Культура так называемого традиционного (доиндустриального) общества позволяла достичь гармонии с окружающим миром, прикоснуться к его таинствам. Она давала ответ на вопрос о месте человека в мире, позволяла наладить взаимоотношения с обществом, природой и самим собой» (Павлова А.Н., 2008: с. 3). А быть может, лучше обратиться не к инокультурным «изобретениям», а «честно» использовать богатое духовное наследие предшествующих эпох развития собственной исторической территории.

Незачем «изобретать велосипед», — в прогнозировании перспективы развития России в мировом окружении

периода 2011-2030 продуктивной будет обратиться к опыту собственной истории, рассмотрение которого «определяется общественной потребностью в сохранении и трансляции традиционных культурных ценностей» (Павлова А.Н. 2008: с. 3), ибо «традиции выступают важнейшим фактором социокультурной динамики» (Иванова Ю.В.).

Поэтому чрезвычайно актуален интерес к этическим проблемам роли и места национальной российской культуры, а также культуры региональной и определяющих ее формирование социокультурных ситуаций, в исторической ретроспективе; данные проблемы рассматриваются и осмысляются автором на примере исторической динамики социокультурных ситуаций в Волго-Уральском регионе вплоть до наших дней. «Изучение особенностей менталитета древних обществ и современных народов, сохранивших элемента традиционной культуры, становится одним из кардинальных направлений в современных гуманитарных исследованиях» (Павлова А.Н. 2008: с. 3).

Анализ динамики развития социокультурных ситуаций на геопространстве России (на примере Волго-Уральского региона) во всем многообразии ее составляющих представлен среди узловых моментов философского осмысления культурно-исторического процесса, поскольку вся история человечества в собственном генерализированном формате предстает как переход от одного состояния к другому, как динамическая смена многообразных и сопряженных социокультурных ситуаций.

Политика правящих классов объективно неоспорима, и приходится это признать и согласиться с Гавровым С.Н. («политика стимулирования приверженности демократическим институтам и процедурам, способствующая установлению более высокого рейтинга национального государства, большому притоку инвестиций, повышению курсов акций, государственных, корпоративных облигаций и т.д.», с. 45). В конечном же счете, однако, «во что верить, что искать, чье доверие снискать», — все эти вопросы каждый для себя решает сам, индивидуально, сообразно собственным моральным принципам. По крайней мере, должен решать... И непредвзятый взгляд в ретроспективе, и историческая память, генеалогия и «корни» предков, —

все эти вопросы становятся все более актуальными на перипетии современности. Все мы находимся в сфере действия тех или иных социокультурных ситуаций; в соответствии с релевантными синергетическими концепциями ситуации эти повторяются так или иначе в рамках соответствующих временных циклов, но зачастую — уже на более высоком уровне, так как предполагается, что система «самоорганизуется», поскольку таковая является синергичной, а синергичность, в свою очередь, есть неотъемлемое свойство самоорганизующейся системы. Незачем поэтому «изобретать велосипед» — гораздо продуктивнее будет обратиться к опыту собственной истории, рассмотрение которого «определяется общественной потребностью в сохранении и трансляции традиционных культурных ценностей» (Павлова А.Н. 2008: с.3).

«Невозможно высвободить греческую культуру из исторического тела Греции, перенять, перенести и повторить ее содержание, как ни часто такая попытка делалась применительно к ее существенным частям, ее изобразительному искусству, ее трагедии, миру ее философских идей», — пишет М.Вебер (Вебер М., 1998: 21).

Истоки изучения закономерностей и особенностей динамики развития социокультурных ситуаций — как и «истоки современных цивилизаций и культур» вообще, по Павловой А.Н. (2008: с. 3), — восходят к древности и средневековью, когда «закладывались основы существующих ныне этносов» (там же), формировались базовые ценности этнических структур хозяйственной деятельности, духовной культуры, этнических и культурных взаимодействий, внутренних и внешних факторов взаимодействия. В этом мы солидарны со многими мыслителями современности, в частности и Павловой А.Н., Гавровым С.Н.

Поэтому разноаспектное и непредвзятое, глубинное и сущностное рассмотрение релевантной социокультурной ситуации в древности и средневековье в ее динамике (а не в «застывшей форме» некоего статичного состояния) поистине актуально и, на наш взгляд, востребовано самим «духом времени» современной эпохи, зеркально обращенной в прошлое в надежде познать ошибки и оплошности творцов культуры и цивилизации. Теоретическое и практи-

ческое (прикладное) научное исследование социокультурных ситуаций в рамках региональных, национальных и мировых цивилизаций привлекает в наши дни внимание специалистов различных дисциплин, а также экспертов в области соответствующих междисциплинарных исследований. В подтверждение данной своей точки зрения приведем высказывание Гаврова С.Н.: сегодня «трансформационные процессы, характерные для различных регионов мира, детерминируются различными социокультурными традициями, различаясь как по своим темпоральным характеристикам, так и по достигнутым промежуточным результатам. Множественность современного мира является своеобразной диверсификацией шансов человечества на продолжение развития, гарантированное воспроизводство жизни» Гавров С.Н., 2003: 42-43). В современный, казалось бы стабильный, «разумный и наиболее цивилизованный» период истории человечества, мир наполнен социальными противоречиями и испещрен локально-региональными конфликтами, тенденции и степень проявления которых детерминируются воздействием той или иной социокультурной ситуации. А общая ситуация в глобальном масштабе такова, что люди так и не научились жить «цивилизованно», действовать рационально, сообразно причинам и последствиям принимаемых ими решений (реальных либо потенциальных). Наверное, самое время вновь обратиться к истории родного края, осмыслить и пересмотреть ее, — но не из политических соображений, а единственно исходя из поисков некоего единого философского смысла жизни, который был бы наиболее приемлем подавляющим большинством «образованно мыслящего» населения. Но это, конечно же, — идеал. В то же время стремление к идеалу как ориентировочному высшему началу, маяку, озаряющему мысль и проливающему свет на многие столь актуальные вопросы бытия, — похвально и естественным образом необходимо. Современный мир, на пороге глобальных социокультурных и иных полифуркаций, сам того не подозревая, стоит перед бездной духовного упадка в свете разлагающего влияния западнических культур. Так не время ли обратиться к истинным духовным традициям и идеалам, исконно присущим культурным явлениям на-

шего древнего и средневекового Волго-Уральского региона? Об этом [о плюсах и минусах глобализации и модернизации современного общества — прим. автора] много пишут в частности и Гавров С.Н., признавая объективную множественность путей развития современного социума, и Э. Аллард, критикуя классическую модернизационную теорию, когда говорит о понятии «множественные модерны» (Аллард Э., 2002: 61-62), и другие мыслители.

Так, Э. Аллард упоминает о принципиальных различиях в рамках западной модели модерна развития в межстрановом соотношении в рамках Европы. «Северные» и «южные» государства-участники Европейского союза по-разному реагируют на трансформационные процессы, в первом случае поддерживая индивидуальность и права личности, а во втором, на Юге Европы, систему кровного родства, семейных ценностей и церковных традиций (Аллард Э., 2002: 61-62). В панораме европейского цивилизационного ареала, как пишет Гавров С.Н., «одним из наиболее ярких примеров противопоставления вариативности форм современности служат север и юг Италии, которые различны в своих ценностно-нормативных системах, моделях поведения личности». В общем и целом, правомерно констатировать принципиальное «сохранение идентичности этнических субкультур, адаптирующихся к распространению институциональной среды, характерной для обществ модерна». Вопрос лишь в том, насколько полно и целостно (в рамках органичного системного единства) возможно сохранение элементов социокультурной традиции в рамках чуждого ей институционального пространства, в какой мере преюмственность способствует или препятствует целям экономического, социокультурного и политического развития, здоровой конкурентоспособности национальной экономики, насколько политическая демократия эффективна, адекватна достигнутому уровню развития социума. Необходимо рассматривать наиболее полный набор имеющих смысл действующих факторов, формирующих социокультурную ситуацию, в целях объективного учета ее влияния на это развитие.

«Наращивание разнообразия цивилизационных стратегий — константа разворачивающейся человеческой исто-

рии. Причем в кризисные эпохи разнообразие взрывообразно возрастает. Именно в это время периферийные и маргинальные стратегии оказываются равнозначными вчерашним доминантам. В принципе нельзя оценить потенции той или иной стратегии в неведомой нам ситуации завтрашнего дня. В этом случае ценностью выступает сама множественность» (Яковенко И.Г., 2002: 208).

Таким образом, современный человек, возможно так же, как и автор данной работы, стремится постичь текущую реальность как по горизонтали (исследуя окружающую действительность в ее преимущественно поверхностной событийной «мультимедийной» насыщенности; следуя собственному темпу и ритму жизни, в своей интенции и векторности движения, претерпевая флуктуации и влияние незавершенных процессов на пути к постоянному становлению в рамках либо ориентирах, задаваемых в той или иной культурной плоскости социокультурной ситуацией в соответствии с ее характеристиками, рассмотренными в исследовании Листвиной Е.В., с.37), так и по вертикали, идейно вовлекаясь в историческое прошлое родной земли и всей той культуры, которая «возделывалась» (исходя из релевантной греческой терминологии) на данной «почве». Человек в своем этическом идеале каждый день стремится ко все более удаляющемуся «на закате» «солнечному» горизонту того самого означенного, которое, по Хоружему С.С. отражает «абсолютное воплощение события» (Хоружий С.С., 1997: 64).

Литература

1. Гавров С.Н. Национальная культура и модернизация общества: Учебное пособие. М.: МГУКИ, 2003. 86 с.
2. Яковенко И.Г. Глобальное сообщество и локальное сознание // Глобальное сообщество: картография постсовременного мира / Ред. А.И. Неклесса и др. — М.: Вост. лит., 2002. — С. 208.
3. Аллард Э. Сомнительные достоинства концепции модернизации// Социс. — М., 2002. — №9. — С. 61.
4. Павлова А.Н. Семантика костюма волжских финнов середины 1-го — начала 2-го тыс. н.э.// Диссертация на соискание ученой степени доктора исторических

- наук. Специальность 24.00.01 — теория и история культуры. Йошкар-Ола. 2008.
5. Иванова Ю.В. Этнос: социокультурная динамика и традиции// Диссертация на соискание ученой степени доктора наук. Философский факультет МГУ им. М.В. Ломоносова. М.: 2000.
 6. Солодухо Н.М. Ситуационные исследования: Выпуск 1. Ситуационный подход. По материалам всероссийского семинара// Под общ. ред. проф. Н.М. Солодухо. Казань: Изд-во Казан. гос. тех. ун-та, 2005. 188 с. ISBN 5-7579-0876-9.
 7. Солодухо Н.М. Манифест ситуационного движения// Ситуационные исследования. Выпуск 1: Ситуационный подход. Казань, 2005.
 8. Солодухо Н.М. Ситуационные исследования: Выпуск 2. Типология ситуаций/ По материалам всероссийского семинара// Под общ. ред. проф. Н.М. Солодухо. Казань: Изд-во Казан. гос. тех. ун-та, 2006. 152 с. ISBN 5-7579-0960-9.
 9. Хоружий С.С. От синергичной антропологии к социальной философии, или диалог с Максом Вебером (доклад на пленарном заседании всероссийской научно-практической конференции «Новые методы в решении фундаментальных проблем социальной философии: синергичная антропология»). 19.11.2009. Казань, 2009.
 10. Weber, M. (1949) The Methodology of the Social Sciences, N.Y.: Macmillan, Ch. 3. (См. также: Вебер М. Избранные произведения. — М.: Прогресс, 1990. — 808 с.)

М.И. Коробко

Актуальность проблемы Холокоста

Со времен самой ужасной войны XX столетия, когда погибли десятки миллионов людей, прошло уже более 60-ти лет. Факт совершенного Холокоста, изменив мировоззрение, предстал одновременно и ключевым элементом представлений о зле. Хотя уже сменилось несколько поколе-

ний тех, кто пострадал от самой войны и от тех политических режимов, которые существовали в то время, проблематика Холокоста не теряет своей актуальности и сегодня. Как отмечает известный социолог современности З. Бауман, Холокост возник и состоялся в нашем современном обществе, на высшей стадии нашей цивилизации, на пике культурных достижений, следовательно он является не только еврейской трагедией, но и проблемой modernity — современной рационализированной культуры в целом [Бауман З. Актуальность Холокоста. — М.: Издательство «Европа», 2010. — С. 10].

Обращаясь к социально-философским исследованиям страшной трагедии XX века, следует отметить, что Холокост — это не только термин, который обычно используют для обозначения геноцида еврейского народа во времена Второй мировой войны. В широком смысле — это систематическое преследование и уничтожение людей по признаку их расовой, этнической, национальной принадлежности, сексуальной ориентации или генетического типа как неполноценных, вредных.

Причины такой массовой ненависти всего немецкого народа к такой нации, как евреи исследовали многие социологи и философы. В своей работе «Истоки тоталитаризма» Ханна Арендт пытается ответить на этот вопрос. «Богатые "евреи исключения" (евреями исключения Х. Арендт называла ассимилированных в европейское общество евреев) воспринимали себя как исключение из обычной судьбы еврейского народа и признавались правительствами как исключительно полезные люди. Европейски образованные "евреи исключения" воспринимали себя как исключение из еврейского народа и как исключительных людей, и такими их признавало общество. ... Приспособившись к обществу, евреи должны были четко отмежеваться от "евреев вообще" и столь же четко давать понять, что они являются евреями. Ни при каких обстоятельствах им не разрешалось просто раствориться в среде своих соседей. Они могли притворяться, что являются "людьми на улице и евреями дома". На самом деле это вело их к ощущению своего отличия от людей на улице, поскольку они были евреями, и отличия от других евреев

дома, поскольку они не были похожи на обычных евреев. Иными словами, иудаизм стал психологическим качеством, а еврейский вопрос стало сложной личной проблемой для каждого конкретного еврея» [Ханна Арендт " Истоки тоталитаризма", Москва, ЦентрКом, 1996, с. 113, 115-116]. Мы и сейчас можем проследить актуальность мысли Ханны Арендт, очень много ассимилированных евреев считают себя исключительными, особыми, и часто такой позицией вызывают неадекватную реакцию со стороны людей, в которых развит комплекс неполноценности. Именно этот комплекс неполноценности всего немецкого народа, который в них развился после Первой мировой войны, был тем катализатором, который привел к одной из самых ужасных трагедий XX века.

Но это прошло, виновники этой бойни были наказаны, Гитлер и его сторонники погибли. Все вроде хорошо, никто уже не ищет людей неарийской нации и не уничтожает их в концлагерях. Но все евреи, даже которые никогда не жили в Германии, все еще помнят о том, что произошло 60 лет назад. Они до сих пор не могут забыть тот геноцид, который причинили их народу немцы. И именно об этой проблеме пишет в рассказе «Обрезание» современный немецкий писатель Бернхард Шлинк. Молодая девушка-еврейка, живущая в Америке, встречает хорошего парня-немца, который приехал в США по контракту. Они любят друг друга, и все вроде бы хорошо. Но существует одна очень большая проблема: они из разных миров, она — еврейка, он — немец. Ее семья — семья иудеев, а его отец грабил и уничтожал во время Второй мировой войны. И именно эти, на первый взгляд, неважные для них двоих проблемы медленно, но очень уверенно, уничтожают их идеальный мир влюбленных. Он не понимает, почему для нее так трудно говорить о том, чего она никогда не видела. И она ему отвечает: «Насколько это трудно? О прошлом надо помнить, чтобы оно не повторялось, о нем надо помнить, потому что этого требует уважение к жертвам и их детям; Холокост, как и война, был пятьдесят лет назад; какая бы вина ни лежала на поколениях родителей и детей, поколению внуков не в чем себя обвинять; тот, кто на-

ходясь за границей, скажет, что он из Ораниенбурга¹, тому не позавидуешь; молодежь называют неонацистами только потому, что им надоело слушать о «немецкой вине», — правильно все это воспринимать совершенно не просто» [Шлинк Б. Другой мужчина: Рассказы / Пер. с нем. Б. Хлебникова, В. Подминогина. — СПб.: Издательская группа «Азбука-классика», 2009, с. 188]. Да, она помнила, но она не ставила ему это в упрек. Главная проблема этой пары была в том, что именно он себя чувствовал виноватым в том, чего не делал, в том, что сделали его родственники с людьми той же национальности, к которой принадлежала и его любимая. Он нес это бремя немецких захватчиков, которое на него никто не вешал, только его совесть не давала ему покоя.

