

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

Философский факультет

Кафедра этики

Теоретическая и прикладная этика: традиции и перспективы — 2012

*Сборник научных статей по материалам
общероссийской молодежной конференции*

Санкт-Петербург, 16-17 ноября 2012 г.

Издательство РХГА
Санкт-Петербург
2012

ББК 87.7
УДК 17
Т33

Т33 Теоретическая и прикладная этика: традиции и перспективы.
Сборник статей / Под ред. В. Ю. Перова, Д. А. Гусева. — СПб.:
Издательство Русской христианской гуманитарной академии,
2012. — 255 с.

ISBN 978-5-88812-555-7

В сборник вошли статьи участников общероссийской молодеж-
ной конференции «Теоретическая и прикладная этика: традиции и
перспективы — 2012».

ББК 87.7
УДК 17

*Конференция проводится при финансовой поддержке
РГНФ (Проект № 12-03-14120)*

ISBN 978-5-88812-555-7

© Авторы статей, 2012

© С.-Петербургский государственный
университет, 2012

© Издательство РХГА, 2012

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;

Бондаренко Л. И. — 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;

Шукин Д. А. — к.ф.н., член Оргкомитета конференции, ассистент кафедры этики Философского факультета СПбГУ;

Гусев Д. А. — член Оргкомитета конференции, ассистент кафедры этики Философского факультета СПбГУ;

Дьячек Э. М. — Ответственный секретарь конференции, аспирант кафедры этики СПбГУ, лаборант-исследователь Философского факультета СПбГУ

Координаторы конференции:

Климушин С. Е. — студент кафедры этики Философского факультета СПбГУ

Чуйко Л. Г. — студент кафедры этики Философского факультета СПбГУ

Приветственное слово

Конференция «Теоретическая и прикладная этика: традиции и перспективы» проводится уже в четвертый 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.

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 16-17 ноября 2012 г. на Философском факультете Санкт-Петербургского государственного университета. Работа конференции проходит по трем направлениям:

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

Основная тема конференции в этом году: «"Проект просвещения" и современная этика». Четвертая по счету конференция при-

урочена к двум знаменательным событиям: 300-летию со дня рождения Жан-Жака Руссо (1712 г.) и 250-летию первой публикации его трактата «Об общественном договоре» (1762 г.).

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»
к. ф. н., доцент
Заведующий кафедрой этики Философского факультета
Санкт-Петербургского государственного университета
В. Ю. Перов

І. Пленарные выступления

Идея общей воли Ж.-Ж. Руссо в свете метафизики нравов И. Канта

Калинников Л. А.

Как известно, Кант сам пишет о том, что он многим обязан Жан-Жаку Руссо, что под его воздействием он лично пережил своего рода перерождение. Напрашивается вывод, что переход Канта на критические позиции свершается не без влияния Руссо, поскольку *решающую роль в становлении критицизма играет идея примата практического разума* по отношению к разуму теоретическому, а вовсе не «коперниканский переворот», являющийся лишь следствием нового взгляда на практически действенное существование людей. Однако это особый вопрос.

Особенно существенное воздействие, оказанное Ж.-Ж. Руссо на Канта, касается *философии политики*, где одной из центральных проблем для первого, а следовательно, и для второго, оказывается проблема *демократии* как политического устройства и форм правления.

В этом отношении отправной точкой является здравое суждение Ж.-Ж. Руссо: «Если брать этот термин в точном его значении, то никогда не существовала подлинная демократия, и никогда таковой не будет» [2, с. 200].

Руссо приводит массу причин для этого, как существенных, так и несущественных, и пишет далее: «Прибавим, что нет Правления, столь подверженного гражданским войнам и внутренним волнени-

ям, как демократическое, или народное, потому что нет никакого другого Правления, которое столь сильно и постоянно стремилось бы к изменению формы или требовало больше бдительности и мужества, чтобы сохранять свою собственную» [2, с. 201]. *Подлинная демократия* — это теоретический идеал, по поводу которого Руссо утверждает: «Если бы существовал народ, состоящий из богов, то он бы управлял собою демократически» [2, с. 201].

Проблема порочности реальной демократии, ее вырождения в различные формы тоталитаризма интересовала и Канта. В трактате «К вечному миру», соотнося такие характеристики *государства*, как «форма *господства*» (*forma imperii*) и «форма правления» (*forma regiminis*), Кант пишет, что «из трех форм государства *демократия* в собственном смысле слова неизбежно есть *деспотизм*, так как она устанавливает такую исполнительную власть, при которой все решают об одном и, во всяком случае, против одного (который, следовательно, не согласен), стало быть, решают все, которые тем не менее не все, — это противоречие общей воли с самой собой и со свободой» [1, с. 261-270].

Как это суждение Канта воспринимать? Не утверждает ли он в «*Метафизике нравов*», что *демократическая республика* лучше всех других форм справляется с проблемами войны и мира и что только народ есть полновластный суверен и *монарх*?¹ Если с этими суждениями Канта, выраженными далеко не только в «*Метафизике нравов*», согласиться, то вышеприведенную характеристику демократии (из работы «К вечному миру») нельзя иначе понять, как *ироническую*.

Ирония вообще сквозит во всем трактате: он его начинает с иронии — вывески над дверями трактата и вопрошания, к кому она обращена. А чтобы и здесь читатель не ошибся, Кант дает ключ к ироническому свойству текста, заявляя, что «два других государственных устройства (то есть *автократия* и *аристократия*. — Л. К.) всегда ошибочны...» [2, с. 270]. Кант, конечно же, рассчитывает на то, что читатель сам задаст вопрос: «Неужели лучше обратная первой ситуация, когда *один решает обо всех и, во всяком случае, против всех*? И как тут обстоит дело с *общей волей*?

Приводя свое определение демократии как деспотизма, Кант, по всей вероятности, имеет в виду древнюю афинскую демократию,

¹ См.: § 51 и 52 «Учения о праве» в «*Метафизике нравов*» Канта.

в которой действовал обычай остракизма, изгнания из города того из аристократов, как правило, кто, по мнению граждан Афин, угрожал демократическим порядкам установлением тирании. По крайней мере, именно здесь ситуация точно соответствует описываемой Кантом: *все решают против одного* в буквальном смысле. Ему не было необходимости разъяснять свое суждение о демократии, так как в его время образованная публика знала античную культуру и историю много лучше, чем современная.

Вслед за Ж.-Ж. Руссо Кант понимает, что именно в условиях демократии важна проблема достижения общей воли и ее отличия от воли всех. Эта проблема различия *воли всех (la volonté de tous)* и *общей воли (la volonté generale)*, а самое главное — превращение воли всех — а ее политику никогда не удастся уловить, она, как пишет Руссо, блюдет «интересы частные и представляет собою лишь сумму изъявлений воли частных лиц» [2, с. 170] — в общую волю составляет суть демократической политики. Это сложная философско-антропологическая проблема.

Рассуждения Ж.-Ж. Руссо на этот счет Канта никак не могли удовлетворить. Во-первых, он не мог согласиться, что общая воля появилась у людей потому, «что люди достигли того предела, когда силы, препятствующие им оставаться в естественном состоянии, превосходят в своем противодействии силы, которые каждый индивидуум может пустить в ход, чтобы удержаться в этом состоянии» [2, с. 160]. Нет и еще раз нет: лишь вместе с общей волей появились сами люди. Они следствие ее, не появившись на свете общая воля — не появилось бы на нем и человечество. Во-вторых, Ж.-Ж. Руссо не дает ответа на вопрос, что же собою может представлять общая воля, когда ее сменяют лишь частные интересы. Есть в его трактате даже специальная глава «О том, что общая воля неразрушима», хотя любое государство разрушается. Он по этому поводу пишет: «Наконец, когда Государство, близкое к своей гибели, продолжает существовать лишь благодаря одной обманчивой и пустой форме, когда порвалась связь общественная во всех сердцах, когда самая низменная корысть нагло прикрывается священным именем общественного блага, — тогда общая воля немеет; все, руководясь тайными своими побуждениями, подают голос уже не как граждане, будто бы Государства никогда и не существовало; и под именем законов обманом проводят неправые декреты, имеющие целью лишь частные интересы» [2, с. 229]. Общая воля все же и тут присутствует, однако Жан-

Жаку потребовалась вся его диалектическая смекалка и остроумие, чтобы сохранить ее в таких условиях. Она оказывается в них как бы *общей волей наоборот*, отрицательной общей волей, так как в этом случае «...согласие всех интересов возникает вследствие противоположности их интересу каждого» [2, с. 170]. Все волят против всех — в этом предельном случае общая воля и воля всех совпадают.

Кант, развивая теорию общей воли, подобную руссоистскую идеализацию превращенной формы общей воли отрицает и вместо отрицательного варианта предлагает *положительный*. Он связан со сложной структурой нравов как системы, с выделением и противопоставлением в этой системе морали и права, которые у Руссо сливаются в неразличимую целостность. Идея Канта, по существу, не оценена по достоинству до сих пор.

Неустранимой из жизни общества абсолютной и вневременной формой общей воли — какие бы социальные катаклизмы его ни сотрясали — является фундаментальное моральное отношение между людьми, представленное категорическим императивом морали, универсальным ее законом. *Категорический императив — вот минимум общей воли*, который действительно неразрушим, пока человек остается человеком. В нем выражена ценность, причем высшая ценность других людей для каждого из нас. Любые другие блага могут противоречить друг другу, и только мораль способна их объединить: без других людей нельзя жить по-человечески, вообще нельзя жить.

Но, конечно же, общая воля не сводится к этому своему минимуму. Мораль служит опорой для права, она играет роль цели в системе нравов, где право оказывается средством, включаясь в него через отношение *справедливости*. Справедливое начало права расширяет содержание общей воли. Мораль действует на право таким образом, что оно в ходе их исторического взаимодействия все более становится *моралеподобным*, приобретает качества морали в возрастающей мере. А это значит, что *вместе с этим процессом развивается и общая воля*.

Общая воля возникает как этот моральный минимум воли всех, но ход истории в философских рассуждениях Канта направлен в ту идеальную точку, где общая воля сливается с волей всех. Этот процесс совершенствования общей воли есть в то же время и процесс совершенствования демократии.

Литература

1. Кант И. К вечному миру // Кант И. Соч. в 6-ти т. Т. 6. М.: Мысль, 1996.
2. Руссо Ж.-Ж. Об общественном договоре // Руссо Ж.-Ж. Тракаты. М.: Наука, 1969.

Границы свободы воли человека и «казус Брейвика»

Троцак А. И.

1. *К вопросу об отношении субъекта и объекта и возникновения феномена свободы.*

Возникновение метафизики как науки связано с обнаружением ключевой дихотомии, представленной в качестве субъекта и объекта. В зависимости от свойств этого взаимодействия *субъект* оказывается либо активным, то есть самопроизвольно начинающим причинный ряд, либо пассивным, где все существование заранее предопределено высшей причиной (объектом). Метафизический вопрос об *объекте* может быть поставлен следующим образом: существует ли вообще первопричина в мире? Но этот вопрос – только один из звеньев в цепи философских вопросов, который приводит к следующему: какой характер этой первопричины или первого основания? Для ответа на вопрос о характере первопричины необходимо условно выделить два взгляда на мир. Согласно *первому (отношение субъект – мир)*, мир понимается с точки зрения свободы или же несвободы от внешней причины, то есть тогда, когда субъект может проявлять активность, совершать целенаправленный поступок. Согласно *второму (отношение объект — мир)*, мир понимается с позиции дилеммы: детерминирован ли объект сам собой или цепью случайных причин, порождаемых другими объектами, которые, в конце концов, приводят к единственной внешней причине?

Мною уже была предпринята попытка реконструкции[4] свободы, используя возможности «Критики практического разума» И. Канта, ведь Кант так и не вывел постулаты свободы в этой работе [5]. Интерпретация свободы как *меры беспрепятственной поста-*

новки цели при реализации морального действия открывает только одну сторону в этом вопросе, вторая сторона заключается в следующем: какой мотив закладывает в свой поступок человек? От этого возникает альтернатива, в которой проявляется феномен свободы.

1. Свобода существует в том случае, если есть определяющий закон, согласно которому человек поступает.

2. Свободы не существует. Тогда человек поступает без внутреннего закона, например спонтанно, инстинктивно и т. д.

Однако во втором случае невозможно понять, свободен ли поступок или нет, если отсутствует закон, согласно которому поступает человек. В любом случае мы вынуждены обратиться к характеру этого закона. Оттого, какое содержание вкладывает в свой поступок субъект, зависит оценка его поступка в терминах «моральный» или «аморальный»¹.

2. *«Казус Брейвика» как демонстрация утилитаристского содержания свободы.*

Известно, что 22 июля 2011 года в 15:25 в Правительственном квартале Осло прогремел взрыв. В результате взрыва семь человек погибли на месте, еще один скончался в больнице от полученных травм, 92 человека получили ранения, из них 15 тяжелые ранения.

Спустя полтора часа после взрыва в центре Осло на легковом автомобиле Брейвик достиг паромной переправы у острова Утёя. В это время на острове проходил традиционный молодежный летний лагерь правящей Рабочей партии, в котором принимало участие 655 человек в возрасте 14-25 лет. Брейвик открыл прицельный огонь на острове по людям, уничтожив 69 человек.

Поступок Брейвика с позиции нравственной модели поведения не может найти никакого оправдания в сознании разумного человека. Однако, даже на суде, Брейвик демонстративно вел себя как субъект, который не раскаивается в содеянном. Прикрываясь политическими лозунгами, он нашел сам для себя оправдание, следуя, по сути, вольтеровскому принципу «малое зло ради великого блага».

В этой связи важно заставить себя не потеряться среди массового сознания и мнений, а наоборот, попытаться определить суть

¹ О связи свободы воли, нравственного закона и закона достаточного основания подробнее смотри [4].

этого действия и его истоки. Ведь, как говорилось в предшествующем параграфе, *определяющим моментом в понимании свободы выступает как раз ее содержание или характер в виде поступка*. Тем самым под «казусом Брейвика» следует понимать ситуацию, при которой *содержание свободного поступка заменяется псевдоидеей, то есть актом, выраженным в социальном действии, целью которого служит как можно большее уничтожение других субъектов*. Поступок Брейвика имеет под собой историческое и научное объяснение. Этот шаг не возник ниоткуда, перед нами — явный пример воплощения утилитаризма в жизнь, несмотря даже на то, что Брейвик об этом может и не знать.