Что ж, Холокост прошел, выросло уже не одно поколение немцев, которые только в учебниках истории читают о нем. Но почему до сих пор не утихают дискуссии на эту тему? Как было отмечено, по мнению З. Баумана, Холокост является абсолютно рациональным, социальным явлением, причиной которого стало современное цивилизованное общество. То общество, в котором понятие «аморальное» и «асоциальное» является не просто нетождественными понятиями, они являются противоположными. Тот социум, в котором аморальное рациональное поведение является законным, а асоциальность преследуется, в котором нормальность, добропорядочность, рациональность и логичность позволили людям убивать таких же как они людей, именно он стал причиной Холокоста. И сейчас мы живем в этом обществе. И именно поэтому эта проблема не теряет своей значимости, она остается проблемой, которую надо решать нам и следующим поколениям, проблемой не евреев, а современного общества в целом.

¹ На севере Ораниенбурга в тридцати километрах от Берлина находился концлагерь Заксенгаузен.

Идея достойного существования человека и подростковая преступность как морально- этическая проблема России¹

Идея достойного существования человека вообще и защиты детства как важнейшей составляющей части данной идеи в XX в. достаточно широко вошла в правовой и политико-идеологический обиход. Тем не менее, в начале XXI в. в России отмечается ряд негативных тенденций в данной сфере, и в частности, рост подростковой преступности.

Изучение проблем подростковой преступности, равно как и преступности общей, требует учёта той конкретной ситуации — политической и социально-экономической, на фоне которой формируются и развиваются криминогенные процессы. К сожалению, приходится констатировать, что в настоящее время политический и социально-экономический фон оказывает явно негативное воздействие на молодёжную, в том числе и подростковую среду.

Устойчивая тенденция к ухудшению экономических условий жизни основной массы населения страны, в том числе с несовершеннолетними детьми приводит к росту психо-эмоциональных перегрузок и усилению кризиса в семейных отношениях. В этих условиях особую тревогу вызывает отсутствие единой федеральной программы поддержки семьи и устойчивого финансирования тех мероприятий по поддержке семьи, которые в нашем государстве все же осуществляются. Однако на криминогенную ситуацию влияют не только экономические факторы. Не менее актуален в этой связи продолжающийся идейно-нравственный кризис. В молодёжной, в том числе и подростковой среде, культивируются негативные стереотипы поведения, получают все большее распространение алко-

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ «Концепция достойного человеческого существования как основа идеологии правового государства и гражданского общества (на примере Уральского региона)», проект № 11 — 13 — 66002а/У.

голизм и наркомания, укореняется эгоистическая и иждивенческая психология. Неопределённость настоящего, неуверенность в будущем, растущая безработица, трудности, связанные с получением образования, падение престижа ряда профессий порождают критическое отношение к учёбе, ведут к примитивизации сознания, а многих подростков толкают в криминальную среду. Нынешняя молодёжь вырастет в годы больших перемен. Отечество предстаёт перед нею как дом, в котором идёт перманентный (постоянный) ремонт. Её мировоззрение, система нравственных ценностей складываются в мире кричащих противоречий, стихийного, «дикого» рынка, правового нигилизма, социальной незащищённости. В большом обществе больше всех страдают самые чуткие — дети и молодёжь.

Как отмечается в Концепции национальной безопасности РФ, последствиями глубокого социального кризиса является ослабление фундаментальной ячейки общества — семьи¹.

Сегодня в нашей стране, только по официальным данным, более 730 тысяч детей-сирот, два миллиона подростков — неграмотны, более 6 миллионов несовершеннолетних находятся в социально неблагоприятных условиях².

В результате наступает отрешённость детей от нормальной жизни. На смену надежде на будущее приходит духовная и нравственная пустота. Если не принимать своевременных мер, то она неизбежно заполняется интересами, уводящими несформировавшуюся личность из нормальной жизни общества³.

В Конвенции ООН о правах ребёнка от 20 ноября 1989 г. признаётся неотъемлемым правом то, что ребёнку для полного и гармоничного развития его личности необ-

¹ Концепция национальной безопасности Российской Федерации. Утв. Указом Президента Российской Федерации от 17 декабря 1997 г. № 1300 в ред. Указа от 10 января 2000 г. № 24 // Российская газета. — 2000. — 18 января.

² Обращение Министерства внутренних дел Российской Федерации и Общественного совета при МВД России // Право и жизнь. — 2007. — № 5/46. — С. 24, 25.

³ Обращение Министерства внутренних дел Российской Федерации и Общественного совета при МВД России // Российская газета. — 2007. — 20 июня. — № 129 (4392). — С. 17.

ходимо расти в семейном окружении, в атмосфере счастья, любви и понимания¹. Но, к сожалению, на сегодняшний день в нашей стране это право в полном объеме не реализуется.

Таким образом, отчуждение ребенка от общества является зеркальным отражением ситуации, когда значительная часть взрослого населения страны «отрезано» от приобщения к большой государственной идее, как это было в СССР, и чувствуют свою отчужденность от власти в обществе с очень высокой степенью социальной поляризации. Данная морально-этическая и социальная проблема может быть решена конкретными шагами в сторону реализации идей социального государства, заложенных в Конституции РФ и смягчением социального неравенства в стране.

А.К. Макарова

Профессиональная этика архивных работников: международные проблемы и решения

Особую актуальность в организации деятельности делопроизводственной службы в целом, и архивного отдела в частности, обретает, в настоящее время, этический аспект ведения и хранения документации учреждения. Документоведы и работники архива, зачастую, имеют доступ к неограниченному объему, в том числе и конфиденциальной информации.

В XX веке осуществлены многократные попытки организации деятельности архивистов на этическом, общественном уровне. В любом цивилизованном обществе «венцом», логическим продолжением нормативно-правовой системы является соответствующая этика поведения профессионала, что может быть закреплено этическим или моральным кодексом, кодексом чести или иным подобного рода документом.

В 1992 году на конгрессе Международного Совета архивов (МСА) в Монреале в рамках работы специальной секции впервые был обсужден Кодекс поведения архиви-

¹ Конвенция о правах ребёнка от 20.11.1989 г. // ВВС РФ. 1990. № 45.

стов, так он назывался в первоначальном виде. В апреле 1994 года в Ренне (Франция) состоялось заседание секции профессиональных архивных ассоциаций МСА; на заседании комитета этой секции обсуждался кодекс архивиста.

Финальный документ МСА был представлен архивному сообществу на конгрессе в Китае, в сентябре 1996 г. в Пекине на заседании Генеральной ассамблеи Международного совета архивов был принят Международный этический кодекс архивистов, который установил высокие стандарты, очертил этические рамки поведения для всех тех, кто занят в архивной сфере.

Основные положения:

- Международный этический кодекс архивистов должен устанавливать высокие стандарты поведения для архивной профессии. Он должен знакомить новых членов профессии с этими стандартами, напоминать опытным архивистам об их профессиональной ответственности и внушать общественности уверенность в профессии.
- Термин «архивисты», используемый в этом кодексе, должен охватывать всех тех, кто занимается контролем, уходом за архивами, их хранением, обеспечением сохранности и управлением.
- Необходимо убеждать учреждения, осуществляющие трудоустройство, и архивные службы проводить политику и практику, которые способствуют выполнению этого кодекса.
- Кодекс имеет целью установить этические рамки, которыми должны руководствоваться члены профессии, и не предлагает специфических решений по конкретным проблемам.
- Принципы сопровождаются комментариями; принципы и комментарии, вместе взятые, представляют собой этический кодекс.

Кодекс зависит от готовности архивных учреждений и профессиональных ассоциаций его выполнять. Это может происходить в форме повышения квалификации и создания механизма для руководства, в случаях сомнения — для расследования неэтичного поведения и, если будет признано целесообразным, для принятия санкций.

Основными принципами международного этического кодекса архивистов являются:

1. Архивисты должны защищать целостность архивных материалов и гарантировать их сохранность таким образом, что они будут продолжать оставаться достоверным свидетельством прошлого. Первейшей обязанностью архивистов является обеспечение целостности и сохранности документов, переданных на хранение.

Для выполнения этой обязанности они должны уважать законные, порой противоречивые права и интересы работодателей, владельцев-собственников и пользователей, прошлое, настоящее и будущее. Объективность и беспристрастность архивистов являются мерилом их профессионализма. Они должны оказывать сопротивление любому давлению, направленному на манипулирование с документом, с целью сокрытия или искажения фактов.

2. Архивисты должны осуществлять экспертизу ценности, отбор архивных документов и работу с ними в их историческом, правовом и административном контексте, сохраняя принцип происхождения документов.

Архивисты должны осуществлять свои обязанности и функции в соответствии с архивными принципами и правилами, регулирующими создание и хранение документов в делопроизводстве, включая электронные документы и мультимедиа, их отбор и комплектование ими архивов, обеспечение сохранности и консервации вверенных им документов, а также систематизацию, описание, публикацию и предоставление для использования архивных документов. Архивисты должны приобретать документы в соответствии с целями и ресурсами своих учреждений. Они не должны стремиться к приобретению документов или принимать их, если это может создать угрозу целостности или безопасности документов; они должны сотрудничать в целях обеспечения хранения этих документов в наиболее подходящем хранилище. Архивисты должны сотрудничать в возвращении перемещенных архивов.

3. Архивисты должны защищать подлинность документов во время архивной обработки, хранения и использования. Архивисты не должны допускать снижения архивной ценности документов, включая электронные документы

или документы, созданные на основе средств мультимедиа, в процессе архивной работы по экспертизе ценности, систематизации и описанию, а также при консервации и использовании. Любая выборка должна осуществляться на основе тщательно разработанных методов и критериев. Замена подлинников другими носителями должна производиться с учетом юридической информационной ценности документов. При временном изъятии из дела документов ограниченного пользования необходимо информировать об этом факте пользователя.

4. Архивисты должны обеспечить доступность и понятность архивных материалов. Архивисты должны отбирать документы для хранения или уничтожения таким образом, чтобы, прежде всего, сохранить основное свидетельство деятельности лица или учреждения, которые создали и собрали документы, но учитывая при этом изменяющиеся исследовательские потребности. Архивисты должны знать, что приобретение документов сомнительного происхождения, хотя и представляющих интерес, может поощрять развитие незаконной коммерческой деятельности. Они должны сотрудничать с другими архивистами и правоохранительными органами, занимающимися задержанием и судебным преследованием лиц, подозреваемых в воровстве архивных документов.

5. Архивисты должны документировать и быть способными оправдать свои действия с архивными материалами. Архивисты должны отстаивать нормативные правила хранения документов в течение всего их жизненного цикла и сотрудничать с фондообразователями в вопросах принятия новых форматов (носителей) и новой практики управления информацией. Они должны быть не только озабочены комплектованием существующими документами, но и обеспечивать, чтобы текущая информация и архивные системы с самого начала включали процедуры, подходящие для хранения ценных документов.

6. Архивисты должны содействовать максимально широкому доступу к архивным материалам и обеспечивать беспристрастное обслуживание всех пользователей. Архивисты должны создавать как общий, так и специальный научно-справочный аппарат на все документы, находящиеся

ся у них на хранении. Они должны всем предлагать беспристрастное консультирование и использовать имеющиеся ресурсы для предоставления сбалансированного ассортимента услуг. Архивисты должны отвечать вежливо на все обоснованные запросы о своих фондах и содействовать их наиболее широкому использованию в соответствии с политикой учреждения, обеспечением сохранности фондов, правовыми соображениями, индивидуальными правами и соглашениями о дарении. Они должны объяснять потенциальным пользователям уместные ограничения и справедливо применять их.

7. Архивисты должны уважать интересы как доступа, так и защиты тайны частной жизни и действовать в границах соответствующего законодательства. Архивисты должны заботиться о защите корпоративных и личных интересов так же, как и учитывать соображения национальной безопасности, не уничтожая информации, особенно в случае электронных документов, где обновление и уничтожение являются общепринятой практикой. Они должны уважать право частной собственности отдельных лиц, создавших документы или сведения, которые эти документы содержат, в особенности тех, кто не имеет права голоса в деле использования и хранения материалов.

8. Архивисты должны использовать оказанное им доверие в общих интересах и избегать использования своего положения для нечестного удовлетворения своих или чужих интересов. Архивисты должны воздерживаться от действий, наносящих ущерб их профессиональной чистоте, объективности и беспристрастности. Они не должны извлекать для себя финансовую или какую-либо другую выгоду в ущерб учреждениям, исследователям и коллегам. Архивисты не должны лично собирать оригиналы документов или участвовать в любых коммерческих сделках с документами. Они должны избегать действий, которые могли бы спровоцировать в обществе столкновение интересов. Архивисты могут использовать фонды их учреждений для личных исследований и публикаций, проводя эту работу на тех же условиях, что и другие исследователи этих фондов. Они не должны раскрывать или использовать

информацию, полученную в результате работы с документами, доступ к которым ограничен.

9. Архивисты должны повышать свое профессиональное мастерство, систематически и постоянно совершенствуя свои архивные знания и делясь результатами своих исследований и опытом работы. Архивисты должны стремиться к достижению взаимопонимания с коллегами по профессии, совершенствовать навыки оценки своего и чужого труда, вносить своими знаниями вклад в повышение эффективности работы коллектива и обеспечивать подчиненным соответствующие условия работы и обучения.

10. Архивисты должны способствовать обеспечению сохранности и использованию мирового документального наследия в сотрудничестве друг с другом и с представителями других профессий. Архивисты должны стремиться к расширению сотрудничества, избегать конфликтов с коллегами по профессии и разрешать возникающие проблемы, поощряя при этом строгое соблюдение архивных стандартов и этических норм. Архивисты должны сотрудничать с представителями родственных профессий на основе обоюдного уважения и взаимопонимания.

Эти этические нормы, содержащиеся в Международном этическом кодексе архивистов, признаны и в нашей стране. Все, кто работает с архивными документами, должны помнить о профессиональной ответственности и согласовывать свои профессиональные действия с этическими нормами кодекса.

Организация хранения документов предполагает не только текущие нужды компании, регулируемые законом, но и нечто большее — а именно, каждый архивист выполняет миссию сохранения исторических источников и обеспечения точности донесения информации до наших потомков. Несмотря на то, что это заявление кажется достаточно громким, отметим, что архивы являются наиболее обширными, крупными и информативными историческими источниками — и именно по архивам (сохранившимся в том или ином виде) мы во многом судим о цивилизации, их оставившей. К примеру, большая часть данных о Древнем Египте была получена при исследовании материальных источников, обнаруженных на территориях храмов, а глу-

бокие знания о цивилизации Рима были получены именно благодаря исследованию гражданских и судебных архивов.

Таким образом, организация хранения документов подчиняется не только нормативно-правовым актам, регулирующим деятельность архива, но и этическим нормам, а также негласному кодексу чести архивиста.

Литература

1. Алексеева Е.В. Архивоведение : учебник для нач. проф. образования: учеб. пособие для сред. Проф. Образований / Е.В. Алексеева, Л.П. Афанасьева, Е.М. Бутова ; под ред. чл.-корр. РАН В.П. Козлова. — 6-е изд., стер. — М.: Издательский центр «Академия», 2007. — 272 с.
2. Альбрехт Б.В. Архивы коммерческих организаций / Б.В. Альбрехт. — М.: МЦФЭР, 2005. — 192 с.
3. Андреева В.И. Делопроизводство: организация и ведение: учебно-практическое пособие / В.И. Андреева. — 2-е изд., перераб. и доп. — М.: КНОРУС, 2007. — 248 с.
4. Ватолина М.В. Организация работы с документами / Серия «Высшее образование». — Ростов н/Д: Феникс, 2004. — 320 с.
5. Кошелева Е.А. Основы архивного законодательства / Е.А. Кошелева // Секретарь-референт. — 2007. — № 8. — С. 37–40.

А.А. Никитина

Христианофобия в Европе: вызов современности

Последние пять лет в Европе были отмечены всеохватывающим и стремительным распространением, а лучше сказать, насильственным внедрением «сверху», ультралибералистских интенций, которые спровоцировали дискриминацию христиан. Казалось, что сокрушительные гонения на христиан остались только на страницах исторических хроник как преходящая веха всемирной истории. Но

кто бы мог подумать, что на рубеже 20-21 веков христиане снова станут едва ли не самой гонимой группой в мире. Христиане теряют возможность оставаться верными своей религиозной традиции и вытекающим из нее этическим принципам.

Постепенно христиане лишаются права голоса, свободы слова и самовыражения. Главным образом, угрозе подвергается само право профессиональной и творческой самореализации. Либерализм в свою очередь продуцирует такие сомнительные и неоднозначные репрезентанты новой идеологии как толерантность, плюрализм, политкорректность, секуляризм, мультикультурность. На Западе толерантность и политкорректность отнюдь не означают способность миролюбивого восприятия чужого «инакомыслия», а напротив идеологию, плодом которой явилась особая судебная практика, подорвавшая все жизненные и творческие ориентиры многих мыслителей, журналистов.

Итак, обратимся к формулировке понятия толерантности, предоставленной ЮНЕСКО:

«Толерантность означает уважение, принятие и правильное понимание богатого многообразия культур нашего мира, наших форм самовыражения и способов проявлений человеческой индивидуальности. Ей способствуют знания, открытость, общение и свобода мысли, совести и убеждений. Толерантность — это гармония в многообразии. Это не только моральный долг, но и политическая и правовая потребность. Толерантность — это добродетель, которая делает возможным достижение мира и способствует замене культуры войны культурой мира».

На деле толерантность далеко не соответствует формулировке ЮНЕСКО, а представляет из себя односторонний и моноцентричный феномен. Европейское сообщество призывается к толерантности по отношению почти что ко всем религиозным этосам, этническим группам, субкультурам. Но как только речь заходит о христианах, все мнимые конструкты либеральной терпимости рушатся.

Толерантность, по самой своей сути определяющая себя как противника тоталитаризма и признающая последний наиболее устрашающей угрозой для либеральной демократии, тем не менее де-факто навязывает принципы

однополярного мира и тоталитарной цензуры, под видом дружеского понимания и всепрятия. Подобная толерантность накладывает табу на исторические памятники культуры и ведет к аннигиляции традиций, памяти, истории, ценностей.

Зачастую толерантность — это нравственный нигилизм, индифферентность к религиозным ценностям, или их полное уничтожение.

Ультралиберализм в свою очередь позиционирует себя как идеологию, выступающую за толерантность и права человека. Изначально сформулированный в Декларации принцип толерантности призывает нас к осуществлению в общем жизненном пространстве способности жить в мире с окружающими людьми различных убеждений, взглядов, обычаев, а также к благожелательному отношению к традициям и вере всех прочих индивидов. При таком подходе к идее толерантности, кажется, не может возникнуть ни единого возражения. Но вскоре оказывается, что подлинная суть толерантности заключается в агрессивном неприятии не только христианской веры, но и любых моделей христианской атрибутики, которые могут встретиться на пути борцов с нетерпимостью. И в то же время эта толерантность направлена на бескомпромиссное продвижение определенных взглядов и стандартов поведения. К примеру, программа, предполагающая воспитание в детях доброжелательного отношения к гомосексуализму с детского сада. В то время пока Европейский суд обязует исключить из обихода Распятия, европейский парламент принимает резолюцию, которая призывает "предпринять через систему образования шаги по борьбе с гомофобией, такие как организация кампаний против гомофобии в школах, университетах, и средствах массовой информации, а также через административные, юридические и законодательные меры" Получается, что наличие Распятий, нательных крестов (особенно в странах, где христианство-религия большинства) оскорбляет взор либералов, которые обладают неотъемлемым правом добиться исчезновения любых христианских символов при желании, а насаждение противных христианскому духу да и всем исконно европейским ценностям перверсий, порицаемых нормаль-

ным христианином, будет почему-то всегласно признано преступной гомофобией.

Сам термин «христианофобия» был предложен экспертом в области права Европейского Союза Джозефом Вейлером в декабре 2004 года. Причиной тому послужили откровенные высказывания практикующего католика Рокко Бутильоне, еврокомиссара по юстиции, свободе и безопасности.

Вот как сообщила об этом электронная газета Правда.Ру 11 октября 2004 года: «Только что избранный комиссар ЕС по гражданским правам еще до вступления в должность 1 ноября может быть отозван с поста. Депутатов Европарламента возмутили высказывания Рокко Бутильоне, итальянского политика, которого считают близким другом Сильвио Берлускони и Папы Римского.

Бутильоне заявил на днях, что считает гомосексуализм грехом. На вопрос о том, почему он выступает против однополых браков, Рокко Бутильоне заметил: "Семья существует для того, чтобы женщины могли иметь детей, а мужчины могли защищать своих жен". Новый еврокомиссар добавил к этому, что низкий уровень рождаемости в Европе вызван тем, что женщины не думают ни о чем, кроме своей карьеры.

В понедельник профильный комитет Европарламента, как ожидается, направит протест главе Европейской комиссии, в котором будет сказано, что человек с такими взглядами не может обеспечить объективную политику в области гражданских прав, дискриминации и расизма. Впрочем, европейский парламент не имеет права отставить комиссара, а может лишь просить о его переводе на другую должность.»

Христианофобия как неологизм подразумевает нетолерантность по отношению к приверженцам христианского вероисповедания, а также ограничение их прав, преимуществ, возможностей. Нетерпимость касается социальной стигматизации христиан в социуме, дискриминация предполагает законодательные или правовые акты, направленные на ущемление прав христиан. Обычно при определении этого понятия используется та же методология, что и в отношении «исламофобии» и «антисемитизма».

Понятие «христианофобия» получило в каком-то смысле международное признание. На универсальном уровне оно нашло отражение в ряде документов ООН, например в Итоговом документе Конференции по обзору Дурбанского процесса, который был принят в Женеве 24 апреля 2009 года.

Возбудителем агрессии, направленной на христиан, являются сами европейские государства, продолжающие поддерживать абсолютизацию исключительно секулярного видения прав и свобод человека, считая сам секуляризм вполне достаточным подспорьем для созидания морально стабильного общества.

Многочисленные исследования подтверждают, что именно приверженцы христианства на сегодня подвергаются в крайней степени нетерпимому отношению и дискриминации. В тех странах, где христианство как мультикультурный связующий элемент существовало не один век, в наши дни осуществляются гонения на его последователей.

Феномен христианофобии на протяжении многих лет не находил должного морального отклика в Европе. Европейские политики, устремленные к всецелой реализации политкорректности, постоянно призывали к борьбе против нарастающего антисемитизма, исламофобии, других форм религиозной или этнической нетерпимости, но при этом проблема христианофобии оставалась вне сферы интересов лидеров.

Сегодня главной противоборствующей силой является воинствующий секуляризм — идеология, которая изящно и вкрадчиво доминирует над моральным сознанием большинства европейцев, постепенно монополизировав систему светского образования, СМИ, культуру.

В данном случае и речи нет об уважительном отношении к разным обычаям, убеждениям и традициям. Налицо постепенное, но стремительное искоренение одних убеждений и принудительное насаждение других. В учебных заведениях (школах, колледжах, университетах) религиозным деятелям, духовным лицам нет места, но зато перед активистами гомосексуального движения двери всегда открыты.

Для того, чтобы лучше прочувствовать особенность европейской цивилизации в отношении этого вопроса, необходимо акцентировать внимание на ее религиозных составляющих. Именно на этических принципах, возведенных христианством, по сей день фундируются европейское гражданское общество, а также всевозможные социальные институты.

Движение против христианофобии, не имеющее государственной поддержки и одобрения, возникло и оформилось на Западе и представляет из себя движение в защиту прав большинства. Парадоксальность данного явления очевидна. С одной стороны, нелепо говорить о борьбе с дискриминацией христиан в Европе, также, как нелепа борьба с гонениями на адептов ислама в исконно мусульманских странах или антисемитизм в израильском сообществе. Но с другой стороны, христиане являются слабым и уязвимым звеном в пределах собственной цивилизации — Европы.

За последние несколько лет был создан целый ряд институтов, которые занимаются систематическим сбором и обработкой информации, скрупулезным анализом актов христианофобии. К примеру, Бюро по мониторингу нетерпимости и дискриминации в отношении христиан в Европе, Фонд «Alliance Defend». Прецеденты христианофобии рассмотрены в докладе «Нетерпимость и дискриминация в отношении христиан в Европе в 2005–2010 годах». Самая непритязательная экспертиза этого документа выявляет первичную причину дискриминации христиан, которая заключается в том, что в Европе, прежде всего, внимание обращено к законодательному и политическому поддержанию прав меньшинств. Так по неизвестным причинам права меньшинств уже абсолютно доведены до логического абсурда.

На сегодня мы имеем достаточное количество зафиксированных документально актов христианофобии в европейском обществе. Рассмотрим несколько громогласных примеров, в которых снова фигурирует попытка найти баланс между правами большинства и меньшинства и которые в том числе демонстрируют актуальность защиты прав христиан.

Знаменитое дело «Лаутси против Италии», рассмотренное в Европейском суде по правам человека. Учительница посчитала, что наличие распятий в классах школы Италии нарушает ее права. Вначале суд удовлетворил требование Лаутси, но впоследствии по ходу дальнейшего рассмотрения дела, в котором участвовал уже ряд государств, суд не удовлетворил требований Лаутси, отменив первоначальное решение.

Окончательное решение суда поддержало интересы прав христианского большинства.

В конечном счете получается, что Европейский суд может быть использован людьми индифферентными к национальному богатству и культурному наследию того или иного государства, не разделяющими моральные ценности этой культуры. Получается, что госпожа Лаутси, уроженка Финляндии, иностранная гражданка, поступок которой до сих пор остается без аргументированной мотивационной базы, способна запустить механизм европейских институтов, чтобы выступить против подавляющего большинства жителей Италии.

В Великобритании Верховный суд признал неправоту одной англичанки, религиозные (христианские) убеждения которой, не позволили ей зарегистрировать гомосексуальные браки. Отказ повлечет за собой дисциплинарное взыскание.

В Испании в 2010 году правительство оштрафовало христианскую телекомпанию на 100 тысяч евро за показ рекламных роликов, пропагандирующих семейные ценности и тем самым отрицающим возможность гомосексуального образа жизни.

В 2008 году в мюнхенском университете запретили проведение семинара «Христианские основы этики менеджмента». Это объяснили нарушением «политкорректности» и отсутствием взаимосвязи между христианской этикой и бизнесом.

В феврале 2009 года в Великобритании появился проект закона, согласно которому школы, как государственные, так и приходские, должны осведомлять детей о гомосексуальных отношениях, о способах контрацепции и

абортах, а также как и где эти средства можно приобрести.

В Германии в 2010 году 12 крестов были сняты со стен больничного здания в Бад Зодене на глазах у пациентов. Кресты были выброшены в мусорный бак.

В Великобритании в 2007 году сотрудника манчестерского аэропорта, католика по вероисповеданию, уволили после доноса коллеги-мусульманина за то, что он повесил в служебной комнате изображение Иисуса Христа.

Какие меры борьбы с христианофобией возможны в Европейском Союзе? Для того, чтобы дискриминация христиан была упразднена, необходимо разработать корректно сформулированную и зафиксированную в документах, концепцию защиты прав большинства, которая могла бы определить баланс его прав с меньшинством.

Вмешательство заинтересованной части европейского общества в этих случаях может инспирировать судей интерпретировать законы шире и яснее в пользу религиозного пласта населения и нерелигиозного. Внесения разумных поправок позволит полноправным членам общества выражать свою религиозную позицию и следовать этическим принципам, выработанным религиозной системой без ущерба для своей профессиональной деятельности.

И тем не менее пока христианофобия является неотъемлемой чертой секулярного гуманизма европейской политической элиты. Гонения на христиан носят массовый характер, несмотря на многочисленные официальные заявления о толерантности и пропаганду свободы вероисповедания, дискриминация христиан редко освещается в СМИ.

Если мы говорим о религиозной культуре, то проблема действительно в том, что Европа в значительной степени стала секулярной. Секуляризм стал каким-то смысле идеологией и даже ценностью европейского мира, предполагающей вытеснение религии из всех сфер жизнедеятельности. На повестку дня таким образом выносится проблема Европейской Конституции, которую Европа так и не приняла. Для того, чтобы христиане более не подвергались стигматизации, предполагаемый проект Конституции дол-

жен включить в себя упоминание и определение религиозных ценностей как общеевропейских.

Ю.Д. Тулупникова

Этический аспект конкуренции СМИ

В современном мире, под влиянием растущего экономического давления на все профессиональные сферы, проблема конкуренции захватила, в том числе, и рынок информации.

Своеобразие современного информационного общества заключается в особом отношении его к информации. Если раньше предоставление информации расценивалось, как услуга обществу, то теперь информация приобретает особые формы, прежде всего форму медиапродукта. СМИ выступают на информационном рынке как производитель и продавец медиапродукта, а общество, в свою очередь, как покупатель потребитель.

Амбивалентный информационный рынок (рынок ресурсов: финансов, рабочей силы, материалов, техники и собственно информации, а также информационный рынок: как превращение информации в товар и включение его в товарно-денежные отношения) подразумевает взаимодействие медиа концернов с аудиторией и другими общественными институтами которые оказывают влияние на экономическую деятельность СМИ.

В качестве товара на первом рынке выступает содержание — информация, оно предназначено для аудитории — потребителей СМИ. На рынке услуг товаром является, к примеру, доступ к аудитории, который СМИ предоставляют рекламодателям.

Аспекты такого рынка — это рынок периодических изданий, рынок распространителей и рынок покупателей информации.

СМИ понимается, прежде всего, как отдельная отрасль рыночного хозяйства. Особенности экономики СМИ в типе рынков, на которых конкурируют средства массовой информации, в природе и степени конкуренции на этих рын-

ках, в уникальном уровне концентрации в данной отрасли и в монопольных характеристиках.

Ограниченность и редкость ресурсов (в качестве ресурсов тут понимается предпочтение, которое читатель отдает тому или иному изданию) вызывает конкуренцию на рынке медиа содержания. Именно за это предпочтение и борются СМИ.

Свободное время рассматривается в экономике как один из важнейших ресурсов, которым потребитель расплачивается за товары и услуги для досуга. Развитие медиаиндустрии напрямую связано с конкуренцией за аудиторию потребителей медиапродуктов. Помимо конкуренции за аудиторию существует также и конкуренция за место на рынке, в такой конкурентной борьбе участвуют однонаправленные СМИ.