Утилитаризм, развитый И. Бентамом в XVIII веке в его работах по вопросам этики, затем был воспринят и экономистами. Принцип пользы в достижении всеобщего счастья синтезировался в экономике с теорией предельной полезности, в рамках которой используются философско-этические категории блага и удовольствия. Бентам был одним из многих, кто поставил вопрос о счастье в своей работе «Деонтология»:

«Что есть счастье? Это получение удовольствия, избегая страдания. Оно существует в виде пропорции: предотвращая страдания, увеличивается удовольствие. А что же такое добродетель? Это то, что способствует счастью, — то, что увеличивает удовольствия и уменьшает страдания. И соответственно, наоборот, то, что уменьшает счастье или содействует несчастью. Первый закон природы заключается в желании нам собственного счастья; и единства голоса мудрости и действительности благоволения» [6, p. 17].

Бентам в своей работе пытался прикрыться категориями всеобщего блага и гуманизма, во избежание неверного понимания счастья. Однако, каким образом может эмпирическая категория (счастье) стать всеобщим законом, если каждый субъект понимает степень своей «счастливости» по-разному? Обосновывая деонтологию, Бентам утверждает, что в основе всего лежит *принцип полезности* [6, p. 23–24].

Благо есть то, что приносит пользу человеку, может быть либо исчерпаемым, либо неисчерпаемым. Потребление какого-то блага ради получения собственного счастья в отрыве от системы права должно подчиняться голосу разума. Однако принцип счастья, как эмпирический компонент, невозможно определить, так как неясно,

какого счастья хочет другой человек. Иными словами, что мы можем сделать, чтобы другой человек стал счастливым, также, как и я сам? Это опасная ситуация, при которой сразу же начинают применяться всяческие дополнительные условия, как у Бентама: голос мудрости, законы, способность слышать другого субъекта.

Этический принцип утилитаризма не несет в себе точного понятия добра и, следовательно, находится не в рамках разума. Будучи связанным с благом, принцип утилитаризма может быть соотнесен с христианской заповедью или золотым правилом нравственности «возлюби ближнего, как самого себя» (иными словами: пожелай другому такого же счастья, как и себе), что противоречит общечеловеческой эмпирической разнородности, ведь то, что благо для одного, для другого может оказаться злом. Поэтому, например, утверждая свой эгоизм или корысть, мы можем нанести другому человеку вред. Исполнитель получит удовольствие, а адресат — страдание. Получается, что определить, какая идея морали кроется за утилитаризмом, проблематично, так как полезность того или иного блага изменчива и подвержена влиянию внешних обстоятельств. В результате чего человек должен вести себя тоже изменчиво, приспосабливаясь к внешним условиям, а не пытаясь их подстраивать под себя.

И. Бентам тем не менее оказал влияние на развитие экономики. Среди его ближайших последователей выделяют Дж. Милля и его сына Дж. С. Милля. Позже идеи утилитаризма сыграли особую роль в распространении концептов маржиналистской¹ революции: на них ссылались Г. Госсен, У. С. Джевонс, Ф. Эджуорт, А. Пигу и в немалой степени А. Маршалл.

Маржинализм заложил в основу создания модели поведения человека в условиях рынка следующие простые и всем понятные принципы:

1. Всякая человеческая потребность уменьшается по мере ее удовлетворения;

2. Оценка каждого блага, способного удовлетворять потребности человека, понижается по мере того, как оно становится все более доступным;

¹ «Маржинализм» («предельность»). Ключевая идея маржиналистского подхода состояла в следующем: стоимость (или, на современном экономическом языке — ценность) товара определяется не затратами труда на его производство, а полезным эффектом, который он способен принести потребителю.

3. Все экономические субъекты распределяют единицы своего дохода между различными расходами таким образом, чтобы из каждой единицы извлечь удовлетворение равной интенсивности.

Рассматриваемый нами «казус Брейвика» можно интерпретировать в пространстве утилитаризма. Дело в том, что Брейвик в рамках своей идеи пытался добиться полезного общественного эффекта при уничтожении других людей. Его поступок основан на личной максиме счастья. Субъективная максима счастья, которая заключается в убийстве как можно большего количества людей, не направлена на процветание человеческого рода, а, наоборот, на его разъединение и разложение. Поочередно устраивая бойню, Брейвик действовал в рамках теории предельной полезности: так как потребность при удовлетворении блага уменьшается, он пытался создать себе такие условия, при которых ему стало бы возможным по максимуму продлить благоприятные условия для реализации своего мотива убийства.

Интерпретации поступка Брейвика в рамках утилитаризма показывает только то, что эта концепция может привести (и приводит) к самому страшному: к уничтожению жизни ради максимы субъективного счастья.

Максима удовлетворения личного счастья и навязывание ее другим субъектам неминуемо ведет к конфликту интересов, так как отсутствует общезначимая норма взаимодействия, которая бы на уровне разумности каждого субъекта могла способствовать пониманию, а не стремлению получения как можно больше удовольствий.

3. Ответ таким, как Брейвик: уничтожение других — моральный суицид исполнителя.

Вопрос границ свободного поступка возникает тогда, когда человек теряет критерий свободы. Этим критерием может и должен выступать только Другой субъект. Понятие «Другого» было осмыслено в работах М. Бубера, Ж.-П. Сартра, Г. Марселя и стало «визитной карточкой» экзистенциалистов в целом. Отношение «Я — Другой» раскрывается не только в плане морального взаимодействия, но и в плане сосуществования культур, — именно против мультикультурализма выступал Брейвик, забыв про моральные основания этого отношения [1].

Если субъект уничтожает Другого, то он косвенно уничтожает и себя: свою моральную сущность, так как практически совершает самоубийство. Если представить себе замкнутое количество индивидов, которые существуют во враждебной окружающей среде, и в этой среде один из индивидов решает по каким-то причинам уничтожить другого, то тем самым этот субъект сокращает себе шансы на выживание. Природный мир враждебен к нам, и человек, оказавшись лишенным общества, один на один с собой, теряет отличительные признаки, которые его и делают человеком. Конечно, такая ситуация возможна в замкнутой среде, например, в рамках первобытнообщинного строя, когда климатические условия оказываются решающим фактором для человеческого существования.

Идея морального самоубийства при покушении на жизнь другого человека содержится и в этике Канта. Именно Кант в «Метафизике нравов» развил идею о долге перед другим субъектом (человеком):

«...Человек может иметь долг только перед одним существом — перед человеком, и если ему тем не менее представляется, что у него есть долг перед другим существом, то это происходит только из-за амфиболии рефлексивных понятий, а его мнимый долг перед другими существами есть лишь долг перед самим собой» [3, с. 486–487].

Долг человека перед собой и перед другим не может сопровождаться ненавистью даже в любой степени [3, с. 444]. Поэтому, *презбрегая долгом перед самим собой и другим человеком, индивид разрушает свое моральное состояние*, а в случае ненависти к Другому, которая заканчивается гибелью, он, таким образом, разрушая моральные отношения «Я — Другой», выставляет свой собственный животный эгоизм на первый план.

Проблема суицида оказывается общефилософской проблемой, которая непосредственно касается вопроса свободы воли человека, а именно: насколько свободно действие человека, осуществляющего выбор между продолжением жизни и осознанной смертью? Вопрос о свободе затрагивает основания философских моделей в целом, которые имеют отношение к проблемам первоначала, первопричины, спонтанности, мотивации, категориям необходимости, случайности и т. д. Здесь нет сущностной разницы — моральный ли суицид или физический, содержание одно: уничтожение нравственного сознания и, следовательно, стирание границ свободы. Естественно, *при*

совершении реального суицида, человека уже нет, а при совершении морального суицида, человек хоть физически и наличествует, однако сущностные человеческие черты отсутствуют, а именно: утрачено нравственное сознание.

Типы самоубийств (как морального, так и физического) позволят нам рассматривать этот феномен более скрупулезно. Ведь разница между моральным и физическим самоубийством заключается в мотиве и направленности поступка, а также во временной последовательности: моральный суицид наступает после убийства других людей, а физический суицид сразу же, не давая возможности активизироваться моральному суициду, так как основания (жизни) уже больше нет.

Представим эту мысль в виде матрицы.

Таблица 1. «Вектор направленности мотива и поступка при суициде»

Видовые отличия	<i>Мотив</i>	<i>Поступок</i>	<i>Результат</i>
<i>Моральный суицид</i>	Направлен вовнутрь (на подавление мук совести)	Направлен вовне (на уничтожение других субъектов)	Исполнитель физически еще существует
<i>Физический суицид</i>	Направлен вовнутрь (на уничтожение возможности морального самосовершенствования)	Направлен вовнутрь (на уничтожение себя)	Исполнитель физически уже не существует

В обоих случаях нарушается долг перед собой и Другими, — если так, то ни о каком моральном законе речи быть не может. Однако для того, чтобы содержательно понять характер поступка Брейвика, следует типологизировать суицид. Фактором, по которому дается классификация, является мотив самоубийцы¹. В зависимости от мотива выделяются следующие типы лишения себя жизни:

1. «Бытовое самоубийство»;
2. «Философское самоубийство»;

¹ Подобная триадичная классификация также встречается у Э. Дюркгейма. См.: Дюркгейм Э. Самоубийство. М.: Мысль, 1994.

3. «Политическое самоубийство», или самоубийство по политическим мотивам.

Вся эта типология, сконструированная мною, может быть применена как к моральному суициду, так и к физическому.

Таблица 2. «Типология самоубийств»

Видовые отличия	Бытовое	Философское	Политическое
<i>Характер причины поступка</i>	Внешние причины (например, нищета, денежные долги, неразделенная любовь и т. д.)	Внутренние причины: дисгармония личности и окружающего мира	Внешние причины: ущемление прав и достоинства личности или группы
<i>Содержание поступка</i>	Ситуация на эмоциональном уровне кажется неразрешимой собственными средствами	Неприятие мира как идея, осознанная на абстрактном уровне мышления.	Неприятие определенного социального механизма или норм
<i>Цель поступка</i>	Избавление себя от проблем	Реализация идеи «для себя» ¹	Реализация идеи во благо общества

Здесь следует прояснить, что самопожертвование (реализация идеи во благо общества) в плане собственного уничтожения ради жизни человеческого рода — это не моральное политическое убийство, которое совершил Брейвик. У Брейвика, по сути, не было причин уничтожать других людей, так как его экзистенциальные потребности не были нарушены, поэтому и никакого оправдания этому поступку нет. Ссылка на социальные характеристики убийства семидесяти семи человек — отговорки (либерализм, мультикультурализм,

¹ Часто в истории философии обсуждается пример самоубийства Катона Аттика, которое ложно причисляется к политическому. По свидетельству Плутарха, Катон, узнав о наступлении Цезаря, вспорол себе живот, когда же в помещение вбежали его друзья, а врач попытался зашить рану, самоубийца оттолкнул его и погиб в мучениях. И. Кант в «Лекциях по этике» осуждает такой поступок Катона, хотя и называет его действие героическим: «Если бы Катон, несмотря на все пытки, которым бы подверг его Цезарь, все же стойкой душой держался бы своего решения, то это было бы благородно» [2, с. 147]. Жертва Катона не входит в разряд самоубийств, направленных на защиту рода. Катон знал, что остался со своей слабой армией и не сможет достойно сопротивляться Цезарю. Но, оставив на произвол судьбы свою армию и сына, он показал малодушие, косвенно выказав уважение Цезарю.

космополитизм, распространение мусульманства как феномена), которые являются сугубо теоретическими и, следовательно, должны теоретически решаться, а не превращаться в реализованные мотивы.

Поступок Брейвика — это поступок, во-первых, труса, который умело использовал блага цивилизации для своих корыстных целей, а во-вторых, поступок индивида, лишённого совести, стремящегося просчитать возможное наказание, и сделать его минимальным по возможному ущербу для своей собственной жизни. Брейвик хотел жить, поэтому он сразу же сложил оружие перед полицейскими, — этим он лишь подчеркивает то, что его жизнь важнее, чем жизни других. В этом плане утилитарное понимание природы морали, когда один субъект желает счастья себе вопреки страданиям других, противоречиво и несовершенно.

Следует понимать, что моральное уничтожение никоим образом не тождественно уничтожению физическому, как того требовал бы судья, руководствуясь *законом талиона*¹. Но уничтожение моральной сущности в себе — это потворство своей собственной животности и погружение в относительность норм. *Если моральная свобода подорвана, то должен существовать правовой принцип, который заключался бы в осуществлении справедливости, когда эта свобода нарушается.* Норвежская законодательная система достаточно либеральна по отношению к таким субъектам, как Брейвик. Двадцать один год тюрьмы, в которой он будет находиться, как в пансионате, — это мера вряд ли заставит его изменить свои убеждения и не удовлетворит ожидания отцов и матерей, которые потеряли своих детей.

«Казус Брейвика» — яркий пример конфронтации морали и политики: либерализм либо должен быть законодательно ужесточен, либо моральное сообщество в духе царства целей Канта уже должно быть построено. Но, ни того, ни другого *уже и еще* нет, и, как результат, в развитых европейских странах людское самосознание уже насыщено благами цивилизации, в которой такие индивиды, как Брейвик, спокойно могут вводить в заблуждение всю систему, основанную на доверии. Субъект, не желающий действовать по установленным правилам, прибегает к импульсивным поступкам,

¹ Закон талиона (lex talions) — принцип назначения наказания за преступление, согласно которому мера наказания должна воспроизводить вред, причиненный преступлением («око за око, зуб за зуб»).

которые как бы возвращают человечество вспять и нарушают гармонию норм.

Проблема либерального общества заключена в невозможности подобрать инструмент, который бы либо перевоспитывал людей, либо же имел возможность сурового наказания. Поэтому, если моральная свобода не осуществляется и нет никакого морального закона, то возникает критическая ситуация для общества: люди теряют границы своей дозволенности. Кант в этом плане недвусмысленно заявляет:

«Если же он убил, то он должен умереть. Здесь нет никакого суррогата для удовлетворения справедливости. Жизнь, как бы тягостна она ни была, *неоднородна* со смертью; стало быть, нет и иного равенства между преступлением и возмездием, как равенство, достигаемое смертной казнью преступника, приводимой в исполнение по приговору суда, но свободной от всяких жестокостей, которые человечество в лице пострадавшего могло бы превратить в устрашение» [3, с. 368].