На информационном рынке последствиями недобросовестной конкурентной борьбы может являться опубликование непроверенных сообщений, которые, в спешке опередить конкурентов, в редакции пропускают в печать, тем самым «выигрывая время». Другим видом махинации является искажение фактического материала ради скандальности и громкой подачи последнего. В погоне за яркостью материала и «пестротой» заголовков, редактора готовы на многое, ярким неединичным примером проявления такого рода недобросовестности является так называемая желтая пресса.

Особое внимание следует обратить на конкуренцию в сфере рекламы. Недобросовестные рекламодатели готовы на многое, чтобы увеличить объемы продаж рекламируемого товара, пренебрегая при этом всеми принципами этических кодексов.

За границей получило широкое распространение такое проявление конкурентной борьбы, как промышленный шпионаж (квалифицированное изучение конкурентов). Промышленный шпионаж предполагает тайное изучение и хищение производственных и прочих секретов фирмы, для снижения коммерческих рисков и экономии времени и средств на проведение собственных исследований. Сбором такой информации занимается большое количество

частных фирм, наряду с существующим «Обществом по изучению конкурентов».

На практике конкурентная борьба между средствами массовой информации зачастую сочетает в себе различные махинации.

Плагиат занимает особое место среди прочих нарушений служебной этики в условиях рыночной конкуренции. Помимо прямого «заимствования» оригинальных текстов выделяют также публикации совместного произведения без упоминания соавтора, а также использование в статьях чужих произведений, не ссылаясь на их авторов. При этом если заимствование чужого материала является нарушением закона, то использование чужой идеи или сюжета контролируется лишь нормами профессиональной чести.

Помимо прочего, нечестная, недобросовестная конкуренция может порождать информационные войны.

Способы искоренения недобросовестности конкуренции, прежде всего, следует искать глубоко в нравственных чувствах человека, о которых писал еще Адам Смит. Также следует обратить внимание на социальные факторы и факторы воспитания.

Выразитель экономической точки зрения на эту проблему, Амартия Сен, подчеркивает, что в условиях конкурентного рынка действует механизм общего равновесия, который гарантирует, что ничью свободу нельзя расширить, при одновременном сохранении свободы остальных.

Нравственные проблемы внутри коллектива встречаются гораздо чаще, чем в отношениях с представителями других редакций.

В погоне за сенсационными новостями члены одного коллектива зачастую прибегают к поистине животному поведению. Как в борьбе за кусок мяса «свои люди» начинают проявлять качества, свойственные настоящим соперникам.

Однако чтобы должным образом осуществлять все разнородные операции внутри коллектива редакции необходима согласованность внутри этого процесса и между членами редакции.

Редактор как глава редакционного коллектива, в таком случае, должен координировать работу своих сотрудников.

Он должен сделать из простого сотрудничества сотворчество.

Мотивом конкурентных отношений внутри одной редакции можно считать борьбу за сферы влияния, желание добиться материальных благ и стремление занять более высокое положение и статус в редакции. Нередко конкуренция впоследствии вытекает в конфликт.

Внутри редакционная конкуренция понимается как стремление к получению позитивных отличий в соревновательной борьбе внутри коллектива за занятие ими более высокого положения в этом коллективе.

Предметы внутрикорпоративной конкуренции таковы: во-первых умение генерировать новые идеи, во-вторых — это поиск новых интересных тем, в-третьих — быстрота реакции на те или иные события, в-четвертых — оригинальность подачи материалов и т. д.

В коллективах, где созданы благоприятные условия для индивидуального самовыражения, конкурентные отношения становятся определяющими. Если такую конкуренцию не регулировать, то она непременно может принять негативный характер.

Когда журналист стремится завоевать признание и получить влияние в коллективе, он может выставить себе настолько завышенные притязания, с которыми он заведомо неспособен справиться. В таких случаях человек либо вообще отказывается от конкурентной борьбы, либо использует обходные методы, которые, кстати сказать, часто противоречат нормам корпоративной этики.

Последствия использования таких методов могут быть крайне плачевными: возможна задержка в выходе номера, а также срыв запланированной акции, сбой в подаче оперативной информации и т. п.

Одним из важнейших принципов профессиональной этики является профессиональная солидарность внутри коллектива. Журналист не должен позволять себе, в какой бы то ни было форме, злоупотреблять доверием коллег. Напротив, обязанность добросовестного журналиста — содействие и развитие творческих способностей своих коллег.

Также как и внутри корпорации, между конкурирующими СМИ тоже существует определенная связь коллег. Их общий профессиональный дух проверяется в экстремальных условиях, таких как: насильственное вмешательство властей в действия СМИ или нападения и расправы с журналистами. Такие ситуации объединяют сотрудников самых разных изданий.

В глазах общественности СМИ занимают довольно непрочное положение и, в связи с этим, пресса нуждается в большем доверии как в наиболее важном условии существования. Доверие и достоверность, таким образом, становятся гораздо важнее "погони за новостями". Новым принципом конкурентной борьбы вполне можно было бы считать: "добудь новость, но сделай это этично, так, чтобы тебе верили".

Журналистам в большинстве их высказываний на тему этических проблем присущ утилитаристский подход, однако он все меньше и меньше удовлетворяет общественность, да и их самих. Кто подсчитывает это «наибольшее число людей» и измеряет «наибольшее благо»? Не является ли этот благородный принцип лишь прикрытием для конкурентной борьбы, где «наибольшее число людей» — это «наибольшее количество покупателей», а «наибольшее благо» — ничто иное, как «наибольшая прибыль»?

Тиражи у качественных масс-медиа всегда меньше, чем у «бульварной прессы», т.к. последняя руководствуется не пользой, а интересностью статьи и часто пренебрегает истинностью информации ради оперативности ее предоставления.

Однако и качественную информацию можно подавать интересно, поэтому конкуренция по линии "больше нравится" идет не только между бульварными газетами или между ними и качественными, а и среди собственно качественной прессы.

Правовое или государственное регулирование деятельности СМИ опирается на нормы, правила поведения, устанавливаемые и охраняемые государством. Такие формальные правила не могут учитывать всех традиций, особенностей российской журналистики, хотя бы в контексте национальной или региональной идентичности прессы.

Неограниченная конкуренция на современном рынке СМИ не обязательно гарантирует свободу мнений и вхождения производителя в рынок.

Для решения дел, связанных с нарушением юридических прав конкурирующих сторон в декабре 1993 года была создана Судебная палата по информационным спорам при Президенте Российской Федерации.

Основной задачей Судебной палаты является содействие Президенту Российской Федерации в эффективной реализации им конституционных полномочий гаранта закрепленных Конституцией Российской Федерации прав, свобод и законных интересов в сфере массовой информации.

Помимо Конституции Судебная палата руководствуется федеральными законами, указами Президента Российской Федерации, постановлениями Правительства Российской Федерации, а также принципами законности, справедливости, объективности, коллегиальности, гласности и открытости.

Основные функции Судебной палаты: содействие Президенту Российской Федерации в обеспечении прав и свобод в сфере массовой информации; содействие обеспечению объективности и достоверности сообщений в средствах массовой информации, затрагивающих общественные интересы и т.д.

Помимо Судебной палаты, которая рассматривает чрезвычайные происшествия, касающиеся случаев государственной важности, правонарушениями в конкурентной журналистике занимаются и обычные суды, согласно федеральному закону о защите конкуренции и закону о СМИ.

В числе прочего, закон о защите конкуренции определяет предупреждения и пресечения недобросовестной конкуренции и обеспечивает единство экономического пространства, свободного перемещения товаров, свободы экономической деятельности в Российской Федерации, защита конкуренции и создание условий для эффективного функционирования товарных рынков.

В отличие от соблюдения правовых требований, соблюдение профессиональной этики работников медиа рынка

регулируют многочисленные этические кодексы, такие как Кодекс профессиональной этики общества профессиональных журналистов, а в нашей стране существует кодекс профессиональной этики российского журналиста.

Один из принципов Кодекса профессиональной этики российского журналиста гласит:

«Журналист уважает и отстаивает профессиональные права своих коллег, соблюдает законы честной конкуренции. Журналист избегает ситуаций, когда он мог бы нанести ущерб личным или профессиональным интересам своего коллеги, соглашаясь выполнять его обязанности на условиях заведомо менее благоприятных в социальном, материальном или моральном плане». Не менее половины из требований кодекса не выполняются, в этом числе и соблюдением законов честной конкуренции и соблюдением авторского права.

Тем не менее, в современной России существует недооценка значимости общественного и этического регулирования деятельности прессы. Во-первых, значительная часть журналистского сообщества не заинтересована в этическом, равно как и любом ином виде регулирования их деятельности, во-вторых этические кодексы российской журналистики пока не стали нормами поведения, де-факто они являются декларацией о намерениях, в-третьих, традиции демократической журналистики находятся в явном противоречии с реальными политическими интересами, государственным патернализмом в медиа сфере и потребностями в управляемой журналистике, и, наконец, в-четвертых: союз журналистов России не стал пока сильной профессиональной корпорацией, способной обеспечить защиту интересов прессы.

Все же кодексное регулирование, создаваемое различными организациями журналистов и корпорациями СМИ имеет место в современном мире и пользуется значительной популярностью за рубежом, набирая популярность также и в нашей стране.

В качестве примера зарубежного кодекса можно привести кодекс профессиональной этики общества профессиональных журналистов. Одной из его важнейших целей является стимулирование высоких профессиональных

стандартов и следование этическим нормам поведения в профессиональной журналистской деятельности.

Важнейшими принципами международной журналистской деятельности, содержащимися в большинстве кодексов профессиональной журналистской морали являются: тщательная проверка достоверности информации, уделение особого внимания источникам информации, избежание броских и ярких заголовков, несоответствующих статье и противоречащих действительности, запрет на искажение любых публикуемых материалов, вводящих в заблуждение потребителей информации, недопустимость использования скрытых и тайных методов сбора информации (за исключением тех случаев, когда традиционные открытые методы не обеспечивают жизненно важной для общества информации).

Нетрудно заметить, что в условиях конкурентной борьбы даже часто в ход идут многие из вышеперечисленных методов.

Что касается возможных конкурентных отношений между журналистом и его коллегами, Кодекс профессиональной этики российского журналиста закрепляет за журналистом обязанность уважать и отстаивать профессиональные права своих коллег и соблюдать законы честной конкуренции. Согласно этому документу, журналист должен избегать ситуаций, когда он мог бы нанести ущерб личным или профессиональным интересам своего коллеги, соглашаясь выполнять его обязанности на условиях заведомо менее благоприятных в социальном, материальном или моральном плане.

Учитывая нормативность этического регулирования, можно полагать, что в ближайшее время кодексы профессиональной этики примут императивный характер и будут иметь большую силу, а, следовательно, и более сильный эффект. Общеобязательность таких документов смогла бы привести к снижению уровня недобросовестной конкуренции и повысить продуктивность работы конкурирующих корпораций.

В современной России усиливается влияние судов и прокуратуры на деятельность прессы. Именно эта угроза

юридического "топора" может заставить прессу повернуться лицом к проблеме саморегулирования.

Таким образом, отсутствие мотивации в саморегулировании прессы можно изменить проведением политики ультиматума: либо пресса научится сама решать свои проблемы, либо это будет делать государство в лице органов прокуратуры и судов.

Однако и у государственной власти отсутствует мотивация в поддержке и одобрении саморегулирования прессы и общественного контроля за ее деятельностью. Эту проблему можно решить усилением ответственности российских властей за соблюдение международных стандартов развития прессы и прямых обязательств в сфере информационной политики.

Несмотря на все вышесказанное, многие журналисты считают, что любые правила, ограничивающие конкуренцию противоречат рыночным принципам и потому вовсе не нужны.

Возможно нормы профессиональной морали, накопленные из опыта предыдущих поколений и «кочующие» из кодекса в кодекс и из государства и государство, обречены на постоянное нарушение, т.к. не всегда приложимы к бытующей действительности.

Однако несмотря на то, что в теории современной журналистики существуют диаметрально противоположные взгляды на необходимость этического регулирования конкуренции в информационной сфере, большинство ученых, все же, склоняется к положительной оценке такого вмешательства.

**Демографические вымыслы современности:
вымысел о положительном влиянии программ
«планирования семьи»**

**Историческая взаимосвязь мальтузианских,
неомальтузианских и евгенических идей,
заложенных в фундамент «Международной
Ассоциации Планирования семьи»**

Человек не может просто «становиться сильнее». Любая сила, которую он обретет, направлена против кого-то. Каждый шаг вперед делает человека и сильнее, и слабее. С каждой победой появляются новые властители и новые рабы. Я еще ничего не сказал о том, хорошо это или плохо. Я только объяснил, что означает победа над природой... Изю всей природы последней сдастся человеку природа человеческая. Кому же, собственно говоря, она сдастся?

Клайв Льюис

С. Мошер в книге «Контроль народонаселения — реальные затраты, иллюзорное преимущество» проводит исследование истоков демографического контроля со времен Т. Мальтуса (1766–1834), который прогнозировал, что к 1890 году останутся только стоячие места на этой земле. Также он предполагал, что все дети, рожденные сверх того, что необходимо обществу, чтобы привести население к желаемому уровню, обязательно должны погибнуть, призывал строить поселения рядом с болотистыми и нездоровыми местами, отвергать лекарства от болезней. Ф. Гальтон, двоюродный брат Ч. Дарвина, в книге «Исследование человеческих способностей и их развития» рассматривал генетический фонд страны. Для борьбы с «антигенетической» тенденцией он предложил проводить активную политику «евгеники», под чем понимал «хорошие рождения». Евгеника должна была способствовать по-

явлению «годных» детей и препятствованию появлению «непригодных» с конечной целью конструирования эволюционного восхождения человека [4]. Т. Мальтус вдохновил основательницу «Ассоциации Планирования Семьи» М. Зангер.

М. Зангер родилась в 1879 года в маленьком промышленном городке Корнинге в США. Не закончив обучение в колледже, начала работать ученицей медсестры. Увлекалась идеями социализма, анархизма. В 1912 году вступила в Социалистическую партию. Наряду с идеей переустройства мира, М. Зангер привлекала в Социалистической партии и сексуальная программа: суфражизм, «свободная любовь», государственный контроль над рождаемостью. Стала ученицей Э. Гольдман.

М. Зангер развелась с мужем по причине того, что считала институт брака «дегенеративным». Организовала газету «Воительница». Ее вызвали в суд по причине трехкратного нарушения федерального закона о печати, касающегося запрета открытой пропаганды эротизма и распространения порнографической продукции. Обвинительный приговор означал пять лет колонии, М. Зангер решила бежать из страны под чужим именем.

Более года прожила в Англии, скрываясь от правосудия, здесь она подробно ознакомилась с учением Т. Мальтуса и сблизилась с неомальтузианскими кругами.

Т.к. в XX веке «грубые» методы Т. Мальтуса уже никого бы не устроили, его последователи разработали новое, «научное» учение о половом воспитании, контрацепции, абортах и стерилизации.

В начале XX века в Англии существовало множество неомальтузианских группировок. Познакомившись со всеми, М. Зангер присоединилась к евгеникам. Евгеника завоевала всеобщее признание в Западном мире, получила статус науки, государственную и общественную поддержку, ее преподавали в университетах. «Идеи евгеники подспудно питали искусство, перетекая в массовую литературу, кино, становясь частью общественного сознания. Те, кто выступал против, объявлялись врагами прогресса, обскурантами и ретроgrадами.» [2].

Открывая клинику для осуществления контроля над рождаемостью в районе, который заселен преимущественно иммигрантами — славянами, итальянцами, евреями, М. Зангер «спасала» страну от «неполноценных». Через две недели клиника была закрыта, сама Зангер получила месяц тюрьмы за распространение опасных для здоровья медикаментов.