Вместо заключения

В данной статье мне было важно понять, насколько может быть опасно наполнение содержания понятия свободы любым симуляком¹, когда пытаются мыслить в отрыве от свойств общезначимости и разумности, в отрыве от понимания ценности другого субъекта. Лишь для подчеркивания этого момента мне понадобилось разъяснить основание поступка Брейвика, которое, по-видимому, он сам так и не понимает до сих пор. Без подобных примеров-казусов многие философские конструкции кажутся слишком теоретизированными и далекими от жизни. Но, вписанные в конкретный казус, они мгновенно обретают жизнь, и любой человек способен увидеть, что несет в себе та или иная философская модель в действии.

¹ Несмотря на то что постмодернизм мало что конструктивного внес в философию и искусство, понятие «симулякр» в данном контексте как нельзя кстати вписывается в рассматриваемую тематику. В современный философский лексикон слово «симулякр» пришло из работ Жоржа Батая. Также этот термин активно использовали такие философы, как Ж. Делёз и Ж. Бодрийяр. Симулякр означает «копия», которая не имеет оригинала в реальности. Иными словами, знак, не имеющий означаемого объекта в реальности.

Утилитаристская модель, которую имплицитно применил Брейвик, находила себе место в рамках экономического взаимодействия рыночных агентов, в пространстве же морали она выразилась в своем абсолютном проявлении, а именно: в форме убийства других людей (а следовательно, и в качестве морального самоубийства). Это убийство еще и реализуется под предлогом всеобщего блага. И пока в нашем обществе будут подобные индивиды, которые насильственно навязывают свое мнение другим, причем самым крайним способом, человечество не достигнет моральной общности. Ведь ужесточая отношение между субъектами, ужесточается правовая система, и все в бóльшей мере становится невозможным стабилизировать взаимодействие между людьми только средствами моральных поступков и уговорами по поводу нравственной ответственности. Мне видится на сегодня единственный выход из сложившейся ситуации — это реанимировать институт воспитания, который бы включался в жизнь людей, начиная с взросления человека, и основывался на страхе за аморальный поступок. Страх потерять свою жизнь и жизнь другого человека в случае ошибочного (необдуманного) поступка окажется гарантом нравственного совершенствования.

Литература

1. Волкова Т. П. Философская концепция Другого в контексте формирования мультикультурного общества // Вестник МГТУ. Т. 11. № 1. 2008. С. 84–88.
2. Кант И. Лекции по этике. М.: Республика, 2000.
3. Кант И. Метафизика нравов // Кант И. Соч.: в 8 т. М.: ЧОРО, 1994. Т. 6. С. 224–543.
4. Троцак А. И. Закон достаточного основания как ключевое средство в построении философской системы (на примерах систем И. Канта и А. Шопенгауэра) // Модели рассуждений 5: Аргументация, коммуникация, общество: сб. науч. ст. Калининград: Изд-во БФУ им. И. Канта, 2012. С. 129–144.
5. Троцак А. И. Свобода морального действия у И. Канта и А. Шопенгауэра // Вестник РГУ им. И. Канта. Калининград, 2008. Вып. 12. С. 27–34.
6. Bentham J. Deontology; or The Science of Morality. In 2 Vol. Vol. 1. London, Edinburgh, 1834.

II. История этики

Этика Мишеля Монтеня и Пьера Шаррона как явление культуры эпохи Позднего Возрождения

Афанасьева К. А.

Понимание достоинства человека, его исключительной роли в земной жизни — одна из главных составляющих гуманистического мировоззрения эпохи Возрождения. В отношении к этой теме выявляются все особенности этико-философских взглядов гуманистов. Особое внимание данной проблеме уделяли и такие французские мыслители, как Мишель Монтень и Пьер Шаррон. Их творчество приходится на конец XVI века — самое начало XVII века. В исторической науке этот хронологический отрезок относится к раннему Новому времени, а также к концу эпохи Возрождения — периоду, когда творили так называемые «последние гуманисты», переосмыслившие многие идеи «классического» гуманизма (например, «антропоцентризм»). «Последним гуманистом» в отечественной науке называют Мишеля де Монтеня (1533–1592). Однако есть основания полагать, что не менее обоснованно было бы признать «последним гуманистом» младшего современника и друга Монтеня — Пьера Шаррона (1541–1603).

Мишель Монтень и Пьер Шаррон — два «последних» гуманиста не только французского Возрождения, но и Возрождения европейского. Это означает, что их гуманизм (и в частности, этика) — особый, отличный от гуманизма предшествовавшего.

Во второй половине XVI века гуманистическая культура столкнулась с серьезными вызовами времени — религиозным расколом, нетерпимостью, ненавистью и насилием. Именно в такой атмосфере и в таких условиях пришлось жить Мишелю Монтеню и Пьеру Шаррону. Это потребовало от них переосмысления учения о человеке и этики.

Мишель Монтень и Пьер Шаррон видели главную цель человека в интеллектуальном и нравственном самосовершенствовании, и не ради спасения после смерти, а ради того, чтобы стать настоящим человеком в жизни земной. Мыслители рассуждают о должном поведении человека вне категорий традиционной христианской морали. Нравственность для них не является условием спасения и загробного блаженства, а обладает самостоятельной ценностью. Стало быть, нравственность должна строиться не в надежде на какое-то иное посмертное существование: суть ее в том, чтобы определить правильное, разумное поведение человека здесь, на земле, в отведенное ему время. Главное, по их мнению — признание самодостаточности человеческой жизни, цель которой — не вне ее, а в ней самой.

В этом они были продолжателями традиции предшествовавших гуманистов, которые иначе взглянули на мир и человека, чем интеллектуалы Средневековья. Средневековые мыслители размышляли о человеке и мире в связи с Богом и религией. Смысл жизни человека видели в приготовлении к загробной жизни. Человек должен был вести себя в соответствии с нормами католицизма, чтобы заслужить спасение в загробном мире. Гуманисты, начиная с Петрарки, увидели смысл земной жизни в ней самой, точнее в том, чтобы достичь добродетели, творческих успехов, познания мира и себя.

Особенностью же этических учений Монтеня и Шаррона было то, что оба они не пытались создать этических систем в привычном понимании — как списка предписаний и требований. В «Опытах» Монтеня мы ничего подобного не найдем. Шаррон также не дает правил поведения, но описывает «мудрость» — главную категорию своей этики — несодержательно: как «порядочность, красивую и благородную, составляющую цельного человека в его внешних и внутренних проявлениях, его мыслях, словах, поступках и всех действиях»¹.

¹ Charron P. Petit Traicté de la sagesse // Charron P. De la sagesse, trios livres. Paris: Fayard, 1986. Chap. I. P. 827.

Оба мыслителя считали источником нравственного поведения не «кодексы» — своды общественных норм и правил жизни, а некую нравственную интуицию, которая подсказывает человеку, как поступать в тот или иной момент. Эту интуицию они именуют либо «голосом природы» либо «всеобщим разумом», понимая при этом не тот «суетный» и изменчивый рассудок, которым большинство людей пользуются в повседневной жизни, а особый — «всеобщий», имеющий своим источником природу. Особое внимание Пьер Шаррон уделяет «человеческой мудрости» как мудрости, основанной на разуме и призывающей человека жить в гармонии с природой и в гармонии с самим собой. Мораль же французского общества XVI века, как и любого общества, представляла собой именно «кодексы», зачастую противоречившие друг другу («правила игры» различных религиозных общностей и социальных страт).

Французские мыслители видят источник нравственности в природе, что позволяет определить их этические концепции как натуралистические. «Человеческая мудрость» у Пьера Шаррона как нравственное качество основывается на природе. На природных основаниях считает необходимым строить свое нравственное учение и Мишель Монтень. Ни нормы общественной морали, ни религии не могут, с их точки зрения, быть основой должного поведения. Поступать нравственно — значит поступать не в соответствии с каким-либо нравственным кодексом, данным человеку извне (обществом), а в соответствии с внутренней нравственной интуицией: «во всем следовать природе»¹, следовать «голосу природы»². Строящаяся на природных основаниях нравственность исходит из нерасторжимого единства души и тела, физической и духовной природы человека, имея в виду благо и счастье человека как целого. В этике мыслителей нет места учению о бессмертии души — главному основанию религиозной нравственности. Отсутствие «природных» и «разумных» доводов в пользу бессмертия означает отсутствие таких доводов вообще. Природа учит человека видеть в неизбежной смерти всего живого «одно из звеньев управляющего Вселенной порядка»³. Отрицание бессмертия души не только не

¹ Charron P. Petit Traicté de la sagesse // Charron P. De la sagesse, trios livres. Paris: Fayard, 1986. P. 847.

² Монтень М. Опыты: в 3 кн. Кн. 1–2. / пер. с фр. А. Бобовича и Н. Рыковой. — СПб.: Кристалл, Респекс, 1998.

³ Горфункель А. Х. Философия эпохи Возрождения. М., 1980. С. 207.

разрушает нравственность, но и способствует построению нравственности более высокой.

Несмотря на то что Монтень и Шаррон противопоставляют разум и природу внешним социальным ограничениям, они не проповедовали асоциальный образ жизни.

Однако оба мыслителя были, в то же время, твердо убеждены, что лишь немногие могут жить согласно «разуму» или «природе», большинству же людей необходимы жесткие общественные предписания, единые для всех. Иначе общество бы поверглось в хаос. Примером этому было современное общество, которое утратило единые нормы и правила поведения вследствие религиозного раскола. И Монтень и Шаррон считали, что истинно мудрый человек должен следовать голосу «природы» и «разума», но, в то же время, стремиться к социальной мимикрии — внешне подчиняться (до определенного предела) требованиям общества. Так, известно, что Монтень, хоть и считал католические обряды лишь «обычаями», исправно их соблюдал.

Подобная мимикрия была не только способом безопасно и относительно комфортно существовать в обществе. Монтень и Шаррон считали, что мудрец не должен расшатывать устои, на которых держится общество, не должен выглядеть в глазах окружающих вызывающе, экстравагантно. Мимикрия для него была способом сохранить внутреннюю свободу и не причинить ущерб обществу.

Этические учения Монтеня и Шаррона стали ответом на кризис традиционной морали и системы ценностей общества, которое переходило от Средневековья к раннему Новому времени, попыткой найти новые основания нравственности в природе.

Мишель Монтень и Пьер Шаррон писали о принципах поведения человека в меняющемся мире. Современный нам мир меняется очень быстро и стремительно, за этими изменениями очень трудно угнаться, но все же каждому человеку необходимо адаптироваться к новому и выработать свои принципы поведения. Безусловно, у каждого они будут своими, а помочь в этом, направить в нужное русло поможет их творчество, сохранившее актуальность и в наши дни, своей ориентацией на познание человеком самого себя и обретение им мудрости. Да, эпоха Возрождения отделена от нас многими веками, но опыт этой культуры, безусловно, полезен нашим современникам.

Литература

1. Богуславский В. М. Монтень и философия культуры // История философии и вопросы культуры. М., 1975. С. 190–234.
2. Виппер Ю. Б. Пьер Шаррон и его трактат «О мудрости» // Французский ежегодник. Статьи и материалы по истории Франции. 1963. М., 1964.
3. Горфункель А. Х. Философия эпохи Возрождения: учеб. пособие. М., 1980.
4. Коган-Бернштейн Ф. А. Мишель Монтень и его «Опыты» // Монтень М. Опыты: в 3-х кн. Кн. 3. М., 1998. С. 435–496.
5. Косиков Г. К. Последний гуманист, или подвижная жизнь истины // Монтень М. Опыты: избр. главы. М., 1991.
6. Соколов В. В. Европейская философия XV–XVII веков. М., 1984.
7. Самоговинский Д. В., Афанасьева К. А. К вопросу о перспективах изучения творчества Пьера Шаррона — одного из «последних гуманистов» эпохи Возрождения // Вестник гуманитарного факультета ИГХТУ: науч. журн. / отв. ред. Н. К. Иванова. Вып. 3. Иваново, 2008. С. 318–322.
8. Charron P. De la sagesse, trios livres. Paris: Fayard, 1986.
9. Charron P. Petit Traicté de la sagesse // Charron P. De la sagesse, trios livres. Paris: Fayard, 1986. P. 823–853.

Христианская мета-этика: результаты исследования «отношение мыслителей римско-католической и греко-православной церковей к демократическим ценностям»

Богачев М. И.

«Есть одна переменная, используемая крайне редко, — переменная, обращение к которой могло бы, как представляется, оказаться весьма полезным. Ценности»¹. Они крайне важны. Ценности

¹ Каспэ С. И. Политическая теология и nation-building: общие положения, российский случай / С. И. Каспэ. М.: РОССПЭН, 2012. С. 140.

есть суть этики. «Ценности; снова ценности. Именно они сообщают легитимность рациональным техникам и организационным решениям, никакая сумма которых сама по себе еще не может считаться полноценным (игра слов возникла случайно) политическим порядком»¹. Любая этическая система зиждется на ценностях. Если мы хотим понять суть системы, ее логику и внутренние связи, то мы должны определить ее ценности, то что для нее важно и фундаментально.

Заключение о том, что у Запада и у России различные ценности или же (в более обтекаемой форме) разноплановая ценностная ориентация, на сегодняшний день выглядит трюизмом. Однако более или менее объективные научные подтверждения данного тезиса появились сравнительно недавно. В числе наиболее выдающихся представителей «этнометрии» назовем такие имена, как: Г. Хофстед, М. Грондона, Ш. Шварц, Ю. В. Латов, Н. В. Латова.

Этика есть не что иное как элемент культуры. В общем виде это нормативное учение о нравственной составляющей человеческой жизни, в редуцированной форме — система правил человеческого общежития. Этика, как и «культура общества, состоит из того, что необходимо знать и во что следует верить человеку, чтобы вести себя приемлемым для других членов общества образом»². В сущности, национальная этическая система есть национальная культура. Совокупность сравнительно однородных национальных культур есть цивилизация. Национальная культура и уж тем более цивилизация своим фундаментом имеют традиционную для региона религию. Религия является конституирующим элементом этической системы, первоисточником цивилизационных и национальных особенностей. На протяжении веков вероучения вкрапливают свои ценностные категории и морально-нравственные представления в национальный культурный пласт, создавая тем самым усредненную в общецивилизационном масштабе этическую систему. Посему, изучив отношение религиозного вероучения к определенным ценностям, мы можем сделать вывод о предопределенности отношения к ним у цивилизации в целом и национальных культур как составляющих цивилизацию в частности.

¹ Там же. С. 144.

² Goodenough W. Cultural anthropology and linguistics // Language in Culture and Society: A Reader in Linguistics and Anthropology. N. Y., 1964. P. 358.

В рамках исследования этических стандартов массовых сознаний в контексте их религиозной детерминации немаловажно изучить отношение католицизма и православия к таким системообразующим современное миропонимание категориям как ценность демократических принципов (демократии) и свободы. Анализ специфического отношения римско-католической и греко-православной церквей к демократическим принципам в целом, а к категории «свобода» в частности, может помочь нам в определении магистрального направления развития этических систем, принадлежащих к двум полярным вариантам развития христианского вероучения.

Рабочая гипотеза исследования:

— отношения выдающихся мыслителей римско-католической и греко-православной церквей применительно к демократическим ценностям на ранних этапах исследуемого периода не различаются;

— расхождения между православием и католицизмом в отношении к демократическим ценностям увеличиваются по мере приближения к XXI в.

В качестве методологии в данной работе используется инструментарий праксеологического (ценностного) метода и компаративистики. Суть специфического праксеологического метода, как правило, используемого при изучении политических учений, заключается в оценке учения, текста на предмет отношения к определенной ценности, предмету человеческой экзистенции (выявление ценностного содержания).

Для изучения были взяты католицизм и православие, так как, во-первых, эмпирические исследования свидетельствуют о наличии кардинально противоположной связи с демократическим режимом у этих вариаций христианства¹. Учение римско-католической церкви характеризуется как способствующее демократии, а греко-православной — как не способствующее. Во-вторых, противостояние католицизма и православия имеет достаточно продолжительную историю, на протяжении которой можно проследить духовные искания религиозных учений. В-третьих, вышеуказанные конфессии имеют институт церкви, что увеличивает их сопоставимость.

¹ Tures J.A. and all. Angels and Demons and Democracy. — [Электронный ресурс]. <http://a-s.clayton.edu/trachtenberg/2009%20Proceedings%20Tures%20Submission%201%20PDF.pdf> (дата обращения: 03.05.11).

В-четвертых, эти вероучения являются одними из самых распространенных ответвлений христианства.

Временные рамки данного исследования были ограничены промежутком со II по XXI вв. Что существенно усложнило процесс изучения, однако вместе с тем вывело труд на качественно иной уровень освещения вышеуказанной проблематики. Так как сравнительный анализ отношения религиозных мыслителей и современных позиций римско-католической и греко-православной церкви к демократическим ценностям позволил выявить процессы, происшедшие с содержанием вероучений на протяжении исторической ретроспективы.

Весомым методологическим аргументом работы являлось решение анализировать только оригинальные тексты католических и православных мыслителей и отказ от использования реферативной и компаративной литературы. Данный методологический ход был направлен на снижение уровня субъективизма исследования, хотя наличие в числе «оригиналов» переводных изданий в некоторой мере нивелировало результаты изначального авторского замысла.

Деление конфессиональной ретроспективы на периоды было произведено в соответствии с периодизацией парадигм в истории теологии и западной церкви, созданной Г. Кюнгом¹. Однако период апокалиптической парадигмы был пропущен ввиду неокончателюной сформированности вероучений к I–II вв.: «хотя Евангелия и послания Апостолов были достаточно широко известны, они еще не были собраны в Новый Завет. И хотя изредка слышались краткие заявления, типа: Иисус — Господь, официального символа веры все же не существовало»². Тем самым было сформировано пять периодов.

Для выделения на каждом этапе основополагающих богословов католицизма и православия был проанализирован ряд учебной и учебно-методической литературы как светского, так и религиозного характера. Целью данного приема была попытка уйти от уклонов и крайностей в выделении наиболее значимых авторов. Критериями для отбора мыслителей являлись: факт наличия у авторов сана и от-

¹ Кюнг Г. Великие христианские мыслители. М.: Алетейя, 2000. С. 442. [Электронный ресурс]. - <http://www.arhibook.ru/41202-velikie-khristianskie-mysliteli.html> Дата обращения: 01.06.12.

² Лейн Т. Христианские мыслители. [Электронный ресурс]. http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/bogoslov/Lane_Thought/_Index.php Дата обращения: 01.06.12.

сутствия статуса еретика, а также указание данного мыслителя как наиболее значимого в работах как светских, так и клерикальных авторов. Что позволяет при некоторых допущениях признавать их труды «гласом церкви».

Особого внимания заслуживает логика отбора мыслителей за период II–VIII вв. Так как, во-первых, в данный временной промежуток церковный раскол на западную и восточную церкви только формировался. Во-вторых, выбранные представители и православия, и католицизма являются Отцами Церкви, деятелями, «которые совместили чистоту учения со святостью жизни, были признаны Церковью в качестве вероучительных авторитетов, в творениях которых Церковь видит изъяснение своей веры»¹. А Отцы Церкви признаются и почитаются как римско-католической, так и греко-православной церквями. Однако, несмотря на то что католицизм и православие к числу Отцов Церкви относят одних и тех же деятелей (за некоторым исключением), степень их почитания в этих ответвлениях христианства различна. Так, «главные отцы Церкви в католицизме — Амвросий Медиоланский, Августин, Иероним, Григорий I Великий, в православии — Афанасий Александрийский, Василий Великий, Григорий Богослов, Иоанн Златоуст»².

Проблема выбора конкретных произведений ранее избранных авторов была решена введением следующих критериев поиска: наличие русского перевода и сравнительная простота доступа к тексту.

К сожалению, привести основную часть труда в данной работе не представляется возможным. Поэтому озвучим лишь главные выводы.

В данном исследовании был проведен сравнительный анализ отношений выдающихся мыслителей римско-католической и греко-православной церковей применительно к демократическим ценностям на протяжении II–XXI вв. Изучение позиций выдающихся мыслителей, при некоторых допущениях, позволяет нам выявить отношение религиозного учения в целом к тому или иному феномену человеческой экзистенции. В ходе работы нами проверялись

¹ Православная энциклопедия «Азбука веры». [Электронный ресурс]. http://azbyka.ru/dictionary/14/otcy_i_uchiteli_tserkvi.shtml Дата обращения: 01.06.12.

² Отцы Церкви. [Электронный ресурс]. http://dic.academic.ru/dic.nsf/hist_dic/12602 Дата обращения: 01.06.12.

две рабочих гипотезы. Первая гласила, что отношения выдающихся мыслителей римско-католической и греко-православной церковью применительно к демократическим ценностям на ранних этапах исследуемого периода не различались. Вторая предполагала, что расхождения между православием и католицизмом в отношении к демократическим ценностям увеличиваются по мере приближения к XXI в. Подводя итоги исследования, необходимо признать, что полностью гипотезы не подтвердились.

Анализ текстов выдающихся мыслителей римско-католической и греко-православной церковью показал, что позиции представителей разных ветвей христианства по отношению к демократическим ценностям, в частности свободе, имели существенные расхождения еще на ранних этапах формирования вероучений.

При этом греко-православная церковь уже в начальный период своего развития проявляла негативные интенции по отношению к демократическому режиму, а римско-католическая церковь, наоборот, испытывала позитивные настроения в отношении свобод и демократического устройства. Предположительно причины данного расхождения связаны как структурными, так и с актор-ориентированными (процедурными) факторами. Однако их рассмотрение невозможно в рамках данной работы.

Вторая гипотеза, предполагавшая, что расхождения между православием и католицизмом в отношении к демократическим ценностям увеличивались по мере приближения к XXI в., оказалась частично верной. Со II по XVII вв. католическое вероучение действительно развивалось в сторону демократичности, в то время как православное — если и не двигалось в обратную сторону идеологического континуума, то, по крайней мере, оставалось на месте. Однако под влиянием ряда факторов, преимущественно внешнеполитического характера, католицизм в период с XVII по сер. XIX вв. претерпел сильные антидемократические изменения. Реакционные и консервативные политические и правовые движения в Западной Европе существенным образом отразились на богословской политике римских пап.

Потерпев фиаско в борьбе за самостоятельное государство, католицизм обратился за помощью к недавним соперникам — светским европейским монархам, что и отразилось в учении римско-католической церкви. Однако папство не получило от монархий не-

обходимой помощи, в результате чего в кратчайшие сроки совершило головокружительный маневр в сторону свободлюбивых и демократически ориентированных масс. Кардинальным образом переиначив свое учение, католицизм в конце XX — начале XXI в. укрепил свои позиции и стал ярким защитником человеческих прав и свобод и апологетом демократических процедур. Православие же не претерпевало таких догматических метаний и сохранило свою исторически сложившуюся сущность, отрицательно настроенную по отношению к свободе, человеческим правам и демократии.

Таким образом, можно констатировать факт наличия догматических различий в католицизме и православии по отношению к демократическим ценностям на протяжении со II по XVII вв. и с сер. XIX по нач. XXI вв. Данный вывод позволяет сделать ряд предположений о последовательно антидемократическом влиянии православного вероучения на культурные, моральные и ментальные особенности населения стран, традиционно его исповедующих, и на ином уровне задаться вопросом изучения проблемы «колеи» («path dependence»).

Литература

1. Каспэ С. И. Политическая теология и nation-building: общие положения, российский случай М.: РОССПЭН, 2012. С. 140.

2. Goodenough W. Cultural anthropology and linguistics // Language in Culture and Society: A Reader in Linguistics and Anthropology. N. Y., 1964. P. 358.

3. Tures J.A. and all. Angels and Demons and Democracy. — [Электронный ресурс]: URL: <http://a-s.clayton.edu/trachtenberg/2009%20Proceedings%20Tures%20Submission%201%20PDF.pdf> дата обращения: 03.05.2011.

4. Кюнг Г. Великие христианские мыслители. М.: Алетейя, 2000. С. 442 [Электронный ресурс]. URL: <http://www.arhibook.ru/41202-velikie-khristianskie-mysliteli.html> дата обращения: 01.06.2012.

5. Лейн Т. Христианские мыслители. [Электронный ресурс]. URL: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/bogoslov/Lane_Thought/_Index.php дата обращения: 01.06.2012.

6. Православная энциклопедия «Азбука веры». [Электронный ресурс] URL: http://azbyka.ru/dictionary/14/otcy_i_uchiteli_tserkvi.shtml дата обращения: 01. 06. 2012.

В. С. Соловьев: взаимосвязь концепций всеединства с этикой

Демидова Е. А.

Владимир Сергеевич Соловьев (1853–1900) — сын известного историка С. М. Соловьева, впервые в России создал крупную и самостоятельную философскую систему, основанную на идеях христианства и немецкого диалектического идеализма. Его основные философские работы: «Кризис западной философии против позитивистов» (1874); «Философские начала цельного знания» (1877); «Чтения о богочеловечестве» (1878); «Критика отвлеченных начал» (1880); «Оправдание добра» (1887); «Три разговора» (1900). Еще при жизни вокруг Соловьева сгруппировались его последователи, а после смерти на основе его учения сложилась самостоятельная и оригинальная школа, наиболее яркими представителями которой были С. Н. Булгаков, С. Н. и Е. Н. Трубецкие, П. А. Флоренский, Л. П. Карсавин, А. Ф. Лосев. Философия всеединства Соловьева была первой в истории русской философии системой, разработанной на профессиональном уровне. Контуры всеобъемлющей философской системы, намеченной в работах «Философские начала цельного знания» (1877) и «Критика отвлеченных начал» (1880), обрели черты законченности в цикле лекций «Чтения о богочеловечестве» (1878).

Что означает для философской концепции системность? Это означает, что имеется фундаментальное понятие или принцип, из которых развертывается все содержание учения. Для Платона, например, таким понятием было понятие идеи. Для Декарта — принцип «Мыслю, следовательно, существую», для Гегеля — Абсолютная Идея, для Соловьева принцип всеединства. На основе этого принципа он стремился в онтологии преодолеть дуализм духа и материи, увидеть взаимопроникновение субстанций, их полное тождество, в гносеологии воссоздать «цельное» знание, в этике утвердить единую для всех абсолютную мораль, в религии обосновать необходимость

слияния всех церквей и образования вселенской церкви, в истории представить единство и целостность человечества.

В своем учении о бытии Соловьев исходит из того, что абсолютное всеединство — это окончательное соединение с Богом. Наш мир есть всеединство в состоянии становления. Он содержит божественный элемент (всеединство) в потенции. Наряду с этим он содержит естественный, материальный элемент. Этот элемент — часть целого. Частное стремится к всеединству и постепенно достигает этой цели, объединяя себя с Богом. Сам процесс восстановления всеединства и является развитием мира.

Мир в своем развитии проходит два этапа: первый — эволюция природы, второй — деятельность человека. Конечным результатом развития мира является утверждение царства Бога.

В. С. Соловьев широко использовал научные понятия, и, в частности, понятие «эволюция», но по-своему. Эволюция мира, по его утверждению, включает пять ступеней бытия:

1. Минеральное царство, в котором бытие выступает в своей начальной форме, как инертное самоутверждение;

2. Растительное царство, знаменующее выход из состояния инерции;

3. Животное царство, в котором живые существа ищут полноты бытия посредством ощущений и свободы движения;

4. Человеческое царство, являющееся ареной природного человечества, стремящегося к улучшению своей жизни при помощи науки, искусства и общественных учреждений;

5. Божье царство или арена духовного человечества, стремящегося осуществить безусловное совершенство в жизни.

Между этими царствами существуют связь и преемственность. Предыдущий тип бытия является материалом для последующего. Низшие типы стремятся к высшим, каждый высший тип включает в себя низший.

В новоевропейской философии роль добродетели как этической категории существенно снижается, она уступает место категориям свободы воли, долга и блага. Ситуация меняется со второй половины XIX в. Один из опытов переосмысления учения о добродетели был предпринят В. С. Соловьевым. Этот опыт тем более интересен, что Соловьев — христианский мыслитель, но он лишает приоритетного этического значения как кардинальные добродетели античности, так и теологические добродетели христианства.