Выйдя из заключения, она создает новую организацию — «Лига Контроля над Рождаемостью», и начинает издание журнала «Вестник контроля над рождаемостью». Организация и журнал — вот истоки транснациональной компании, которая получит название «Международная Ассоциация Планирования Семьи» (далее МАПС).

«"Основной вопрос цивилизации" (книга М. Зангер) — по-своему уникальная книга. В ней открыто пропагандируются идеи Мальтуса и евгеники, призывая "выдергивать плевелы человечества", бороться с милосердием, снижать численность "неполноценных, умственно отсталых и несоответствующих расовым стандартам", а также к принудительной стерилизации "генетически второсортных рас"» [2].

В 1925 году на Международной конференции неомальтузианцев произошло юридическое объединение «Общества расовой гигиены», «Союза контроля над рождаемостью» и комитетов «Социальной евгеники». Именно эта объединенная организация после Второй Мировой войны получила название «МАПС».

Изменение ценностей, идеалов и убеждений человека под влиянием программ «планирования семьи»

Идеология, создаваемая «МАПС», с ее представителями в государственной, политической и медицинской системах, безусловно, влияет на общее понимание мира человеком, его понимание действительности. Распространяется «раскрепощенный» образ жизни.

Основная целевая аудитория программ «планирования семьи» — молодежь и дети. Цель, преследуемая организацией «МАПС» — провоцирование детей на ранние половые контакты.

Деля историю деторождения на два «этапа» — «традиционный» и «современный», эта организация навязывает ребенку установки на будущую малодетность в лучшем случае, в худшем — бездетность как сознательный выбор.

Идеология «планирования семьи» насаждает в детях и подростках представление о многодетной семье как «несовременной» и невыгодной.

Понятие «перенаселенности планеты» указывает на объективную необходимость иметь не более двух детей, «сложность» современного мира вынуждает иметь меньшее количество детей, но лучшего «качества».

Идеология «планирования семьи» является мощнейшей силой продвижения контрацептивной и абортивной индустрии, которая занимает в мире второе место после торговли оружием [1].

Словосочетание, повсеместно употребляемое «МАПС» — рождение «здоровых и желанных» детей. В этом отчетливо видна манипуляция сознанием подростков, молодежи. Ведь желанный ребенок может и не быть здоровым, а здоровый — желанным ребенком.

Рождение трех и более детей выставляется идеологами «МАПС» как девиантное поведение, «несовременный» образ жизни.

При избытке употребления слов «права» и «свобода выбора» для человека остается все меньше возможностей для личного решения и воистину свободного выбора.

Программы сексуального просвещения уродуют детскую психику, разрушая чувство интимного стыда. «Безопасный секс» включает онанизм, анальный, оральный и вагинальный секс, преждевременное, раннее начало половой жизни и беспорядочные половые связи, гомосексуализм, лесбиянство, скотоложство. Эти психические расстройства в форме половых извращений и нарушений трактуются как варианты нормальной половой жизни.

Отсутствует представление о преждевременном начале половой жизни как недопустимом и нежелательном. Подобное мировоззрение, делающее упор на биологические (половые) влечения, закладывается в подростковом возрасте, когда должно происходить становление специ-

фической потребности человека — потребности смысла жизни.

Результатом такого «воспитания» юного поколения становятся устойчивые стереотипы о нежелательности, недопустимости многодетности, разрушение внутрисемейных отношений, формирование внесемейных установок, искажение понимания окружающего мира.

Любовь, долг, взаимное уважение, забота о воспитании детей, забота взрослых детей о родителях — важные нравственные принципы, которые сохраняются в обществе благодаря семье [3, С. 506-507]. И все эти принципы «обесцениваются» в современном обществе при значительной поддержке «МАПС» и ее дочерних организациях.

Ложь, догмы, которые не соответствуют действительности, преследуют совершенно иные цели, чем достижение отдельным человеком полноценной, «полнокровной» счастливой жизни.

Хотелось бы закончить доклад словами Клайва Льюиса из произведения «Человек отменяется»: «Конец этой победе [победе над природой] (быть может, довольно близкий) настанет тогда, когда искусственный отбор, внутриутробное программирование, прикладная психология достигнут очень больших успехов... Победив природу, человек отменил человека... стоит нам сделать последний шаг перевести на уровень природы самих себя, — и потеряет смысл самая речь о выгодах, ибо тот, кто должен был выгадать, принесен в жертву».

Литература

1. Вард Т. Роль Международной Федерации Планирования Семьи в снижении рождаемости в мире. — http://www.demographia.ru/articles_N/index.html?idR=23&idArt=913.
2. Грант Д. Ангел смерти. — <http://pms.orthodoxy.ru/semia/rap/0004.htm>.
3. Гурьев Д.В., Соловьев Н.Я. (2001) Семья. Философский словарь под ред. Фролова И.Т., М.
4. Мошер С. Контроль народонаселения — реальные затраты, иллюзорное преимущество. — <http://www.warandpeace.ru/ru/exclusive/view/44151/>, перевод

статьи «Population Control — Real Costs, Illusory Benefits» <http://pop.org/content/white-pestilence-808>.

5. Экспертные заключения на программу полового воспитания школьников. — <http://sovest.dnepro.org/2009/292.html>.

Ф.Р. Хамдуни

Нравственное воспитание в семье детей дошкольного возраста. Проблематика и анализ современных практик

Профессиональный интерес к данной проблематике вызван тем, что семья как важнейший институт социализации индивида выполняет общие социальные функции, к числу которых относится воспитательная, то есть формирование мировоззрения, ценностных ориентаций, личностных качеств человека. В семье процесс воспитания зачастую протекает стихийно, доминирует жизненная практика, специфика которой определяется уровнем образованности, духовной культурой родителей. Семья представляет собой некий дом, который становится средством единения людей, раскрытия и развития их нравственных качеств. Несомненно, что помимо взаимодействия с семьей, индивид находится в системе образовательных учреждений, будь то детский сад, школы, лицеи, училища и тому подобное. Но всё же все эти инстанции нацелены больше на развитие теоретических и практических профессиональных знаний, развитие индивида интеллектуально, а нравственное воспитание занимает второстепенную позицию, но от этого, разумеется, не менее важную. В основном эта задача лежит на плечах родителей или тех, кто выступает в данной роли.

Важным представляется рассмотрение практик нравственного воспитания по отношению к детям от 3 лет до 7. С трех лет ребенок обнаруживает связи действий и его самого, он может проводить различия между социальным миром и физическим, рефлексировать по поводу отношений с окружающими людьми. Ребенок становится самостоятельным в принятии решений, он начинает определять

границы своего и границы родительского воздействия. Именно в этом возрасте обостряется значение того, как родители будут вести себя по отношению к ребенку. В этот период необходимо наиболее тщательно продумывать все воспитательные действия. Заложить последовательно весь фундамент нравственных составляющих, который в последующем будет только развиваться. Семь лет — данное возрастное ограничение обосновывается тем, что в России принято отдавать детей в школу с 7 лет. Так, в дошкольном возрасте родители преимущественно занимаются полным воспитанием своего ребенка, во всяком случае, взаимодействие с родителями преобладает, нежели взаимодействие с различного рода воспитательными учреждениями.

Возрастной период с трех до семи лет представляется для данного исследования наиболее важным, так как основные представления о морали, нравственности и этике в целом закладываются именно в этот период. Те основы, что заложены в период с 3 до 7 лет могут оказаться очень стойкими и смыслополагающими во всей дальнейшей жизни морального субъекта.

Для этики вопрос нравственного воспитания наиболее важен, так как затрагивает фундаментальную проблему процесса формирования нравственной личности и способов ее развития.

Целями проведенной работы являлись: анализ современных практик нравственного воспитания в семье детей дошкольного возраста, вычленение основных тенденций, методик нравственного воспитания. На основе полученных данных определение сущности нравственного воспитания. Исследование является непосредственным отражением современной ситуации в отношении проблематики нравственного воспитания, так как оно построено в основном на современной литературе, появившейся за последние 20 лет, начиная с 1990 года. Так же практики нравственного воспитания исследовались на «живом» материале — высказываниях родителей на форум-сообществах. Был проведен анализ суждений родителей как участников форума по вопросу нравственного воспитания детей дошкольного возраста. Использовались материалы форумов,

входивших в 5-ку самых популярных ссылок выдаваемых на запрос «форумы для родителей» в таких поисковых системах как рамблер, гугл, яндекс, майл.ру. Таковыми являлись: (твой ребенок — сайт для умных родителей, форум молодых родителей, форум форумок, няня.ру, сообщество родителей РФ и детство.ру)

Главный интерес в исследовании представляли ценностные или оценочные суждения родителей нравственного характера. на основе выборки суждений по вопросу нравственного воспитания был проведен анализ современных практик нравственного воспитания.

В ходе наблюдения за самой структурой форумов, было отмечено, что лишь на одном форуме выделена целая группа тем, обозначенная как «Этические вопросы», это отражает озабоченность родителей в вопросах нравственного воспитания и их потребность в дополнительной информации по данной теме.

Высказывания участников форума интересовали в ключе — их представлений о нравственном воспитании, отношения к духовно-нравственному воспитанию, важно было изучить нравственно-ценностные ориентации участников форума и главный интерес это то, какими методиками родители пользуются и что советуют друг другу по данному вопросу.

Общая масса высказываний была разбита на несколько блоков, а именно — 1. отношение к духовно-нравственному воспитанию. — Из данного блока высказываний видно, что родители, затрагивая проблему духовно-нравственного воспитания, четко осознают важность родителя, а не воспитателя в данном процессе. Также чувствуется понимание различий духовно-нравственного воспитания от религиозного, что немало важно, так как в современной России наблюдается наибольший упор на религиозное воспитание, к которому у родителей-участников данных форумов складывается сугубо негативное отношение. Как основную методику воспитательного процесса из данного блока высказываний можно выделить — собственный пример. Эта методика находит отражение также и по многим другим вопросам.

Блок №2. Отношение к наказаниям. Виды наказания и поощрения. Обучение смыслу слов «нет», «плохо» и «нельзя». — Данный блок высказываний отражает вечный спор о возможном применении физических наказаний в процессе воспитания ребенка. Однако этот вопрос не является важным для данного исследования, но из него можно сделать вывод о том, что родители руководствуются ценностью достоинства личности, как своего, так и ребенка, что не маловажно. Данный фактор воспитательной деятельности, на мой взгляд, является одним из ключевых в формировании нравственной личности.

Блок №3. Суждения о методиках воспитательного процесса, формировании качеств нравственной личности. — Во всех суждениях данного блока ясно просматривается основная тенденция воспитательного процесса — собственный пример. В потребности воспитывать нравственную личность мы реализуем свою потребность — быть хорошим, вежливым, ответственным. Поэтому родители предъявляют требования к моральным качествам ребенка, вследствие этого оценивают его поступки. Так же из высказываний ясно, что нравственное развитие ребенка сопровождается его интеллектуальным развитием, а именно важен познавательный процесс ребенком окружающего мира. Это достигается посредством чтения книг, сказок, а также игр. И, несомненно, еще один главный фактор любой воспитательной деятельности является общение и позиция родителя как старшего товарища, друга, нравственного авторитета.

Таким образом, можно говорить о нескольких современных практиках нравственного воспитания дошкольников. В первую очередь это игра. Ролевая игра, раскрывающая суть поступков, объясняющая мотивы поведения, показывающая последствия каких-либо действий. В ней ребенок непосредственно принимает участие и на себе ощущает отношение других людей к себе, заботу, внимание, адаптируется к совместной деятельности с другими людьми. Сценарий игр великое множество и каждая педагогическая школа предлагает различные схемы, однако все игры: нацелены на развитие у детей заботливого отношения к окружающим; способствуют накоплению нрав-

ственного опыта и интеллектуального развития. Также остается для дошкольников важной практикой — сказкотерапия. А именно, чтение и обсуждение родителями и детьми сказок. Путем чтения развивается понятийный аппарат ребенка в области этики, так как раскрываются основные понятия о социальных нормах отношений, идет усвоение общечеловеческих ценностей, основных общечеловеческих и культурологических понятий. В сказках отражается непосредственное взаимодействие человека с окружающей средой и его последствия. Во всех данных практиках важным моментом остается — общение ребенка и родителя. И как следствие следующая практика — проведение этических бесед. Обсуждение всех действий, характера героев, последствий поступков, как совершенных, так и нет и так далее. Посредством общения необходимо достичь формирования у ребенка ценностного отношения к жизни, развитие рефлексии над всем, что происходит с ним и вокруг него. Из всего массива информационных источников нельзя обойти тексты религиозной направленности, которые раскрывают смысл духовно-нравственного воспитания личности в приверженности традициям и религиозным устоям. Таким образом, основным методом нравственного воспитания определяется как возрождение традиционного семейного уклада и активное вовлечение ребенка в соблюдение семейных и религиозных распорядков. Также важно обратить внимание родителей на то, что главными образцами нравственного поведения являются они сами, что дети являются подражателями взрослых, поэтому свое поведение необходимо согласовывать с установленными нормами и правилами. Ясно просматривается основная тенденция воспитательного процесса — собственный пример. Таким образом, можно сделать вывод, что воспитание ребенка — это, прежде всего воспитание самого себя. Воспитывая нравственную личность — необходимо представлять собой таковую. Сам процесс воспитания строится на собственном примере, о чем немало говорилось, как в специальной литературе, так и самими родителями.

Итак, можно сделать несколько значимых выводов: важнейшей средой формирования нравственной личности

является семья, где муж и жена приняли на себя роль отца и матери вследствие рождения ребенка, также и там, где супружеское ядро раздроблено (один родитель) и где оно вовсе отсутствует (дети-сироты).

В семье ребенок проходит социализацию, испытывает на себе родительское воздействие — воспитательные практики. Воспитание как целенаправленная деятельность родителей полимотивирована и зависит от: семейных отношений, нравственной и духовной культуры родителей, их опыта социального общения, семейных традиций и много другого. Семейное воспитание — это в большей или в меньшей мере осознаваемые воспитательные воздействия, осуществляемые родителями с целью формирования у ребенка определенных качеств.

Все существующие методики нравственного воспитания понимаются в ключе гуманистического подхода к человеку и ориентируют родителя на создание подходящего климата в семье, с преобладанием внимания, заботы и уважения друг к другу, видении достоинства личности.

Цель нравственного воспитания независимо от концепции видится в нравственном развитии личности, формировании у него собственных ценностных установок и принципов. Развитие у ребенка нравственной рефлексии по поводу всего, что происходит с ним, вокруг него и что он делает сам.

Особая роль в воспитании отдается общению. Это необходимый фундамент для развития нравственной личности. Также обращается внимание на то, что главными образцами нравственного поведения являются сами родители.

Важнейшим условием всего воспитательного процесса является условие безусловной любви к ребенку. И желания, стремления родителей стать ему старшим товарищем, другом, положительным авторитетом.

Изучив множество концепций нравственного воспитания, зная специфику контекста — семьи, можно сказать, что нравственное воспитание это не совсем адекватное определение. А именно, что нравственным воспитание быть в полном смысле этого слова не может. Воспитание подразумевает под собой определенное целенаправленное воздействие, что немислимо в понимании научения нрав-

ственности. Можно научить ребенка отличать в ходе игры или будь то на примерах из сказки хороший поступок от плохого. И даже попытаться объяснить, почему один поступок плох, а другой хорош. Однако нравственность не ограничивается лишь только этим. Следует развивать в ребенке нравственные чувства, которые являются мотивами человеческого поведения — сострадание, сочувствие, сопереживание, бескорыстие. Нравственная ценность личности заключается в ее готовности утверждать этические идеалы общества в любой области деятельности. Основными критериями нравственности человека могут являться его убеждения, моральные принципы, ценностные ориентации, а также поступки по отношению к близким и незнакомым людям. Семейная среда, стиль семейного воспитания и его особенности и недостатки, оказывают большое влияние на нравственный уровень развития младших школьников. Внешние же воспитательные воздействия способствуют формированию положительных черт характера и нравственных качеств только при условии, если они возбуждают у учащихся положительное внутреннее отношение и стимулируют их собственное стремление к моральному развитию.