В. С. Соловьев положил в фундамент своей системы нравственной философии, изложенной в обширном труде «Оправдание добра» (1897), три качества или способности человека — стыд, жалость и благоговение. Каждое из них определяет разные стороны нравственного опыта человека. В стыде отражается отношение человека к низшему, к своим естественным влечениям, к материальной природе вообще: человек стыдится ее господства и своего подчинения ей. В чувстве жалости отражается отношение человека к другим людям и вообще к живым существам, ему подобным; жалость заключается в том, что человек соответствующим образом переживает чужое страдание и, болезненно отзываясь на него, сострадая, проявляет в большей или меньшей степени свою солидарность с ними. В благоговении отражается отношение человека к высшему. Высшего человек не может стыдиться, ему не может сострадать, но может преклоняться перед ним, проявляя свое благочестие. В критической литературе, посвященной творчеству В. С. Соловьева, довольно часто высказывается мнение, что именно с его работ понятие всеединства становится достоянием философской мысли. Так, в Философском энциклопедическом словаре отмечается, что «понятие всеединства как высшего онтологического принципа впервые выдвигается Соловьевым» [1, 102]. Между тем, как представляется, в данном случае вернее было бы говорить не о понятии или категории, а о термине. Как отмечает А. Ф. Лосев, «все существует во всем», или принцип всеединства является основным принципом не только философии В. С. Соловьева, но и философской классики вообще [2, 12].

Для собственно же философии В. С. Соловьева характерны, на наш взгляд, три момента: 1) «всеединство», действительно, исходная интуиция, руководящая и всеобъемлющая идея его философии; 2) концепция всеединства у Соловьева, сравнительно с другими мыслителями, изложена значительно более систематично и всесторонне. Что и позволило С. Н. Булгакову назвать его систему «самым полновзвучным аккордом, какой только когда-либо раздавался в истории философии» [3]; 3) системообразующим началом философии Владимира Соловьева является «этика всеединства». Именно «оправдание добра» как рефлексия мироотношения, осуществляемая посредством жизнеощущения и миропонимания, составляет главную задачу и смысл системы Соловьева.

Есть достаточные основания считать, что учение о нравственности находится в центре всей системы Соловьева, что этика представляет средоточие его философии, что мы и попытаемся показать в дальнейшем изложении.

Идея всеединства теснейше связана с синтетическим замыслом философских построений Соловьева. В содержательном отношении этот замысел, как уже было сказано, находит свою реализацию в его этике. Перед русской мыслью, отмечал В. В. Зеньковский, уже давно встала задача систематического синтеза всего того, что было высказано в отдельных построениях предыдущих мыслителей. В системосозидающих течениях философской мысли типична установка онтологизма, реализация основных интуиций бытия. К этим течениям в равной мере относится и философия Владимира Соловьева с его интуицией «положительного всеединства», и Н. О. Лосского с его восприятием мира как «органического целого», и С. Н. Булгакова с его софиологическими построениями. Вслед за Соловьевым концепцию всеединства развивали в России Е. Н. Трубецкой, Л. П. Карсавин, С. Л. Франк, П. А. Флоренский. Но именно «этика всеединства» придает данной концепции черты, специфически свойственные русской философской мысли в целом.

Основоположник философии всеединства в России, В. С. Соловьев опирался в ее разработке как на западную (досократики, неоплатоники, Н. Кузанский, Шеллинг), так и на отечественную мысль (учение о «соборности» и «цельном знании» славянофилов А. С. Хомякова и И. В. Киреевского).

Первоначальные представления о всеединстве восходят к досократикам (см., например, у Гераклита: «И из всего одно, и из одного — все»; Ксенофан: «Все едино, единое же есть Бог»; Анаксагор: «Во, всем есть часть всего» и т. п.). В русле такого онтологического подхода дается и современное определение всеединства: это «одна из центральных категорий ряда философских систем, означающая принцип совершенного единства множества, которому присуща полная взаимопроникнутость и в то же время взаимораздельность всех его элементов» [4].

Иной смысловой акцент в понимании всеединства делает Соловьев. Понятие это мыслится им, в конечном счете, в связи с проблемами практического разума, моральной философии — проблемами человеческой свободы, добра, социальной справедливости, гармонизации общественных отношений и т. п. В статье, посвя-

щенной Н. Г. Чернышевскому, В. С. Соловьев так резюмирует свою важнейшую философскую интуицию: «Итак, у истории (а следовательно, и у всего мирового процесса) есть цель, которую мы, несомненно, знаем, — цель всеобъемлющая и вместе с тем достаточно определенная. Это идеал «всеобщей солидарности», осуществление «истинного всеединства». И далее: «Я называю истинным, или положительным, всеединством такое, в котором единое существует не за счет всех или в ущерб им, а в пользу всех. Ложное отрицательное единство подавляет или поглощает входящие в него элементы и само оказывается, таким образом, пустотою; истинное единство сохраняет и усиливает свои элементы, осуществляясь в них как полнота бытия».

Эта обобщающая формулировка понятия всеединства является и весьма точным пояснением смысла русского слова «соборность». Соборность означает, что человек не отделен от всецелого, не противопоставлен бытию, которое в глубинной своей основе совпадает с наивысшим благом, моральным добром. Зло же предстает как отсутствие способности человека чувствовать свою живую сопричастность бытию, соотносительность с человеком собирательным, или обществом. «Механическая атомарность» индивида, «отчужденность», «эгоизм» и т. п. — это все то, что противостоит положительному всеединству.

Положительное всеединство — не данность, а заданность; не наличный, а идеальный проект мира, и, следовательно, идея всеединства основана на определенной концепции мирового процесса, развития Космоса и Человека. Концепция развития, исторического прогресса разрешает проблему смысла человеческого существования, которая полагается в нравственном самосовершенствовании — не отдельного индивида, а личности, т. е. единичного человека совместно, как говорит Соловьев, с человеком собирательным, или обществом.

В наиболее разработанном и глубоком труде Владимира Соловьева «Оправдание добра» (1897) основные проблемы всеединства рассмотрены в свете проблемы этического, т. е. проблемы добра. Этическое тем самым образует систему нравственного космоса, морального миропорядка, поскольку идея добра пронизывает и природу, и общественно-исторический процесс, и общество, и все его институты, все формы объективного духа (религию, науку, искусство, право, экономическое сознание), все сферы практической деятельности.

Всеобщий характер идеи добра отрицается многими, но, как замечает Соловьев, лишь по недоразумению: «Нет, правда, такой мерзости, которая не признавалась бы где-нибудь и когда-нибудь за добро; но вместе с тем нет, и не было, такого людского племени, которое не придавало бы своему понятию добра (каково бы оно ни было) значение постоянной и всеобщей нормы и идеала».

Отстаивая тезис о внутренней связи концепции всеединства с этикой всеединства, нельзя не упомянуть о проблеме статуса этики (философии практического разума) в отношении к теоретической философии (метафизике и гносеологии), а с другой стороны, в отношении к положительной религии (или теологии).

В своем основном труде по нравственной философии, в отличие от более ранней работы «Критика отвлеченных начал» (1980), Соловьев склоняется к трактовке этики как автономной науки, т. е. независимой от религии, метафизики и гносеологии. Как известно, это — исходная идея и в понимании этики Кантом, который отрицал всякую зависимость должного от сущего, а следовательно, этики от теоретической философии и религии. И, более того, утверждал «примат практического разума над теоретическим» (первенство нравственности над наукой). Иначе говоря, в дилемме: 1) нравственность должна быть разумной и 2) разум должен быть нравственным Соловьев отдает предпочтение второму тезису. При этом делается попытка доказать имманентную принадлежность нравственности разуму. «Создавая нравственную философию, разум только развивает, на почве опыта, изначально присущую ему идею добра... и постольку не выходит из пределов внутренней своей области», — пишет Соловьев.

Он, безусловно, прав в том, что нравственное сознание человека настоятельно требует осуществления абсолютного добра, какие бы идеи им ни овладевали (религиозные, политические, экономические, гносеологические, метафизические и пр.), и разум может развивать концепцию, соответствующую этому требованию, только руководствуясь идеалом абсолютного добра. Или, как говорит Соловьев, «нравственный элемент требуется самими логическими условиями мышления», в «мериле истины заключается понятие добросовестности».

Литература

1. Акулинин В. Н. Философия всеединства: От В. С. Соловьева к П. А. Флоренскому. Новосибирск, 1990.
2. Всеединство // Философский энциклопедический словарь. М., 1989. С. 102.
3. Лосев А. Ф. Вл. Соловьев. М., 1994.
4. Уткина Н. Ф. Тема всеединства в философии Вл. Соловьева // Вопросы философии. 1989. № 6.

Анализ И. А. Ильиным философии Гегеля и сборник «Проблемы идеализма»: философское творчество на острие борьбы позитивизма и идеализма

Коломейцева Т. С.

И. А. Ильин — выдающийся русский ученый, оставивший в наследие тщательнейший анализ философии Г. В. Ф. Гегеля, высветив антропологическую проблематику его трудов. Сын своего времени, Ильин судит о философии Гегеля так, как будто является его современником — и оставляет нам возможность делать то же самое, благодаря взвешенности оценок и великолепной проработке вопросов морали, нравственности, взаимоотношений людей в государстве, соотношенности человека и Бога. Характерна его критика Гегеля с позиций прежде всего антропологических, этических, что позволяет говорить о вскрытом им моральном релятивизме философии Гегеля [6, с. 125].

Название коллективного философского труда, изданного в 1902 г., когда И. А. Ильин только вступал на профессиональный философский путь, можно считать симптоматичным для духовной ситуации рубежа XIX–XX вв. — «Проблемы идеализма» (коллективный сборник авторов, 1902 г.). Философская мысль, всегда стремившаяся проникнуть в глубину метафизики с помощью идеалистического метода, стремилась вдохнуть новую жизнь в старые меха, привлекая внимание мыслящей общественности к проблемам

свободы слова, свободы человеческой личности, к этической проблематике и экологичности, как бы мы сказали сегодня, общественного развития.

Этот сборник статей знаменовал собой особый этап общественного обсуждения и обнажил такую особенность развития философской мысли рубежа XIX–XX вв, как борьба позитивизма и идеализма. Сборник вышел под началом П. И. Новгородцева, выдающегося ученого и преподавателя, научного наставника И. А. Ильина, принадлежавшего к школе естественного права. В защиту ценностей, разрабатываемых в русле естественного права и нравственного идеализма, написана и статья П. И. Новгородцева «Нравственный идеализм в философии права» в этом сборнике. Он пишет: «... философия нравственного идеализма выступала на защиту самостоятельного нравственного начала и безусловного права личности возвышаться над историей и произносить над ней свой суд и свою оценку, там и здесь совершались глубокие процессы жизни, предвещавшие грядущее творчество новых форм... Мысль невольно призывалась к тому, чтобы думать о задачах и призвании личности, через которую совершается прогресс истории... Как обыкновенно это бывает, то будущее, которое оставалось желанным, но неосуществленным и неясным, заставляло думать о правильной постановке целей и средств, о выяснении идеалов и стремлений» [8, с. 511–512]. Проблематика свободы, достоинства человека, нравственной жизни людей в государстве были начата им в работе «Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве» (1902) и продолжена в книге «Кризис современного правосознания» (1909). В первой работе на материалах великих немецких философов анализируется та «грань, которая должна лежать между идеей общественной организации нравственности и принципом нравственной автономии» [7, с. 245]. Во второй — уже идет осмысление итогов общественного развития, но, несмотря на разочарование в перспективах коренных политических реформ после революции 1905 г., Новгородцев остается верен идеалам личности, принципам равенства и свободы.

По точному выражению М. А. Колерова, «идеалистическое направление» не хотело быть только философской школой или даже идейным течением; оно постоянно стремилось стать синтетическим методом философского мирозерцания и политической практики... [5, с. 142]. «Возрождение гегелианства» как необходимость философского опыта-действия, провозглашенного Ильиным, можно

назвать отголоском «возрождения идеализма», к которому призывал с начала 1900-х гг. университетский наставник Ильина П. И. Новгородцев: «поставленный среди этих противоречий, среди этой жизненной борьбы, человек невольно призывается к тому, чтобы отдавать отчет в совершающемся перед ним процессе, оценивать разнообразные исторические течения и становиться на ту или другую сторону; говоря иначе, он невольно призывается к сознательной оценке существующего и к идеальным построениям» [8, с. 530].

Основные темы сборника «Проблемы идеализма» — задачи науки и философии, ценность человеческой личности, личность и общество и, что особенно важно — этическая проблематика. Ставший откликом на отлучение от церкви Л. Н. Толстого, сборник «Проблемы идеализма» выработывал нравственные максимы для современников, переняв эстафету от великого русского писателя и заострив философскую направленность темы свободы личности. По выражению П. И. Новгородцева, «Индивидуалистическая идея наших дней представляется лишь частным проявлением той общей реакции против универсального значения историзма и позитивизма... Все это — черты общего возрождения метафизики и моральной философии, которая в разных видах всюду заявляет о своей самостоятельности» [8, с. 562]. Позитивизм с его утопической верой в реализацию глобальных общественных замыслов посредством вклада людских усилий, как кирпичиков в общем фундаменте, в итоге замуровывал в человеке нравственные ценности, ставя их в зависимость от факторов социологического характера. Потому авторы сборника и заговорили о тех святынях, которые хранятся глубоко в сердце каждого, о вечных идеалистических ценностях, которые испокон века находились в основе российской культуры. Развивая их, ведя творческий научный поиск в сфере естественного права, можно в итоге добиться разумной трансформации Российского государства. Об этом говорил в первую очередь П. И. Новгородцев. Это был и философский, и правовой, политологический, и идеологический поиск, нужно помнить об исторических условиях выхода сборника — в конце концов, его авторов с их оппонентами объединяет цель найти выход к оптимальным политическим реформам в Российской империи рубежа XIX–XX вв.

С. Аскольдов в своей статье «Философия и жизнь» этого же сборника указывает, что «... этические теории... занимаются обыкновенно исследованием ближайших условных целей или же ограни-

чиваются выводом чисто формальных и, в сущности, неопределенных основоположений» [1, с. 478]. И авторы «Проблем идеализма» стремятся сформулировать максимально конкретные предложения, тема определения цели и ее достижения становится одной из ключевых. О целях пишет сам П. И. Новгородцев, определяя человеческую личность как цель и обращаясь к философии Гегеля: «Воззрения, которые настаивают на социальной сущности морали, смешивают условия нравственного развития с его *основанием* [курсив — П. И. Новгородцев], средства с целью. От этого упрека не свободно и глубокомысленное построение Гегеля, видевшего в обществе не только воспитывающую человека среду, но и самостоятельный нравственный организм¹, по отношению к которому лица являются только преходящими явлениями. Между тем следует сказать как раз наоборот, что основанием и целью является не общество, а лицо. Так называемый общественный организм не имеет самостоятельного бытия: он существует только в лицах: это единственные реальности, через которые проявляется дух общения. Общественный организм есть не более как отвлечение, под которым понимается совокупность отдельных лиц» [8, с. 559]. О взаимосвязи человеческой самореализации и устремленности к цели пишет и Н. А. Бердяев: «То мучительное искание высшего нравственного блага, которое составляет самое ценное содержание жизни человечества, предполагает, что такое благо есть, что оно не призрак, что человек *должен* [курсив — Н. А. Бердяев] к нему приближаться. Идея нравственного развития немислима без идеи верховной цели, которая должна осуществляться этим развитием» [2, с. 365]; «Нравственный закон — есть непосредственное откровение абсолютного, — это голос Божий внутри человека, он дан для мира сего», но он «не от мира сего». Если эволюционизм со своей ограниченностью не имеет никакого значения для этики, то для нее имеет большое значение телеологическая идея прогресса. Мы признаем принцип максимума жизни, наивысшего ее

¹ Данную критическую линию философии Гегеля подробно развивает И. А. Ильин, показывая, что Гегель представляет как организм не только общество, но и весь мир, а значит, при всем гегелевском пантеизме, и Бога. См. подробнее: [6, с. 119–120]. Показательно также, что использование метафоры организма характерно для дискурса позитивизма. В интерпретации И. А. Ильина понятие организм близко к его значению как саморегулирующейся системы, подобной биологической: «внутренняя органическая целесообразность», как называет ее сам Ильин [4, с. 48].

развития, но у нас этот принцип имеет не биологический смысл, как у эволюционистов, а этический [2, с. 356]. С. Н. Булгаков прямо обращается к идее теодицеи для критики позитивизма: «Если условиться, вслед за Лейбницем, называть раскрытие высшего разума, высшей целесообразности в мире теодицеей, то можно сказать, что теория прогресса является для механического миропонимания теодицеей, без которой не может, очевидно, человек обойтись. Рядом с понятием эволюции, бесцельного и бессмысленного развития, создается понятие прогресса, эволюции телеологической, в которой причинность и постепенное раскрытие цели этой эволюции совпадают до полного отождествления, совсем как в упомянутых метафизических системах. Итак, оба учения, — о механической эволюции и о прогрессе, — как бы они не различались по своим выводам, соединены между собой необходимой внутренней если не логической, то психологической связью» [3, с. 246].

Характерно, что анализ И. А. Ильиным гегелевской философии в работе «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека» ведется также через призму телеологии, через рассмотрение вопроса о теодицее, а ее крушение у Гегеля и, как следствие, вынесение на первый план антропологических вопросов, делает акцент на проблеме человека, личности, ее существовании и внутренней свободе. Приведем цитату из статьи С. Н. Булгакова, чтобы показать, насколько пересекается замысел И. А. Ильина и некоторые идеи его старшего предшественника: «...проблемы метафизики истории неустранимы из нашего сознания... Что же значит найти смысл истории? Это значит, прежде всего, показать, что история есть раскрытие и выполнение одного творческого и разумного плана, для целей разума. В этом смысле получает свое полное значение вещное слово Гегеля: “Все, что действительно, то разумно, а что разумно, то действительно”. Но это положение, у Гегеля являющееся последним выводом его гениальной системы и окончательным продуктом гигантского труда, в ней заключенного, составляет вместе с тем и основную тему метафизики истории, основную проблему, которую она должна разрешить. Это есть проблема теодицеи в собственном смысле слова, и метафизика истории необходимо является теодицеей, как и понимал ее Гегель.

Это есть самая великая и важная проблема не только метафизики истории, но и всей нравственной философии. Здесь должно быть дано “оправдание добра”.., которое должно вместе с тем явиться оп-

равданием зла, зла в природе, в человеке, в истории. Философия должна показать внутреннее бессилие зла, его призрачность, его — страшно сказать — конечную разумность» [3, с. 275].

Очевидно, что тема исследования целей развития человечества и осмысление цены, которую за него приходится платить, была на пике осмысления. И здесь было велико понимание взаимосвязи развития сферы идей и развития истории, одно без другого невозможно. В противоположность теоретикам марксизма, приверженцы нравственного идеализма понимали, насколько важно поддерживать в людях вечные ценности и развивать их тягу к самостоятельному духовному поиску. Авторы сборника «Проблемы идеализма» видели свою задачу в том, чтобы показать важность этой взаимосвязи, важность нравственного развития общества и каждого гражданина государства. Как впоследствии писал Ильин в своей диссертации¹: «Жизнь и содержание одного момента обуславливают жизнь и содержание другого; каждый нуждается в том, чтобы другой жил и поддерживал себя. А эта связь имеет уже „телеологический" и „организмический" характер» [4, с. 152–153].

При этом отличительной чертой интерпретации И. А. Ильина философии Гегеля является то, что он, давая подробную характеристику такого телеологически развивающегося организма, делает акцент на человеке с его трагичностью и конечностью жизненного пути. Это исследование роли человека в гегелевской философии отвечает внутренним задачам нравственного идеализма и школы естественного права, как их формулировали авторы сборника «Проблемы идеализма». П. И. Новгородцев, в частности, так определял значение обращения к примату ценностей человеческой личности: «Понять значение социального прогресса для целей самой личности составляет заслугу новейшей моральной философии. В этом именно заключается огромный шаг, который был сделан философией Гегеля. Но здесь легко было впасть в преувеличение и принять средство за цель. Это и случилось с Гегелем, который в развитии общества видел самобытный процесс, отражающий проявление абсолютного духа. Между тем правильное соотношение состоит в том, чтобы видеть в общественной организации и социальном прогрессе только средства к развитию лиц. Как замечает Б. Н. Чичерин, возражая Гегелю, “ис-

¹ Проблема оправдания зла также стала отдельной темой его исследования, подробно об этом см. [6, С. 105–115].

тинным выражением духа являются не формальные и мертвые учреждения, а живое лицо, обладающее сознанием и волею... В этом именно и состоит существо духа, что орудиями его являются разумные и свободные лица. Они составляют самую цель союзов» [8, С. 570–571]. И. А. Ильин показывает это противоречие между изначальной свободой человека и практической ее реализацией в государстве и ставит под вопрос саму идею прогресса человеческого общества. При такой реализации ее непременно ждет предел, имеющий корни в самом замысле великого немецкого философа. И. А. Ильин и участники спора между идеалистами и позитивистами ставили вопрос о роли человека в ходе социального прогресса — и эта логика рассуждения очень характерна для дискурса эпохи модерна, эпохи просвещения с его исследованием развития человеческого общества и поиском альтернатив личного развития для каждого человека.

Литература

1. Аскольдов С. А. Философия и жизнь // Проблемы идеализма. Сборник статей. М.: Модест Колеров и Три квадрата, 2002. С. 459–483.
2. Бердяев Н. А. Этическая проблема в свете философского идеализма // Проблемы идеализма. Сборник статей. М.: Модест Колеров и Три квадрата, 2002. С. 341–393.
3. Булгаков С. Н. Основные проблемы теории прогресса // Проблемы идеализма. Сборник статей. М.: Модест Колеров и Три квадрата, 2002. С. 237–291.
4. Ильин И. А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб.: Наука, 1994. С. 542.
5. Колеров М. А. *Idealisimus militans*: история и общественный смысл сборника “Проблемы идеализма” // Проблемы идеализма. Сборник статей. М.: Модест Колеров и Три квадрата, 2002. С. 61–231.
6. Коломейцева Т. С. Человек в гегелевской антропологии в интерпретации И. А. Ильина: Историко-философский анализ. Saarbrücken: LAP Lambert Academic Publishing GmbH & Co., 2012. С. 160.
7. Новгородцев П. И. Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве. М., 1902. 245 с.
8. Новгородцев П. И. Нравственный идеализм в философии права // Проблемы идеализма. Сборник статей. М.: Модест Колеров и Три квадрата, 2002. С. 505–575.

Кант о нравственном воспитании

Куприянов В. А.

Можно ли стать нравственным человеком? Является ли добродетель чем-то врожденным или она также нуждается в культивации — вопрос, волновавший этику еще в античности. В своей практической философии философ эпохи XVIII века И. Кант дает на этот вопрос однозначно положительный ответ. Оказывается, что нравственным существом не просто можно стать, это вытекает из самого существа человека, оборачиваясь его **назначением**, поэтому в конечном итоге нравственным стать нужно. В аспекте же нравственного «улучшения» особую роль играет то, что называется воспитанием. Осветить в целом кантовскую позицию по вопросу о воспитании нравственности и связанных с ним проблемами является задачей данной работы.

Место нравственного воспитания в практической философии. В «Метафизике нравов» имеется таблица деления этики. И в «Критике практического разума», и в «Метафизике нравов» нравственное воспитание попадает в раздел **этического учения о методе**. Поэтому в системе нравственной философии, состоящей из учения о началах и учения о методе, нравственное воспитание связано именно с последним разделом этики, в который входит *этическая дидактика*, где определяются базовые принципы и метод воспитания, а также *этическая аскетика*, т. е. просто культура добродетели.

Однако почему же нравственное воспитание необходимо? Как это обосновывается? За ответом на этот вопрос стоит обратиться не только к таким базовым этическим работам, как «Критика практического разума», «Основы метафизики нравственности», «Метафизика нравов», но и к поздним лекциям Канта по педагогике, вышедшим уже перед самой смертью философа, а также к его историософским статьям.

Возможность и необходимость нравственного воспитания. Но сперва несколько важных положений из «Метафизики нравов». Здесь Кант высказывает, по сути, основной тезис своей теории нравственного воспитания: «Добродетель должна быть приобретена (она не прирождена)». Как далее подчеркивается, неприрожденность добродетели «заключена уже в самом ее понятии». Поэтому этому должно

учить. Значит ли это, что Кант в противовес Руссо утверждает, что человек по природе зол? Нет. Человек по природе не добр и не зол! «Ибо из рук природы он выходит нейтральным в нравственном отношении существом». Вот в том-то все и дело, что, как неоднократно подчеркивает философ, «человек обязан совершенствовать себя, формировать свой духовный облик и подчинять себя нравственному закону. По зрелому размышлению можно убедиться, что это весьма трудно». Человек должен стать тем, что он есть, должен как бы сделать, сотворить самого себя — мы не рождаемся в «готовом виде». Под это у Канта существует, как известно, целая философия истории. В работе «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» можно найти ряд важных в этом отношении моментов. Кант пишет: «Природа хотела чтобы, человек все то, что находится за пределами механического устройства его животного существования, всецело произвел из себя и заслужил только то счастье или совершенство, которое он сам создает свободно от инстинкта, своим собственным разумом». Речь идет о том, что природа поставила цель, чтобы человек достиг своего счастья *самостоятельно*. Согласно Канту, природа снабдила человека лишь зачатками способностей и поставила ему задачу развить их при том условии, что он *может и должен* достичь этого *сам*, причем поскольку *это возможно на земле*. Природа хотела, чтобы человек, пользуясь своими *скупыми* задатками, «возвысился до *величайшей* искусности, до внутреннего совершенства». Средством, которым природа осуществляет поставленную ею самую цель, становится **антагонизм** людей, при котором в условиях жесточайшего соперничества в борьбе за выживание человек саморазвивается. «... В условиях полного единодушия жизни аркадских пастухов, [т. е.] в условиях полного благодушия, умеренности и взаимной любви все таланты остались бы скрытыми в зародыше». Такая своеобразная телеология природы становится базисом кантовской теории нравственного воспитания.

Однако это лишь один аспект проблемы. Не менее важным оказывается в данном случае и общий контекст кантовской этики. Антагонизм, конечно, необходим, но если бы средства саморазвития ограничивались только этим, то, вероятно, не было бы речи о самом главном — о нравственности. Широко известно противопоставление Кантом счастья и нравственности, долга и склонностей. Как должна определяться воля? Если она определена эмпирическими принципами, то она несвободна. Принцип счастья Кант однозначно относит

именно к эмпирическим принципам определения воли, поскольку само понятие счастья является эмпирическим: у каждого свое представление о нем, а представить некое целокупное понятие всеобщего счастья также невозможно. Это область гетерономии разума, область не безусловного, а обусловленного, т. е. гипотетических императивов. Коль скоро принцип счастья эмпиричен, он относится к человеку лишь как к природному существу. А свободен ли человек как природное существо? Нет. Он рождается в природе и подчинен той же причинной необходимости, что и все остальные предметы опыта, и в этом смысле его бытие конечно. Здесь нет места как нравственности, так и свободе. Но человек имеет также и *практический разум*, законодательствующий через формулу категорического императива. Именно он является определением чистой, не обусловленной природной необходимостью (доброй) воли. Этот принцип — сверхприроден и *указывает* на саму свободу. Он, имеющий потенцию к свободе, пребывает в несвободе. Однако его природное бытие оказывается тем, что ему непосредственно дано, т. е. при рождении. А вот нравственным, свободным он должен еще *стать*. Свободу нельзя дать, ее можно только достичь, преодолевая силу природных инстинктов и как бы возвышаясь над природой, превращаясь из ее раба в ее господина. Для подобного рода возвышения необходимы усилия. И в этом тоже можно усмотреть телеологию природы, ведь, как подчеркивает Кант, не может быть, что природа дала человеку какую-то способность просто так (разум). Сквозь все это — и выполнить долг. Возможно, погибнуть как природное существо, но выжить как существо свободное. Вот здесь находится центр кантовской нравственной педагогики. Все воспитание, вся история становится для Канта воспитанием и историей к свободе... и к максимуму развития своих способностей, что невозможно одно без другого. Что же касается самой свободы, то, в целом, она понята Кантом как способность быть автономным, то есть самостоятельным, обходиться без посторонней опеки. Вот надо стать совершеннолетним, надо иметь мужество пользоваться своим умом и не прибегать к посторонней помощи — отталкиваться от самого же себя. И этого необходимо *достичь*. Только на этой почве и становится необратимым воспитание — к нравственности и к свободе. То есть просвещение. Таким образом воспитание и возможно и необходимо. Ведь достижение нравственности и свободы осуществляется только через воспитание. В этом ключ к прогрессу Человека.