Так, само нравственное воспитание можно определить как событие ребенка и родителя. Родитель выступает в таком смысле как образец, пример, ориентир для деятельности ребенка. В таком понимании, стоит говорить скорее не о нравственном воспитании ребенка, сколько о нравственном воспитании родителя. Ребенок лишь впитывает образец и согласует свое поведение и поступки согласно тому, что он видит. Данное заключение и было выделено в ходе эмпирического исследования. Однако, несмотря на первый взгляд некую пассивность ребенка в данном процессе, содержательно нравственное воспитание заключается в формировании в ребенке нравственной рефлексии по поводу всего того, что происходит с ним, вокруг него и что он делает сам. При этом не ограничиваясь лишь определениями хороших и плохих поступков, а в непосредственной связи поступка с последствиями деяния. В качестве мейнстрима воспитательной деятельности родителям стоит сделать упор на воспитании в ребенке чувства собственно-

го достоинства и видения достоинства личности в другом. Также необходимо руководствоваться условием безусловной любви к ребенку. Это важно не только для здорового психологического развития дошкольника, но также для формирования четкой устойчивой моральной позиции ребенка.

Е.В. Шемякина

Этический смысл жеста

Прежде всего, хотелось бы определиться с тем, что понимается под жестом в данном докладе. В литературе даются разные определения этому понятию, в словаре Ожегова, в частности, указаны два значения: 1. Движение рукой или другое телодвижение, что-либо выражающее или сопровождающее речь. *Энергичный жест*. 2. Поступок, рассчитанный на внешний эффект. *Его согласие — только благородный жест*. В данном докладе я не буду апеллировать ко второму значению слова, понимая под жестом телодвижение, имеющее определенное значение или смысл и существующее для другого, то есть в пространстве общения. При этом смысл, выражаемый в жесте, может быть религиозным, художественным, социальным, эстетическим, этическим. Здесь мне бы хотелось сосредоточиться, главным образом, на последнем.

1. Как возможен этический смысл жеста

Жест имеет этический смысл тогда, когда раскрывает некие нравственные чувства или убеждения человека. При этом жест может совершаться как осознанно (постукивания пальцами по столу в знак несогласия, неприятия происходящего, выражения своего желания поскорее прекратить это), так и неосознанно, спонтанно — как он и совершается постоянно в процессе общения. В любом случае, жест является более непосредственной, естественной реакцией, ему, в отличие от слова, не предшествует процесс рационализации, обдумывания. Жест более искренен, нежели слово, его тяжелее контролировать, поэтому именно жест может “выдать” состояние человека, его отноше-

ние к происходящему. В этом отношении жест является выразителем именно нравственного чувства человека, его совести. Слово и мысль могут быть подчинены тому, что считается приличным, подобающим, что принимается как неоспоримые моральные ценности, и вместе с тем могут не быть субъективно-значимыми, не захватывать экзистенцию человека. В жесте же, как спонтанном, нерационализируемом движении, могут реализоваться те самые качества, которые являются нравственной сутью человека.

2. Почему жест, а не слово?

Как уже было сказано, жест заметно отличается от слова своей меньшей рационализированностью. Сила жеста — в его спонтанности, неосознаваемости. Там, где могут соврать слова, выражение лица, интонации голоса, истина может открыться через невольное движение тела. Кроме того, нельзя не отметить такую черту, как визуальность жестового общения. Жест предполагает способность другого видеть (или же осязать, — о жесте прикосновения см. ниже), а также непосредственное присутствие другого, участие другого и направленность его на меня. Жест плохо объективируем, трудно воспроизводим (если мы говорим о спонтанных, искренних жестах), — в отличие от слова, которое нашло для этого специальный “механизм” в виде письма — и поэтому жест способен создать более интимное пространство диалога между Я и Ты, с большей глубиной передать то или иное чувство или мысль. Когда Я и Ты общаются посредством слова, между ними стоит язык (в сосюровском смысле, как универсальный, общий для всех говорящих набор средств, используемых при построении фраз на данном языке), традиции понимания и истолкования. Когда Я и Ты общаются посредством спонтанных жестов — их пространство общения становится более личным, существующим только для них двоих. Именно в таком личностном пространстве становится возможным передать всю глубину смысла, в том числе нравственного, именно жестом, как искренним порывом, можно сильнее выразить свои убеждения (невольно вспоминается использование жеста киниками для выражения их философского миропонимания: “...привычный образ философии киников предполагает её выражение не через речь,

а через жест, иногда сопровождаемый речью, а иногда и нет.... Это далеко не единственный пример того, что философия может связывать себя с недискурсивными практиками, ...такие же примеры можно обнаружить и на Востоке, в частности в чань-буддизме¹⁾). Вместе с тем, жест, по сравнению со словом, является, как уже было упомянуто, трудно воспроизводимым — более “хрупким”, ситуативным, неспособным, в отличие от письма, надолго сохраняться, поэтому как проводник нравственного смысла — да и не только нравственного — он появляется именно в личностном, интимном пространстве общения, здесь и сейчас, и вряд ли может быть использован для передачи этого смысла за пределы этого пространства общения, только если не будет зафиксирован, опять-таки в языковых, письменных источниках.

Отсутствие жесткого, фиксированного значения жеста (если брать спонтанные жесты) позволяет ему быть более гибким в сравнении со словом, выражать чувство/мысль ненавязчиво, и вместе с тем передавая те оттенки, которые потерялись бы в слове. Слово может тиранить смысл, придавать ему стандартную, упрощающую формулировку. Во многих ситуациях выражение сочувствия словом может напугать, показаться излишним, травмировать; выражение своего несогласия, защиты своих убеждений, ценностей — дискредитировать сами эти ценности, показать слабость, неспособность их защитить. Дружелюбный жест или прикосновение (о котором речь ещё будет идти дальше) являются альтернативой простому словесному утешению в первом случае.

Самым ярким, на мой взгляд, примером того, что обращение к жесту происходит в те моменты, когда слово бессильно, когда использование слова может лишь скомпрометировать, является поцелуй Христа, описанный Достоевским в романе “Братья Карамазовы”. На описанную там знаменитую речь инквизитора невозможно ответить словом: все объяснения, доказательства и доводы были бы лишними, рисковали бы обесценить истину. Очень часто слово — это продолжение заданной системы дискурса, и

¹ *Бофре Ж.* Диалог с Хайдеггером. Новоевропейская философия. СПб, 2007. С. 383.

ответ предполагает согласие с формулировкой вопроса, с уже имеющимися правилами игры. Отказ от слова в таком случае мог бы означать несогласие с правилами игры, выход за их пределы, разбивание навязанных словом, речью границ. Один из способов реализации такого отказа — в жесте. Поцелуй Христа на речь Великого инквизитора — это выражение представленной в Евангелии истины “Царство Моё не от мира сего” (Ин. 18; 36).

Учитывая то, как много в современном мире (вполне справедливо) говорится о девальвации слова, о невозможности использовать слово для выражения экзистенциально значимого, жест представляет особый интерес как способ выражения, альтернативный языку и очень органичный для человека.

3. Этический смысл жеста и этикет

Здесь мне бы хотелось поднять вопрос о том, как соотносятся между собой этический смысл жеста и “этикет жеста”, то есть жесты, принятые в обществе как приличные, подходящие. В “Антропологии с прагматической точки зрения” Кант писал о том, что этикет (вежливые манеры) — это только видимость, “разменная монета”, которую никто и не принимает за золото, и которая, однако, всё же имеет ценность сама по себе: это видимость добра в человеке, которая может однажды породить само добро.

В самом деле, какой-либо жест может быть совершен в соответствии с правилами приличия, но при этом выражать, по сути, нравственный смысл. У адыгов, к примеру, за некоторыми принятыми “этикетными” жестами стоит особое отношение, почитание старших и женщин: «даже при произнесении имени старшего по возрасту или рангу присутствующие при этом младшие обязаны были встать, и причем независимо от того, жив упомянутый старший или умер. Хозяин принимал гостя стоя, усаживал его, но сам не садился без приглашения последнего, а часто вообще не садился; молодежь в кунацкой выстаивала на виду у пирующих несколько часов, не обнаруживая малейших признаков усталости или неудовольствия; мужчины, подавая бокал женщине, обязаны были встать и стоять, пока женщина, высказав слова благодарности и отпив из бокала, не вернет его обратно; почтенные старцы с полным со-

знанием своего достоинства вставляли со своих мест при виде совсем молодых женщин»¹. В подобных случаях нравственный смысл кристаллизуется в ритуальных жестах, передающих этот смысл.

Вместе с тем, нравственный смысл жеста часто появляется там, где происходит отход от этикета, от принятых форм жестового выражения смысла. Мы уже говорили о том, что нравственное чувство проявляется в жесте как спонтанном, естественном порыве. Этикет, напротив, относится к заранее принятому правилу, к существующей норме. Спонтанный жест превосходит границы нормы, вырывается из правил приличия, из принципов. Если этикет — это всё-таки свод определённых законов (не будем сейчас рассматривать статус этих законов), то подлинная нравственность выражается через переступание законов, там, где имеет место свобода. Невольно вспоминаются замечательные слова Пастернака: “Сердце беспринципно, правило бессердечно”. Жесты, имеющие наиболее глубокий смысл — это те, которые невозможны с точки зрения этикета (не потому, что являются аморальными — хотя в какой-то степени существующим нормам приличия они противоречат, а потому, показывают условность границ этикетного поведения, выходят за принятые рамки, движутся не законом и правилом, но чувством).

4. Прикосновения

Вид жеста, который имеет особое значение для выражения этического смысла — это прикосновение. В прикосновении люди соединяются телами, это столь большая степень близости, что во всех культурах прикосновения так или иначе регламентируются и ритуализируются. Нравственность появляется только там, где есть Другой, и где этот Другой не безразличен мне совершенно. Роль прикосновения для выражения нравственного чувства связана с тем, что в жесте прикосновения контакт между мной и Другим становится как никогда более близким.

Устаревшее значение слова прикосновение — это “Отношение к чему-нибудь, касательство, причастность”. Через прикосновение люди становятся причастны друг дру-

¹ Бгажноков Б. Х. Очерки этнографии общения адыгов. Нальчик, 1983. С. 42–43.

гу, “имеют часть друг в друге”, становятся на какой-то момент времени едиными. Мы знаем, что в некоторых ситуациях никакие слова не помогут так, как объятия близкого человека. Желая выразить своё чувство (сострадание, поддержку, или же, напротив, непонимание, неприятие, отвращение) мы часто используем те или иные прикосновения. Известно, что дети, не имеющие близкого физического контакта с матерью, имеют значительные эмоциональные и психологические расстройства. В современной культуре объятия часто рассматриваются только с точки зрения сексуальности, но в виду уже рассмотренного это представляется весьма порочным воззрением.

Одним из важнейших жестов прикосновения является рукопожатие. Оно может выражать уважительное, дружественное отношение к другому, примирение, равенство, заключение договора, чувство любви и др. В нашей культуре знакомство мужчин часто проходит через “ритуал” рукопожатия, который впоследствии повторяется при каждой встрече этих людей. Показательно, что “не подать руки” означает отказ от общения с этим человеком, от того, чтобы иметь с ним что-то общее. “Подать руку”, напротив, свидетельствует о примирении, восстановлении общения людей. В мире детей также принято скреплять дружбу, примирение через символический жест — сцепление двух мизинцев с проговариванием слов: “Мирись, мирись, мирись, и больше не дерись...” Важную роль играет рукопожатие в дипломатической практике, при заключении договоров. Оно как бы свидетельствует о том, что человек, подавший свою руку и принявший руку другого, не сможет обмануть, что помыслы его чисты (изначально — демонстрация того, что в руке нет оружия). Как отмечают Байбурин и Топорков, на Руси рукопожатие в дипломатических церемониях использовалось крайне редко, так как рассматривалось как необычайная царская милость. Сам факт подачи руки послу уже понимался как проявление расположения, но при этом принимавшие руку, как правило, пожимать её не осмеливались, а только лишь держали в своей руке¹. По свидетельству этих же авторов, переход

¹ Байбурин, Топорков. У истоков этикета. Там же. С. 39.

рукопожатия в повседневность означал “расширение демократических начал”, так как это жест равных.

Вместе с тем, прикосновения выражают такую степень близости, что их использование в каждой культуре регламентируется по-своему. Прикосновение к незнакомым или же мало знакомым людям считается, как правило, недопустимым. Нежелание иметь близость с другим человеком подчёркивается, как уже было сказано, в неподавании руки, в осознании невозможности прикоснуться к “нечистому”.

Избегание прикосновения может иметь место и в тех случаях, когда этим выражается убеждённость в бесконечном превосходстве того, к чему избегают прикоснуться, сознание своей нравственной “немощи”. Здесь уместно вспомнить о традиции в русской и византийской иконописи изображать Св. Николая Угодника и других святых, держащих Евангелие непременно через красную ткань — как символ высочайшей святости, к которой грешному человеку невозможно прикоснуться.

Известный гуманист, общественный деятель нашего времени Жан Ванье говорит о двойственном смысле прикосновения: с одной стороны, это источник радости, любви, единения с Другим, которые как никогда лучше передаются именно посредством контакта наших тел, с другой — это то, что внушает страх, если тело воспринимается как инструмент сексуального удовольствия, власти, источник боли. Эта двойственность в отношении к прикосновению может помешать воспринять тот нравственный смысл, который в него вкладывает человек, желающий нам передать то или иное чувство, может заставить быть закрытыми, замкнутыми в своём теле. Поэтому, по мысли Ванье, столь благотворно для нас воздействие тел, прикосновения людей-инвалидов, тех, кого мы часто называем умственно отсталыми: их прикосновения не несут никаких враждебных коннотаций, никакой двусмысленности, и нормального человека они не пугают, а именно излечивают, примиряют с телом, с возможностью физического контакта с другим человеком.

Как уже было сказано, нравственный смысл жеста невозможно рассматривать без жеста прикосновения, имею-

щего особую силу выражения смысла, нравственного чувства и отношения к другому. Обладание такой силой — силой физического близости — это и риск разрушения, и одновременно возможность избавления от одиночества, воссоединения.

Заключение

В данном докладе я попыталась обосновать мысль о том, что в пространстве этики жест имеет равное, наряду со словом, значение. Это тоже способ выражения смысла, внутреннего мира человека, способ передачи нравственного чувства и идей. В настоящее время рассмотрение жеста представляется особенно актуальным, так как на наших глазах, как уже было упомянуто, происходит девальвация слова: слово всё реже понимается как нечто святое, несущее смысл в себе самом (как это было, к примеру, в средневековом учении реализма). Всё чаще в искусстве, в философии, пытаются найти альтернативные слову способы выражения смысла. Обращение к жесту кажется в таком случае весьма уместным и актуальным. Из повседневного опыта, в свою очередь, мы знаем о безграничной способности нашего тела нести, передавать некий этический смысл. Возможно, этический анализ жеста кажется темой маргинальной и необычной, однако такое восприятие связано, скорее всего, с необычайной близостью к нам жеста: это самый естественный способ передавать свои мысли и чувства, неотъемлемый от человека, появившийся наверняка раньше вербального языка. Жест плохо объективируем: как спонтанное выражение мысли или чувства, он существует лишь здесь и сейчас, если не предпринято дополнительных мер (различных способов записи) для “сохранения” его. Он “слишком с нами”, слишком непосредственен, и потому не очевиден. Но такая близость к нам жеста и делает его столь сильным способом выражения смысла, — в том числе нравственного, и столь интересным сюжетом для изучения.

Круглый стол
«Теория справедливости Дж. Ролза:
40 лет»

О.В. Потапова

Справедливость и глобализация: теория
Дж. Ролза и современные международные
отношения

Современная мировая система представляет собой постоянно усложняющийся организм, обладающий рядом характерных процессов. Процесс глобализации, являясь одной из важнейших из таких характеристик, несомненно, накладывает достаточно значительный отпечаток на все ее параметры. Именно поэтому глобализация рассматривается в качестве основополагающего процесса, определяющего текущие реалии международных отношений.

В данной статье представлен взгляд на глобализацию в ракурсе формирования новой системы международных отношений и с позиции состояния и потенциала моральных ценностей, соответствующих современному миру. В качестве основной моральной категории выступает категория справедливости.

Традиционная система мира, Вестфальская, в течение двадцатого века претерпевала трансформацию, не меняя, однако своей сути. Глобализация повлекла и влечет за собой ряд существенных изменений, позволяющих говорить о формировании качественно новой системы, отличающейся рядом признаков. Во-первых, изменяется отношения к государственному суверенитету, который являлся одной из основных характеристик традиционной системы

мира. В качестве акторов международных отношений выступают все чаще уже не только нации-государства, но и национальные группы, транснациональные корпорации, общественные организации, этнические общности и т.п. Изменяется и характер основных мировых проблем, процесс протекания и разрешения конфликтов. Не удивительно, что подобные «вызовы» являются нешуточной проверкой на прочность для существующих механизмов регуляции взаимоотношений и взаимодействия в мировой системе. Следует отметить, что, как показывает практика, эффективность данных механизмов и моделей не всегда очевидна. Стоит подчеркнуть, что зачастую проблемы происходят из-за отсутствия некоего основополагающего базиса для формирования стратегий поведения противоборствующих сторон и отстаивания интересов.

Вывод заключается, прежде всего, в том, что существенные изменения в мировой системе требуют также и корректировки всех ее регулятивных механизмов в соответствии с глобализационными процессами. Для трансформации таких регулятивных механизмов необходимо выработать базовые принципы, которые определяли бы основные векторы развития и международной системы в целом, и ее отдельных элементов. Принципы должны носить нормативный характер и быть всеобъемлющими в данной сфере, чтобы отвечать своему назначению. Могут ли это быть принципы морали?

Одна из основных точек зрения заключается в следующем: взаимодействие в глобализирующемся мире приравнивается к состоянию, исключающему традиционные моральные нормы и ценности в качестве регулятора общественных отношений.

Достаточно полное обоснование фундамента подобной картины мира представлено в работе А. Макинтайра «После добродетели» (MacIntyre A. *After Virtue*, 1981).

Отсутствие единого языка морали, моральная катастрофа культуры, предшествующей нашей, моральный индивидуализм, отсутствие публичного обоснования системы морали — все это, по мнению Макинтайра, и приводит современное общество к краху морали в принципе. Весь моральный индивидуализм, на котором строится вся

современная мораль, и который ставит все моральные нормы и ценности в зависимость от личного выбора каждого отдельного индивида, вовсе не обязывает последнего принимать в расчеты общественную мораль и принятые моральные авторитеты, по крайней мере тогда, когда они противоречат его убеждениям и интересам и когда этому не препятствует закон [Соломон Д., 2003, 137]. Соответственно, в подобной ситуации просто невозможным представляется использование морали в ее традиционном качестве и тем более, в качестве основы для построения системы взаимодействия.

Нет ничего удивительного в том, что в таких условиях легко наступает так называемая моральная деградация.

Существующие на современном этапе регуляторы международных отношений отсылают нас к международному праву и сложившейся практике политического межгосударственного взаимодействия. В силу разнообразия акторов мировой системы и наличия господствующей либеральной идеологии, предполагающей для каждого выбор собственной модели поведения, трудно говорить о наличии каких бы то ни было стандартов, регулирующих их взаимоотношения. Ни право, ни экономика не в состоянии послужить опорной точкой для выработки основания системы, так как являются скорее ее производными. В ситуации господства реализма, все механизмы регуляции так или иначе сводятся к балансу сил, отсутствию стандартов, глобальной «войне всех против всех».

Однако очевидным становится и тот факт, что подобная практика, жизнеспособная в эпоху завоевательских войн и борьбы за ресурсы, совершенно не соответствует самому понятию глобализации.

Глобализация предполагает наличие определенного универсального языка, обеспечивающего взаимодействие участников процесса. Может ли это быть язык морали? Обладает ли мораль потенциалом для становления в качестве основы новой мировой системы ценностей? Предположив утвердительный ответ на данный вопрос, рассмотрим, насколько это возможно подтвердить в теории и осуществить на практике.

Одним из основных аргументов Макинтайра и его последователей против наличия морали как системы в современном обществе являлась как раз ее разрозненность, невозможность приведения в единой категории (происходящая именно из-за плюрализма идентичностей и концепций) [Макинтайр А., 2000, 81]. Но несмотря на свободу выбора всегда существует возможность согласиться по поводу господствующей концепции и ее принять за основу. Подобную точку зрения мы находим у выдающегося исследователя справедливости Джона Ролза в работе «Право Народов» (Rawls J. *The Law of Peoples*, 1993, 1999). Являясь теоретиком либерализма, Ролз однако не отрицает наличие в мире других концепций блага, кроме концепции либеральной справедливости. Эти концепции свойственны совершенно иным обществам, исторически и культурно обусловлены и поэтому имеют полное право на существование. Суть воззрений Ролза в том, что представители народов, взаимодействуя на глобальном уровне, стремятся прийти к соглашению и руководствуются рациональными мотивами, при этом находятся в гипотетической ситуации «завесы неведения», что и дает им возможность принимать наиболее объективное решение несмотря на идеологию делегирующих их народов.

Если народы настроены на конструктивное взаимодействие в рамках общих правил, то их рациональное поведение может привести к выработке общей концепции справедливости — вот к какому выводу приходит Ролз [Ролз Д., 1993, 17].

Мы видим, что моральная категория сужена до рамок справедливости, и данный фактор вполне соответствует теме нашего исследования и, кроме того, может считаться также обусловленным влиянием глобализации. Справедливость обращается ко всем сферам общественной и личной жизни и при этом несет в себе значительный регулирующий и нормативный потенциал (чего нет, скажем, у понятия «благо»). Справедливость в современной мировой системе определяет и экономическое, и политическое, и правовое, и военное взаимодействие. Таким образом, справедливость может стать ключевым понятием нашей теории современной морали и определить тем самым ее ста-

новление. Теория справедливости в международных отношениях Ролза вполне может действительно стать отправной точкой для формирования концепции новой мировой моральной системы.

Вполне возможно, что теория имеет ряд проблемных моментов, таких как гипотетическая «завеса неведения», условность классификации народов и их господствующих идеологий. Но рациональное соглашение по поводу единого права народов, которое определяется единой концепцией справедливости (как и концепцией морали вообще) так или иначе приводит к наличию регуляционных механизмов и основных принципов, на которых и строится глобальное взаимодействие.

Важно подчеркнуть также и тот факт, что для нашего исследования в теории Ролза основным моментом является прежде всего не наличие некой определенной моральной всеобъемлющей доктрины [Ролз Д., 1993, 3]. Ролз предлагает практически универсальный механизм соглашения по поводу выработки этой доктрины, или моральной концепции, которая по сути является отправной точкой для дальнейшего строительства международного права, кодексов и норм поведения. Существенный недостаток такого механизма соглашения — его гипотетичность и условность. Однако если принимать его как модель, представляется возможным широкое применение его на практике — например, в деятельности международных организаций и глобализирующегося общества.

Концепция справедливости в международных отношениях Ролза оказывается практически применима к таким противоречивым явлениям, как проблема гуманитарной интервенции, проблема глобализации и антиглобализма, справедливое распределение ресурсов, прав человека. В «Праве народов» приводятся основные положения теории справедливой войны и мирного урегулирования, правового положения личности как в либеральных так и в нелиберальных режимах. Эти положения в той или иной степени провозглашаются и сейчас, в современной системе международных отношений. Проблема возникает с осуществлением пунктов теории на практике. И здесь принципиальное отличие взглядов Ролза, заключающееся в источнике

этих правил — в наличии объединяющей участников моральной концепции, делает его концепцию наиболее работоспособной и применимой к реальности.

Итак, подводя итог размышлению по поводу моральной характеристики процесса глобализации, можно сделать следующие выводы.

Глобализация влечет за собой плюрализм идентичностей, а соответственно и моральных систем и принципов. В такой ситуации всеобщее ожесточение нравов может вести к необратимым последствиям, в том числе и для мировой безопасности.

Выход может состоять в поиске единой моральной концепции, и принятии этой концепции каждым участником глобального взаимодействия. На практике это может быть процесс поиска решения конкретной проблемы, но механизм остается тем же — участники сначала определяют ту моральную систему, которую готовы принять. И уже в рамках этой системы, действуя рационально и в рациональных интересах каждого, искать варианты разрешения конфликта или проблемы.

Таким образом, фундаментальной основой глобализации все-таки являются моральные принципы взаимодействия. Множественность идентичностей и демократичность выбора, приводящие к пугающему разнообразию моральных концепций, преодолеваются с помощью механизма соглашения на каждом уровне взаимоотношений — от межличностного до глобального. Постоянный поиск подобного соглашения и есть неотъемлемый от глобализации процесс. А компромиссное сотрудничество — единственная форма конструктивного взаимодействия акторов, заинтересованных в дальнейшем развитии мировой системы. Механизмы, предлагаемые в качестве концепции справедливости в международных отношениях Д.Ролзом, представляются оправданными и жизнеспособными в условиях современной реальности именно в силу их основания — всеобщего соглашения по поводу объединяющей моральной концепции.

На сегодняшнем этапе трансформации системы международных отношений обращение к морали как к определяющей ценностной основе может стать выигрышным ходом

как для отдельных участников, так и для глобального общества в целом.

Литература

Соломон Д., 2003 — Solomon D. MacIntyre and Contemporary Moral Philosophy // Murphey M. (ed.). Alasdair MacIntyre. Cambridge, 2003.

Макинтайр А., 2000 — Макинтайр А. После добродетели / Пер. с англ. В.В. Целищева. М.: Акад. проект; Екатеринбург: Акад. книга, 2000.

Ролз Д., 1993 — Rawls J. The Law of Peoples. // On Human Rights — The Oxford Amnesty Lectures. 1993.

А.И. Троицк

Артур Шопенгауэр и Юрген Хабермас: к проблеме построения справедливого общества

Вводные замечания

С первого взгляда, можно предположить о том, что прямой связи между философией Шопенгауэра и Хабермаса не существует. Во-первых, сам Хабермас, по его собственному признанию, ощутил влияние марксистско-гегелевской философии, а, во-вторых, переосмыслил моральную философию Канта для применения её к теории коммуникации и права [6, с. 105]. То есть система Шопенгауэра не служила для него первоисточником. Допуская отсутствие непосредственной философской преемственности между Шопенгауэром и Хабермасом, всё-таки не следует забывать о том, что наставник Хабермаса — Теодор Адорно обращался к тем или иным элементам системы Шопенгауэра, а именно: непосредственно использовал критику Шопенгауэра кантовской философии, а также воспринял Шопенгауэра через философию Ф. Ницше [1, с. 118-119]. Всё это Хабермас не мог не учитывать, «вращаясь» в философском круговороте Франкфуртской школы.

Однако нас интересует, прежде всего, не историческая преемственность между школами, а преемственность конкретной проблемы, которая была остро поставлена А. Шопенгауэром в «Мире как воле и представлении» и в конкурсном сочинении «Об основе морали». Эта проблема заключается в отрицательном понимании справедливости и сложности построения полноценного справедливого человеческого общества. Для Хабермаса как представителя XX века эта проблема приобрела особую актуальность, так как развитие капиталистического общества столкнулось с неразрешимыми преградами в социальном и экономическом аспектах. Без обращения к вопросу справедливого построения общества разрешить эти проблемы не представляется возможным.

Следует отметить, что справедливое общество понимается нами как определённый институт, в котором каждый член наделён равными правами и несёт моральную и правовую ответственность перед собой и перед другими субъектами. К тому же мы исходим из того, что явление справедливости имеет этико-моральные основания, то есть зависит от системы моральных норм, которых придерживается субъект.

Связь шопенгауэровского принципа “*neminem laede*” с теорией коммуникации Хабермаса

Для философии Шопенгауэра было неприемлемо искать источник существования общества в счастье или в удовольствии. Ключевым аспектом его этики наоборот выступает утверждение о том, что весь мир наполнен страданием [12, S. 458]. Оттого Шопенгауэр говорит о счастье и удовольствии как о негативных состояниях, ведь они направлены на отмену страданий, в этом смысле страдания позитивны, так как с их помощью мы распознаём удовольствие [12, S. 451].

Основой отношений между людьми выступает феномен сострадания, который в обобщённом варианте укладывается в ведическую формулу: “*Tat tvam asi*”. Что может быть иначе названо «золотым правилом» нравственности. Шопенгауэр считает сострадание морально-ценностным феноменом, данным каждому от природы, то есть этот «прин-

цип» не нужно доказывать, — он уже сам по себе присутствует в каждом. Сострадание в рамках его системы выступает как априорно-апостериорная форма, следовательно, одновременно опирается на чувства, одновременно должна контролироваться нормами. Профессор М. Косслер также подчёркивает эту двойственность: «Однако это не значит, что нормы являются ненужными. Их просто настолько мало, так же как примеров справедливой совместной жизни. В самой же этике не происходит отказа от применения максим. Но отдельные морально-этические поступки от соблюдения норм не зависят» [10, S. 474]¹. Возможная парадоксальная ситуация, которая вытекает из утверждений Шопенгауэра, состоит в следующем: каким образом регулируется поведение людей, основанное только на принципе сострадания? Достаточно ли одного этого прафеномена? Шопенгауэр поясняет: «Справедливость удерживает меня от того, чтобы я причинял другому страдание, то есть производил то, чего еще нет, сам становился причиной чужих скорбей» [7, с. 400].

Таким образом, Шопенгауэр провозглашает принцип правовой справедливости достаточной категорией, которая подкрепляет действие принципа сострадания в виде: “*neminem laede*” («никому не вреди»): «Так как требование справедливости чисто отрицательное, то исполнение его может быть осуществлено принуждением, ибо правилу *neminem laede* могут следовать все сообща. Принудительным учреждением для этого служит государство, единственная цель которого ограждать отдельных лиц друг от друга, а целое от внешних врагов» [7, с. 405].

Стоит подчеркнуть, что право для Шопенгауэра — лишь часть морали, следовательно, мораль имеет приоритет перед правом [7, с. 406]. Добродетель справедливости в действительности соотносится с обязанностями права, а человеколюбие — с обязанностями добродетели, которые все вместе заключены в принципе сострадания. Государство в таком случае, по Шопенгауэру, должно предоставлять своим гражданам моральную свободу, так как законы государства носят всего лишь положительный правовой

¹ Перевод с немецкого языка приведённых в статье фрагментов выполнен мною.

характер, однако сама идея создания государства оказывается естественной, как и сам принцип сострадания. Законы государства возникают в опыте и путём опыта, а сама идея государственных образований — является априорным понятием чистого рассудка, как и добродетель справедливости. В подобном государственном устройстве добродетель справедливости имеет отрицательную характеристику, так как при помощи, с одной стороны, закона, а, с другой, — учения о чистом праве и морали, она не допускает действий, направленных на ущемление прав человека [7, с. 406].