Задача и результаты нравственного воспитания. С вопросом о реализации назначения человека и необходимости в этой связи нравственного воспитания тесно переплетена проблема задачи и результатов воспитания. Во-первых, надо оговориться, что нравственное воспитание — часть целостной (общей) системы воспитания. О структуре общей кантовской системы воспитания будет сказано ниже, пока же важно отметить, что именно нравственное воспитание выступает для Канта целью воспитания вообще — это, если угодно, цель и смысл любого воспитания, поэтому само нравственное воспитание представляет собой задачу. Почему? По убеждению Канта, только так возможно улучшение человеческой природы. «Быть может, по мере постепенного улучшения воспитания каждое новое поколение будет делать шаг вперед по пути к совершенству человечества, ибо в воспитании заключена великая тайна усовершенствования человеческой природы... Осознание того, что благодаря воспитанию, человеческая природа будет прогрессировать и что ей можно придать такую форму, которая соответствовала бы идеалу, воодушевляет и открывает перед нами перспективу более счастливого будущего человечества» («О Педагогике»). **Через воспитание, как становится ясно, можно осуществить прогресс человечества** — вот обоснование его необходимости. Кант говорит не только о том, что воспитание необходимо потому, что назначение человека — развитие, но потому, что **это единственный путь к совершенству и счастью человечества.** Но вместе с этим здесь заключена и цель воспитания. Нравственное воспитание, заключающееся в формировании характера, последняя, но важнейшая часть системы воспитания — ее *конечная цель...* поскольку именно через нравственное совершенствование возможно достижение свободы — причем не столько для отдельных индивидов, сколько для всего человечества. Это то, что Кант называл достижением всеобщего правового **гражданского общества.** «Это проблема самая трудная и позднее всех решается человеческим родом». Гражданское общество для Канта оказывается обществом, каждому члену которого предоставляется свобода, т. е. сохраняется антагонизм, но вместе с тем и происходит обеспечение свободы ради совместимости ее со свободой других. *Это как бы реализованное на земле умпостигаемое «царство целей» — царство моральных существ.* Достижение морального, т. е. гражданского состояния, становится возможным благодаря нравственному воспитанию. Поэтому целью осуществления последнего оказывается не аб-

страстное формирование некоего порядочного человека, а решение проблемы, поставленной пред человечеством природой — создания гражданского, т. е. *свободного* общества, существующего автономно, т. е. самостоятельно. В конечном счете, важно при этом понимать, что речь у Канта идет о просвещении. Широко известен его ответ о том, что это такое. Не менее известен его диагноз своей эпохе: мы живем не в эпоху просвещенности, а в эпоху просвещения. Именно задаче окончательного просвещения, т. е. достижения самостоятельности и свободы, подчинена кантовская идея воспитания. Именно от этого и зависит способ ее реализации, что подразумевает непосредственную методичку работы.

Метод нравственного воспитания. Нравственное воспитание как элемент общего воспитания, его своеобразие. Проблема методологии воспитания связана с общей структурой системы воспитания Канта. В само понятие воспитания входит «уход (присмотр, попечение), «дисциплинирование,, (становление поведения) и обучение наряду с формированием нравственного облика» Все эти составляющие оказываются этапами, посредством каковых постепенно осуществляется общий процесс воспитания. Каждый этап соответствует своему возрастному периоду. «Уход,, необходим младенцу, «дисциплинирование,, — дошкольнику, «обучение,, и «формирование нравственного облика,, — детям школьного возраста». Весь этот поэтапный процесс разделен Кантом на негативную и позитивную стадию. Уход и дисциплинирование — лишь **негативный** и подготовительный этап воспитания, а специальная культивация душевных способностей (обучение) и формирование нравственного облика (общая культивация душевных способностей) — ее позитивная составляющая. Причем также подчеркивается, что принципом воспитания должно стать: «...дети воспитываются сообразно не с настоящим, а с возможно более совершенным будущим состоянием рода человеческого, т. е. в соответствии с идеей человечества и его назначения как целого». По мысли Канта, необходимо *каждым новым поколением людей улучшать человеческую природу.*

Для отдельного человека осуществление проблемы построения свободного общества (общества моральных существ) невозможно. Это то, что всегда решается в перспективе развития всего человеческого рода, поэтому **воспитание — дело постепенной и совместной работы многих и многих поколений.** Только таким постепенным преобразованием, т. е. работой многих поколений людей и дости-

жимо гражданское, или *свободное* общество. Все это имеет также еще тот аспект, что каждое *индивидуальное воспитание должно воспроизводить в себе постепенный ход воспитания всего человеческого рода*. Каждый должен пройти в себе те стадии, которые прошли все прошлые поколения людей.

Как становится ясно, элементы понятия воспитания становятся структурными элементами системы воспитания, в которой нравственному воспитанию отводится наиважнейшее место. Таким образом, дисциплинирование оказывается фундаментом, а нравственность целью — воспитания человека. В свете вышесказанного — это как бы повторение истории всего человечества. От дикости — к цивилизации. При этом Кант подчеркивает, что мы живем в век культуры и дисциплины (следовательно, мы уже не дики), но *не в век нравственности*. То есть нравственное состояние — задача, которую еще надо решить. Свобода, просвещенность и нравственность — еще дело будущей *постепенной* работы многих поколений людей.

Какие же конкретные действия необходимо предпринять, чтобы проводить нравственное воспитание? В лекциях «О педагогике» Кант отталкивается от того, что нравственное воспитание не должно исходить из дисциплины. Последнее основывается на принуждении, «не дает животным побуждениям человека увести его в сторону от его человеческого назначения». Это как бы **фактор сдерживания**. Его функция — противостоять дикости в человеке. Оно связано с **наказаниями**, угрозами и *примерами*. В качестве результата в человеке возникает *привычка*. Дисциплина — важнейший фактор воспитания, без него оно не состоится, т. к. будет просто не от чего отталкиваться. Но это не его результат и не последняя цель. Венец развития человека — нравственность. Это что-то подлинно и исключительно человеческое. Исходить воспитание нравственности должно только из максим. После того как дисциплина предотвратила неправильный образ действий, необходимо сформировать правильный образ мышления. В этом деле требуются наибольшие усилия. **И никаких наказаний!** Учитель имеет право взывать только к разуму воспитанника. Нужно добиться того, чтобы поступки человека строились на основе субъективных законов, выработанных самостоятельно — т. е. максим. Если это произошло, то можно сказать, что человек обладает характером. Поэтому «нравственное воспитание состоит прежде всего в формировании характера». В этом его своеобразная отличительная черта. Нравственность есть функция

характера, достижимая по принципу «sustine et abstinence». Нужно научиться обуздывать страсти¹ и вместе с тем крепко держаться задуманного — Vir propositi tenax — цитирует Кант Горация и пишет, что это и есть настоящий характер. Вместе с этим ребенок должен учиться выполнять те же требования долга, что и все: долга по отношению к себе и по отношению к другим. Не вдаваясь в подробности изложения, что есть и тот и другой вид долга, скажем, что в конце концов, должно внушить, что именно «идея человечества служит критерием собственных поступков, которым мы измеряем их ценность и достоинство».

Рабочим методом воспитателя должен стать, по словам Канта, **катехизический метод**. Кант подразумевал, что добродетель есть доктрина, а изложение доктрины может быть либо акроаматическим, либо эротематическим. Последнее делится, в свою очередь, на диалогический и катехизический метод. При первом учитель и ученик совместно задают себе вопросы — так ученик познает принципы своего собственного разума и заостряет на них внимание. *Во втором же случае учитель обращается к памяти учеников.* Спрашивает только он, в ходе чего ученику даются положения, которые необходимо запомнить, поэтому этот метод обращен к памяти ученика. Причина именно такого метода в том, что ученик не знает, как ставить вопросы, и не может в данном случае сам их задавать. Воспитатель должен дать ученику **моральный катехизис**, который *предшествует* катехизису религиозному. Более того, он должен излагаться самостоятельно, а не как вставка в вероучение, ведь переход от добродетели к религии возможен только через чистые моральные основоположения. Экспериментальным же, т. е. техническим средством нравственного воспитания, должен стать как собственный пример учителя, так и пример из истории. Ученик должен как бы воспринимать нравственность «в непосредственном действии, наглядно». А на исторических и просто на примерах из литературы или жизни он должен тренировать свою способность нравственной оценки. Это также важное средство нравственного воспитания. Однако надо стремиться к тому, чтобы человек научился совершать поступок *только из сознания нравственного закона, а не следуя примеру.* Пример — *лишь средство, чтобы подтвердить, что нравственный за-*

¹ Принцип подчинения сердца долгу. Подробнее см.: «Критика практического разума». СПб, 2006. С. 251.

кон исполним — не более! ...т. е. просто доказательство исполнимости нравственного закона. Учить, что поступай так, потому что так поступал тот-то, означает поставить этику и этическое воспитание на эмпирическую основу, что недопустимо, поскольку нравственность имеет в себе априорную природу.

Заключение

Таким образом, можно заключить, что нравственное воспитание играет особую роль в педагогическом и этическом учении Канта. Более того, саму педагогику Кант считает как бы органом своей этики. Именно правильно организованная система воспитания может произвести нравственное улучшение человека. Менять мир — призвание и необходимая задача человека, однако осуществима она только через постепенные усилия каждого индивида. Революционный путь Кант однозначно не приемлет. Как не принимает он, по сути, и политического руководства в деле «вращения» человека. Цель постепенного изменения мира должна быть осуществлена свободомыслящими людьми, т. е. подданными, а не правительством. Поэтому просвещение не может и не должно идти сверху — это дело самого человека, от осуществления которого зависит его бытие как свободного разумного существа.

Общественный договор и приоритет Разума как основа социальных отношений в морально- риторическом идеале Ж.-Ж. Руссо и философии Ф. Ницше

Петрова Ю. В.

В пределах доступной обзримости исторического развития общественных теорий наиболее антагонистично выглядят красивые, слаженные теории мыслителей эпохи Просвещения: Монтескье, Руссо, — и деконструктивистская по сути позиция Ф. Ницше, срывающего с просветительских идеалов прелестные¹ одежды от-

¹ От слова «прельщение».

точных формулировок и великодушных мифов, основанных на допущении победы в человеческом существе путем разумного договора рационального начала и возможности основания на этой рациональности справедливого общественного и государственного устройства.

Для начала попробуем разобрать концепцию Ж.-Ж. Руссо, который в своем труде «Об общественном договоре, или Принципы политического права» полагает, что человек всегда стремится к благу, а общество, основанное на разумной договоренности о законах — это наиболее сбалансированный и справедливый вид общества, нужно лишь выработать принципы, согласно которым договор может состояться, выбрать законодателя, сведущего в человеческих страстях, но свободного от них, положиться на волю просвещенного монарха. Народ является носителем и творцом законов и общественного соглашения, которое является законным «ибо оно имеет основою Общественный договор; справедливое, ибо оно общее для всех; полезное, так как оно не может иметь иной цели, кроме общего блага»¹.

Выделим основные мифологемы, образующие концепцию Руссо. Прежде всего, это идея Разума как неизменной основы установленных идеальных норм, а через эту интеллектуальную операцию и норм человеческих. Если есть — а для просветителей, несомненно, есть — такие идеальные нормы, через которые видна вечность (как синоним разумности), и есть некто — точнее, целая прослойка таких людей — кто может эти нормы воспринимать и транслировать — а Руссо видит себя именно таким человеком, идеальным гражданином идеального государства: «Меня могут спросить: разве я государь или законодатель, что пишу о политике. Будь я государь или законодатель, я не стал бы терять время на разговоры о том, что нужно делать, — я либо делал бы это, либо молчал. Поскольку я рожден гражданином свободного Государства и членом суверена, то, как бы мало ни значил мой голос в общественных делах, права подавать его при обсуждении этих дел достаточно, чтобы обязать меня уяснить себе их сущность, и я счастлив, что всякий раз, рассуждая о формах Правления, нахожу в моих разысканиях все новые причины любить

¹ Руссо Ж. Об Общественном договоре, или Принципы политического Права [Электронный ресурс] URL: // http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/russo/ob_dog.php.

образ Правления моей страны»¹, — то возможно введение в жизненный обиход приспособленного для человеческой истории варианта этих норм. Адаптирует высокие рациональные нормы носитель знания норм в их высочайшем варианте: «Продуктом классической эпохи и философии всей эпохи Просвещения и прогрессизма было сознание интеллектуалов или интеллигенции <...>. Это сознание знания за других, понимания за других, какой-то особой сакральной приобщенности к Добру, Красоте, Истине с большой буквы и опекание общества, масс людей от имени Красоты с большой буквы, Истины с большой буквы и так далее»².

Надо отметить, что «сознание знания за других» Руссо приобретает посредством классической формы *диалога*, формы, в которой оба собеседника, задающий вопрос и отвечающий, находятся в пределах рациональной системы и оба знают либо подразумевают в вопросе единственный верный ответ, Истину. Руссо воспроизводит эту известную со времен Платона схему, в которой ясное, логичное рассуждение опирается на очевидные тезисы, как-то: «Согласимся же, что сила не творит право и что люди обязаны повиноваться только властям законным», «слова “рабство,» и “право,» противоречат друг другу, они взаимно исключают друг друга»³ и т. д. Рассуждения Руссо, таким образом, представляют собой методичную рефлексию на мысль его собеседника и оппонента — первого крупного теоретика школы естественного права, нидерландского ученого Гуго Гроция (1583–1645). Посредством дедуктивных силлогизмов и выверенной логики Руссо, мыслитель морально-риторической культуры, убедительно демонстрирует неизбежность перехода человека «от состояния естественного к состоянию гражданскому». Отличительным свойством дедуктивного рационализма, представителем которого является французский просветитель, является ослабленное чувство историзма, и диалог с Г. Гроцием выглядит столь же естественно, как и диалог с другим мыслителем, занимавшимся вопросами государственного устройства — с Аристотелем, который предстает и как авторитет, и как современный собеседник, его мнение весомо, не может быть оспорено, но лишь прокомментировано. Обращение к фигуре

¹ Там же

² Мамардашвили М. К. Очерк современной европейской философии. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2012. С. 280–281.

³ Руссо Ж. Об Общественном договоре...