Что же предлагает Хабермас? Отталкиваясь от понимания категорического императива И. Канта, он ищет общезначимое правило или инструмент для координации между агентами. В частности, «золотое правило», которое в истории философии множество раз бралось за основу этической теории, не удовлетворяет его. Хабермас фактически повторяет критику Канта о том, что «золотое правило» выражает индивидуальную волю и не может быть значимым для всех и оттого не годится для теоретического применения [8, S. 75]. Тем самым основной гипотезой этики дискурса является «применение правильно понятых универсальных основоположений» [8, S. 75]. Возможность универсализации основоположений этики и интерсубъективность оказываются для Хабермаса главными инструментами в попытке обоснования собственной теории коммуникации.

В отличие от Шопенгауэра, Хабермас не считает справедливость добродетелью, хотя справедливость и солидарность выступают теми категориями в философии Хабермаса, которые способствуют конструктивному взаимодействию агентов коммуникации между собой. На это у него есть соответствующие аргументы. Во-первых, Хабермас полагает, что проблема справедливости не должна рассматриваться как абстрактная категория: «Философский дискурс о справедливости не достигает институционального измерения, на котором с самого начала устроен общественный дискурс о праве. Без рассмотрения права как системы, основанной на эмпирических действиях, философские понятия остаются пустыми» [9, S. 90]. Во-вторых, Ха-

Хабермас рассматривает категорию справедливости в отрыве от понятия блага, выделяя этическую и моральную составляющую: «Этика дискурса упорядочивает этические и моральные вопросы согласно разным формам аргументации, а именно: с одной стороны, дискурс сам по себе, с другой, дискурс об обосновании и применении норм. Однако посредством этого мораль не сводится к единому подходу, а несёт в себе оба аспекта, понимание справедливости как солидарности и как учёт [мнений] [8, S. 50, 51]. В-третьих, Хабермас считает, что нормативные теории морали, в которых справедливость выступает оплотом какой-либо одной культуры, исчерпали себя. Одна из последних попыток построения подобной теории была предпринята Роулсом: «У Роулса [теория справедливости] представлена в качестве слабой [теории], подкреплённой только формальным понятием блага и множеством разрозненных нормативных высказываний» [9, S. 84].

Хабермас не рассуждает уже в рамках традиционной философии морали с её привычным многим кантовским языком, – он не ищет в человеке внутренней «пружины», как это было свойственно ещё немецкой классической философии. Для Хабермаса оказывается важнее рациональное обсуждение проблемы, способность высказываться и учитывать мнение каждого: «Принцип этики дискурса делает зависимым каждый вид нормативного поступка от всеобщего согласия... Вопрос, насколько принцип дискурса применим к поведенческим нормам, которые регулируются неограниченным кругом адресатов простой интеракции, зависит от определённого типа дискурса, иными словами, соответствует форме моральной аргументации» [9, S. 196].

Однако, на наш взгляд, этика дискурса в погоне за рациональностью утрачивает содержательность. Хабермас оказывается, по сути, в затруднительном положении: он не предлагает какой-либо закон морали, сосредотачиваясь только на анализе права. В этом случае мораль имеет лишь инструментальную функцию. Понятие публичности, которое Хабермас пытается выставить как аргумент в пользу этики дискурса, находит непосредственное отражение в кантовском понимании трансцендентального прин-

ципа права, сформулированного Кёнигсбергером в трактате «К вечному миру». Если Кант этим принципом хотел показать возможность разоблачения политика-лжеца путём публичного признания, то есть в очередной раз вывести право из морали и подчеркнуть главенство моральных норм, то Хабермас скорее концентрируется только на правовых аспектах существования индивидов посредством языка. Этого, на наш взгляд, недостаточно для поиска основания поступков человека, впрочем, Хабермас сам не преследует подобную цель. Оттого и возникает вопрос: на чём же основывается право и коммуникация, если не на мотивах и поступках, то есть на моральной сфере?

Аналитическая философия и отчасти феноменология в своё время скрыли сугубо моральную проблематику, и заменили её на формально-логические процедуры. Всё же не следует говорить о том, что связь между философией Шопенгауэра, как одного из последних представителей немецкой классической философии, и Хабермасом была оборвана. Наоборот, усмотреть связи между моделями обоих философов представляется возможным через анализ принципа “*neminem laede*”.

Шопенгауэровский принцип “*neminem laede*”, который характеризует добродетель справедливости, действует как ограничитель людского общения. Право ограничивает совершение незаконных поступков, то есть налагает наказание за повлекшие последствия и предупреждает субъекта при помощи страха. Мораль же, как базис права, мотивирует поведение человека таким образом, что не допускает причинения другому человеку страданий. Непричинение другому несправедливости в рамках морали носит активный характер, справедливость в рамках права — пассивный. Ядром философии морали Шопенгауэра выступает сострадание, как первейшая форма человеколюбия. Она притупляет эгоистические мотивы субъекта и склоняет его к общительности. Взятый в отдельности, принцип справедливости, основанный на “*neminem laede*” может привести к чрезмерной «заботе» государства по отношению к его гражданам. Шопенгауэр выступает против такого вмешательства, так же как и Хабермас, критикуя Роулса. Естественно, Шопенгауэр в своей системе не говорит о

коммуникации как Хабермас, но принцип сострадания и добродетель справедливости служат связующим звеном организации человеческого поведения и общения.

Ключевое различие между философами заключается в их отношении к человеку в целом. Если Шопенгауэр предъявляет к индивиду завышенные требования, подразделяя людей на гениев и простолюдинов, то Хабермас вообще отвлекается от индивидуальных характеристик субъекта, рассматривая их как сугубо носителей рациональности. Здесь возникает правомерный вопрос: кто может считаться полноправным участником коммуникации, неся в себе характеристики рациональности, образованности и моральности? Отвечая на этот вопрос, приходится вспоминать идею Канта о разумных существах вообще, не принимая в расчёт только представителей человеческого рода.

Итак, Хабермас, как и Шопенгауэр, вынуждены оставаться на критической позиции рассмотрения как мира в целом, так и конкретного социума в частности. Только если для первого критика существующего режима, проявления несправедливости между государствами является полем для поиска консенсуса, то для Шопенгауэра это в конечном итоге превращается в пессимизм, находящий выход в попытке отрицания воли к жизни. Справедливость в этом случае остаётся той категорией, которая сближает философию Хабермаса и Шопенгауэра, объединяя их в начальных посылках. Однако не только философия морали и права раскрывает вопрос о справедливости, некоторые экономические модели на сегодняшний день связывают взаимодействие субъектов рынка непосредственно с понятием справедливости. Тем самым мы можем усмотреть косвенную связь между современными экономическими процессами и философией морали, в частности, Шопенгауэра и Хабермаса.

Необходимость корректировки понимания справедливости сегодня

Современная экономическая мысль, условно говоря, больше согласуется с моделью Хабермаса, нежели с философией Шопенгауэра. Основная посылка микроэкономики основана на допущении, что фирма как рыночный агент осуществляет свою деятельность на основе рационального

поведения. Агенты действуют, отталкиваясь от стремления максимального получения прибыли и минимизации затрат на производство. Рынок, таким образом, является пространством коммуникации, встречи продавца и покупателя. Причём заключение контракта сопровождается передачей права собственности от одного субъекта к другому [5, с. 80]. Здесь экономика вплотную соприкасается с правом, которое, в свою очередь, покоится на принципах морали (хоть и отдалённо). Когда осуществляется передача права собственности, возникает проблема транзакционных издержек, то есть издержек в сфере обмена.

До второй половины XX века в умах экономистов господствовало представление только о трансформационных издержках, то есть таких издержках, которые направлены на физическое преобразование конкретного блага. Однако никто вплоть до появления труда «Природа фирмы» (1937) Р. Коуза не принимал в расчёт значимость транзакционных издержек. Профессор А. Н. Несеренко определяет такие издержки как «издержки, связанные с получением информации, совершением сделок и защитой прав собственности» [4, с. 250].

Коуз не только ввёл понятие транзакционных издержек, но и выдвинул гипотезу мира с нулевыми транзакционными издержками, чтобы показать, что при отсутствии этих издержек, классическая экономика беспрепятственно работает. Следует подчеркнуть, что в современном реальном мире такая ситуация невозможна, — затраты на поиск информации о поставщиках, клиентах, рынках сбыта всегда будут присутствовать, — это Коуз прекрасно понимал. Гипотеза лишь подчеркнула невозможность рассматривать современное рыночное общество без исследования транзакций. Мы не будем вдаваться в сугубо экономические аспекты этой теории, подчеркнём лишь значимые моменты для нашего анализа. Коуз оказался одним из экономистов, который ещё раз обратил внимание на связь экономики и права: «Необходимо знать, ответственен или нет предприниматель за причиняемый ущерб, поскольку без такого первоначального размежевания прав невозможны и рыночные транзакции по их передаче и перераспределению. Но конечный результат не зависит от

правовой позиции, если предполагается, что ценовая система работает без издержек» [2, с. 99]. На наш взгляд, в идеальной ситуации, когда издержки равны нулю, отсутствие права может спровоцировать ситуацию, когда субъекты рыночных отношений будут действовать согласно самому максимальному способу решения экономического вопроса, например, аморальными средствами, если принять во внимание аргументацию Шопенгауэра о первой эгоистической «пружине» человека [7, с. 383]. В таком случае никакой контракт не будет заключён, так как некоторые агенты не будут полностью удовлетворены. Подобный аргумент был выдвинут Самуэльсоном, и Коуз согласился с этим доводом, добавив, что таких случаев очень мало, потому как субъекты рыночных отношений должны обладать способностью разумно мыслить.

В рамках мира с учётом транзакционных издержек необходимо иметь и полагаться на инструменты поддержания согласованного обмена, а именно: на институт собственности, который в свою очередь основывается на определённом понимании феномена справедливости. Некоторые виды транзакционных издержек, выделяемые многими экономистами, только подчёркивают связь экономики и права, а именно: издержки ведения и заключения переговоров, издержки защиты прав собственности, издержки защиты от оппортунистического поведения. Все они — проходят через коммуникацию субъектов. Особое внимание хотелось бы обратить на издержки оппортунистического поведения. В их основе лежит несовпадение интересов субъектов, обусловленное ограниченностью ресурсов, неопределённостью спецификации контракта. Поэтому, с позиции контрактного процесса выделяются два типа оппортунистического поведения — предконтрактное и постконтрактное. Предконтрактное оппортунистическое поведение — это поведение субъектов в период заключения контракта (целенаправленное сокрытие неблагоприятных для агента характеристик благ), иными словами, — аморальное. Постконтрактное оппортунистическое поведение характеризуется проблемой отлынивания от заключённого договора, то есть работа с меньшей отдачей, чем установлено по договору. Уменьшение оп-

портунистических издержек неодинаково для разных стран и зависит от прозрачности процедур в политической и правовой сфере, в которой действуют чёткие механизмы принуждения к исполнению контракта [3, с. 184-186]. Понять, почему возникают оппортунистические издержки, только при помощи экономики невозможно. Здесь на помощь должна прийти философия морали.

Таким образом, беглый обзор на современную экономическую ситуацию в очередной раз подчёркивает значимость междисциплинарного подхода к анализу феномена справедливости и возможности построения справедливого общества. Во-первых, изучение поведения агентов рынка непосредственно основывается на проблеме мотивации и поступка, то есть такого поступка, который направлен на процесс обмена. В этом случае гражданское общество должно функционировать на основе поддержания справедливого порядка для экономической деятельности. Во-вторых, теория транзакционных издержек продемонстрировала необходимость связи экономики и права при анализе института собственности, проблематика которого вновь «зацикливается» на феномене справедливости.

Но одна проблема остаётся до сих пор, а именно: общезначимой теории справедливости не создано. Обращение в этом разделе к проблемам экономики только подталкивает к решению этой сугубо философской задачи. Но, как мы видим, экономика делает понятие справедливости некой «аксиомой», которая не объясняется напрямую. Решение её в любом случае ложится на плечи философов.

Юрген Хабермас, в отличие от Шопенгауэра, близок к вопросам экономики и склонен активно рассматривать социальные проблемы. В этом смысле его работы *“Aus Katastrophen lernen?”*, *“Was ist Volk?”*, *„Die postnationale Konstellation und die Zukunft der Demokratie“* и многие другие позволяют критически переосмыслить прошлое. Однако проблема построения справедливого общества в настоящем остаётся всё же нерешённой, так как до сих пор существует дилемма в обществе: каким образом строить взаимодействие между людьми? Создавать ли институты в смысле права или же институты в смысле прав, то есть добровольно созданные? Проблема построения справедливо-

го общества, по нашему мнению, вообще не будет решена, если основываться только на посылах права. Без опоры на чётко сформулированную теорию морали право функционирует не полно. Теория коммуникации Хабермаса может помочь только в критическом разборе проблемы, оставляя окончательное решение открытым. А в системе Шопенгауэра происходит сближение философии морали и права, где морали отдаётся приоритет, что, по нашему мнению, играет плодотворную роль в понимании феномена справедливости. Однако отрицательный итог системы Шопенгауэра в виде пессимизма не может казаться плодотворным для решения общественной проблемы. В любом случае обе концепции вышеназванных философов могут взаимодействовать друг с другом по принципу дополненности, не вступая в системный конфликт между собой.

Ещё раз следует повторить, что экономика, политика без взаимодействия с философией не способны решить фундаментальные вопросы человеческого бытия, к которым относится проблема справедливости.

Список литературы

1. *Адорно Т.* Проблемы философии морали. М., 2000.
2. *Коуз Р.* Проблема социальных издержек // Коуз Р. Фирма, рынок и право. М., 2007, С. 92-150.
3. *Мизес фон Л.* Человеческая деятельность: Трактат по экономической теории. М., 2000.
4. *Нестеренко А. Н.* Экономика // Нестеренко А. Н. Экономика и институциональная экономика. М., 2002. С. 209-273.
5. *Нуреев Р. М.* Курс микроэкономики. М., 1998.
6. *Хабермас Ю.* Демократия. Разум. Нравственность. М., 1995.
7. *Шопенгауэр А.* Об основе морали // Шопенгауэр А. Афоризмы и максимы: Сочинения. М.; Харьков, 1998.
8. *Habermas J.* Die Einbeziehung des Anderen: Studien zur politischen Theorie. Frankfurt am Main, 1999.
9. *Habermas J.* Faktizität und Geltung: Beiträge zur diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats. Frankfurt am Main, 1998.

10. *Koßler M.* Empirische Ethik und christliche Moral: zur Differenz einer areligiösen und einer religiösen Grundlegung der Ethik am Beispiel der Gegenüberstellung Schopenhauers mit Augustinus, der Scholastik und Luther. Würzburg, 1999.
11. *Schopenhauer A.* Die Welt als Wille und Vorstellung. Bd. 2. Stuttgart, 1996.
12. *Schopenhauer A.* Die Welt als Wille und Vorstellung. Bd. 1. Stuttgart, 2004.
13. *Schopenhauer A.* Über die Grundlage der Moral // *Schopenhauer A.* Kleinere Schriften. Bd. III. Frankfurt-am-Main, 1986. S. 632-814.

научное издание

**Теоретическая и прикладная этика:
традиции и перспективы**

Сборник статей

Под ред. *В. Ю. Перова, Д. А. Гусева*

Вёрстка *И. Н. Зайцев*

Подписано в печать 14.11.2011.
Формат 60×84 1/16. Печать офсетная
Усл.-печ. 14,12 л. 12,03. Тираж 100 экз. Заказ № 52.

Отпечатано на философском факультете СПбГУ.
С.-Петербург, Менделеевская лин. 5.