древнегреческого мыслителя в культуре дедуктивного рационализма закономерно, по мысли С. С. Аверинцева античную интеллектуальную революцию V–IV вв. до н. э. и всеевропейскую революцию второй половины XVIII в. роднит поиск «экстенсивной глубины знания»¹ — вот почему Руссо обращается к фигуре Аристотеля, осуществляющего экстенсивный культурный синтез, а не к Платону, мыслившему интенсивно. Обе интеллектуальные революции — и древнегреческая, и европейская — «были тесно связаны с политическим фоном: первая стояла у истоков последовательности эпох, где доминирующий тип государственности — монархия <...>, вторая же знаменовала конец этой последовательности эпох»².

Задачу Руссо можно понимать как стремление к подведению итога риторической рефлексии об общественном устройстве, многие из идей трактата «Об общественном договоре» в преобразованном виде войдут в «Декларацию прав человека и гражданина» 1789 г. и во «Всеобщую декларацию прав человека» 1948 г. Естественное право тем более удовлетворяет мыслителям эпохи Просвещения, что они озабочены воспитанием находящегося в естественном природном состоянии человека в свободного гражданина, облагороженного культурой. Таким образом, формируется миф об управляемом и воспитываемом человеке, которого можно приобщить к разумному Благу, научив воспринимать его. В формах государственного устройства воплощенным благом является Республика и, как замечает Руссо, «переход от состояния естественного к гражданскому». Основанием для морали такого человека становится его участие «в строительстве справедливого общества и преобразование его на разумных основаниях»³, а не естественное потакание произволу чувств. «Только тогда, когда голос долга сменяет плотские побуждения, а право — желание, человек, который до сих пор считался только с самим собою, оказывается вынужденным действовать согласно другим принципам и советоваться с разумом, прежде чем следовать своим склонностям. Хотя он и лишает себя в этом состоянии многих преимуществ, полученных им от природы, он вознаграждается весьма значительными другими преимуществами, его способности упражняются и развиваются, его представле-

¹ Аверинцев С. С. Два рождения европейского рационализма и простейшие реальности литературы. Человек в системе наук. СПб., 1989. С. 332–342. [Электронный ресурс] URL: http://psylib.org.ua/books/_avers01.htm.

² Там же.

³ Мамардашвили М. К. Очерк современной европейской философии. С. 214.

ния расширяются, его чувства облагораживаются и вся его душа возвышается до такой степени, что если бы заблуждения этого нового состояния не низводили часто человека до состояния еще более низкого, чем то, из которого он вышел, то он должен был бы непрестанно благословлять тот счастливый миг, который навсегда вырвал его отсюда и который из тупого и ограниченного животного создал разумное существо — человека»¹. Считалось, что гражданское состояние действует на человека исключительно благотворно, способствует формированию «такого самосознательного существа, что его способность осознавать свои состояния, свои эмоции, осознавать свои впечатления, свои мысли — эта способность фактически считалась беспредельной, ничем не ограниченной»², оттого особенно было сильно ошеломление разрушительным кровавым последствием французской революции. Миф этот был живуч вплоть до Первой мировой войны, когда человечество было вынуждено на практике переживать разгул открытых Ницше, Фрейдом подсознательных сил, опровергающих силу разума.

Гражданство у Руссо — это *форма*, отнюдь не *норма* существования человеческого общества, а «условие, чтобы были вообще какие-то нормы»³. В этом смысле «гражданство» как форма коррелирует с кантовским императивом, который в общем смысле велит поступать так, чтобы максима твоего поступка мог быть всеобщим принципом для поступков других. Исходя из этого императива, предполагается такое достижение нравственной высоты — «душа возвышается до такой степени», пишет Руссо, — что в ситуации этического выбора «естественные» человеческие проявления попадают под инерцию *формы*, воспроизводящей нормы взаимоотношения людей в обществе: уважение чужой свободы и собственности, признание авторитета государства над частной волей и так далее.

Руссо развивает потенциал гражданства как формы, наделяя его способностью воспитывать «из тупого и ограниченного животного <...> разумное существо — человека», умеющего преодолеть эмпирическую инерцию человеческой природы, склонной выбирать в пользу выгоды и удовольствия телесной составляющей. Этим шагом

¹ Руссо Ж. Об Общественном договоре...

² Мамардашвили М. К. Очерк современной европейской философии. С. 299.

³ Там же. С. 294.

Руссо придает гражданскому обществу свойства трансцендентального аргумента. Республика больше, чем высшее достижение гражданского договора, это *форма*, порождающая в человеке благородство. Государство, основанное на общественном договоре — это «твердое небо сущностей»¹, твердое небо некоторых идеальных вечно пребывающих предметов, называемых сущностями, и, поскольку они есть, возможны некоторые невечные, а именно человеческие нормы, через которые просвечивает вечность. Соответственно, для философов Просвещения «у морали, у человеческого бытия есть некое твердое основание. <...> На этом могут быть основаны какие-то нормы, человеческие связи, возможны какие-то суждения о том, что хорошо, что плохо, и в том числе суждения о том, что истинно, а что не истинно». Гражданское общество — это такой институт, который в результате ограничения частной воли волей общей, которая противопоставляется воле всех как воле отдельных частных желаний, способен выделить объективную Истину и «моральную свободу, которая одна делает человека действительным хозяином самому себе»², так как открывает для человека выход в пространство сущностей, в Царство Разума, находясь в котором человек пресекает рабское потакивание своим желаниям, но разумным установлением подчиняется закону, «который ты сам для себя установил» в процессе Общественного договора.

Форма вообще не имеет конкретного вида. Лишенная временных изменчивых предикатов, она есть условие того, чтобы вообще что-то было, как «нравственность в смысле условия всякой конкретной нравственной нормы»³. Так, общая воля гражданского общества Руссо — это условие организации отдельных волений, их направляющая сила, так как «люди всегда стремятся к своему благу, но не всегда видят в чем оно», в то время как «общая воля неизменно направлена прямо к одной цели и стремится всегда к пользе общества»⁴ и его членов в условиях их равенства между собой перед лицом государства. Ясность рационального общественного идеала Руссо поддерживается в созданной им системе достижением «блага всех» через законы, установленные выбранным общей волей законодате-

¹ Мамардашвили М. К. Очерк современной европейской философии. С. 285.

² Руссо Ж. Об Общественном договоре...

³ Мамардашвили М. К. Очерк современной европейской философии. С. 293.

⁴ Руссо Ж. Об Общественном договоре...

лем. «Благо всех» заключается в двух основных принципах: в свободе и равенстве. Для классического автора самим фактом поиска истины, блага человек занимает в системе общественных отношений и в культуре независимую позицию, то есть реализует свободу своего ума или личностную свободу, и через эту реализацию государство увеличивает свою силу. Республика сильна массой личностей, находящихся в парадигме рационального мышления. Принципиально иначе эта ситуация видится Ф. Ницше, для которого установкой на рациональные истины «осуществляется стандартизация и усреднение мысли и ухудшение качества личности»¹.

«Философствование молотом» двойственно: с одной стороны, это философия гуманистическая, так как идея сверхчеловечества как сверхидея формирует из человеческого материала человека: если есть устремленность к сверхчеловеку, то есть шанс, что из человека получится хотя бы человек; но с другой стороны, со стороны классической рациональности, в которой под гуманизмом понимается возвышение человека и утверждение в нем добродетелей, сущих самих по себе, ждущих лишь организационной работы Разума, философия Ницше антигуманистична. Специфической идеей Просвещения «является идея опекаемого, управляемого и воспитываемого человека»². По Ницше такого рода воспитание вовсе не облагораживает человека, не подтягивает его до уровня Истины — идея истинного мира упразднена Ницше за бесполезность³ — но напротив, усредняет, делает из того, что должно преодолеть благо разумного управляемого носителя стандартизированных схем, освобождает его от личной ответственности, перекладывая ее на государство, общество, воспитателей, транслирующих рациональные, пустые, лишённые индивидуально значимого содержания нормы. Но сверхчеловечество как потенциал не дает покоя дремлющей личности, требуют от человека реализации, требует явленности. Не совершивший выбора человек, увлеченный идеей общей воли, имплицитного прогресса общества, идеей устаревшей и фальшивой⁴, становится носителем мести, его мыслью и действием движет

¹ Мамардашвили С.П. К. Очерк современной европейской философии. С. 79.

² Там же. С. 107.

³ Ницше Ф. Сумерки идолов, или как философствуют молотом // Ницше Ф. Соч. в 2 т. Т. 2. СПб.: Мысль, 1990. С. 572.

⁴ Ницше Ф. Антихрист, или проклятие христианству // Ницше Ф. Соч. в 2 т. Т. 2. СПб.: Мысль, 1990. С. 634.

Ressentiment и банальность, так как «договориться об общем (а разум есть место только для всеобщего) можно только по поводу банальности»¹.

Таким образом, по логике Ф. Ницше, государство, основанное на рациональных основах общественного договора — это собрание одержимых мстостью за свое несостоявшееся существование носителей тривиальности, среднего уровня, позволяющих «нести себя»². Немецкий философ сохранял чрезвычайно скептический настрой по отношению к Разуму, развенчал его как носитель Истины, его усилиями акт разумности перестал восприниматься как величайший акт индивидуации; Разум с большой буквы стал анонимным разумом, приспособленным для «управления людьми через их усредненное разумное сознание»³.

Удивительно, что, несмотря на то, что идеи Ницше были развиты философами-экзистенциалистами, постмодернистами, размышлявшими над пагубностью, угрозой человечеству безответственного доверия «разумности» руководителей отдельных государств, ответственных в мировой политике лиц, несмотря на ужасы истории XX в., убедительно продемонстрировавшей катастрофичность такого делегирования общей воли Разуму, в современности полый человек возобладал, он не видит, что идолы пусты, что достаточно простучать их молотом, чтобы удостовериться в их фальши. Полые люди избавили себя от необходимости принимать решения, позволяя определять понятие благ за них анонимному разуму. Рацио лишено индивидуальности, не имеет носителя, и нет того лица, которое залет краска стыда в случае очередной безумной войны за Благо человечества.

Литература

1. Аверинцев С. С. Два рождения европейского рационализма и простейшие реальности литературы. В кн.: Человек в системе наук. СПб., 1989. С. 332–342 [Электронный ресурс]: URL: http://psylib.org.ua/books/_avers01.htm.

¹ Мамардашвили М. К. Очерк современной европейской философии. С. 106.

² «Если вы хотите высоко подняться, пользуйтесь собственными ногами! Не позволяйте нести себя, не садитесь на чужие плечи и головы!». — см.: Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Ницше Ф. Соч. в 2 т. Т. 2. С. 210.

³ Мамардашвили М. К. Очерк современной европейской философии. С. 110.

2. Мамардашвили. М. К. Классический и неклассический идеалы рациональности 2-е изд., испр. М.: Лабиринт, 1994. 91 с.

3. Мамардашвили М. К. Очерк современной европейской философии. СПб., Азбука, Азбука-Аттикус, 2012. 608 с.

4. Ницше Ф. Избранные произведения [Текст]: в 3 т. М.: REFL-Book, 1994.

5. Ницше Ф. Сочинения: в 2 т. Т. 1. сост., ред., вступ. ст. и примеч. К. А. Свасьяна; пер. с нем. М.: Мысль, 1990. — 829, [2] с., 1 л. портр. 829 с.

6. Руссо Ж. Об Общественном договоре, или Принципы политического права [Электронный ресурс]: URL: http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/russo/ob_dog.php.

Нравственный прогресс человечества в философии истории И. Канта

Познякова О. Л.

Философское наследие И. Канта является одной из наиболее востребованных отраслей современного историко-философского знания. Причем, наряду с традиционным осмыслением трансцендентализма и критицизма И. Канта исследователи все чаще обращаются сегодня к анализу философско-исторической составляющей его учения, о чем свидетельствуют, в частности, последние работы и выступления на международных конгрессах одного из корифеев современной мировой философской мысли Ю. Хабермаса. Предпринимаются попытки не просто рассмотреть идеи И. Канта о «вечном мире», гражданском обществе и государстве, но и показать актуальность кантовского понимания нравственного прогресса в контексте осмысления кризиса ценностных оснований современного мира.

Идея нравственного прогресса обсуждается кенигсбергским мыслителем в контексте его учения об универсальном характере природы человека. Так, в своей «критической философии» И. Кант рассматривает индивида как существо, принадлежащее двум мирам — миру явлений и миру «вещей в себе», миру «ноуменального» и «феноменального». Как эмпирическое существо человек целиком

находится во власти природного детерминизма: все его поступки обусловлены не зависящими от него обстоятельствами, у него нет свободы воли, и он, следовательно, по существу неумняем. В этом состоянии человек есть всего лишь явление природы, подчиненное ее неумолимым законам. Но с другой стороны, человек есть «вещь в себе», которая неподвластна законам природы, обладает разумом и не зависит от чувственности и внешней среды вообще. По мнению И. Канта, это и есть подлинный человек, ответственный за свои поступки, ибо он обладает свободной волей и поэтому есть господин самому себе. «Если вы ссылаетесь на всемогущество необходимости и оправдываете свои поступки на уровне животного хотения — не говорите тогда о свободе, о достоинстве и чести. Ибо человек способен перевести свои действия в иную систему координат, ориентируясь на умопостигаемое, и не совершать поступков, которые, казалось бы, неизбежны в силу “законов природы», [3, с. 66].

Поскольку в мире природы все человеческие поступки детерминированы и, следовательно, несвободны, И. Кант вводит понятие *трансцендентального субъекта*, который безотносительно к эмпирическим обстоятельствам определяет свое поведение. Одни из его поступков согласуются с моральными законами, другие, напротив, представляют собой отклонение от них, то есть злые поступки. Понятие трансцендентального субъекта, несмотря на присущее ему идеалистическое содержание, как раз и указывает на сложное, опосредованное отношение между характером, склонностями, влечениями индивидов и их поведением, которое отнюдь не определяется (вопреки видимости) их ближайшими основаниями, именуемыми мотивами, причинами и т. д. И. Кант разъясняет: «Суждение — человек зол, выражает только то, что человек сознает моральный закон и тем не менее принимает в свою максиму отступление от него» [2, с. 32]. Поступки человека не должны быть непосредственной реакцией на эмпирическую ситуацию. Между эмпирической ситуацией и поведением человека существует *деятельность практического разума со своими идеями добра и морального долга*. Именно идеи разума, которые носят априорный характер, являются основой построения общественной морали и фундаментом правил, которые должны регулировать деятельность и поведение людей в обществе.

Таким образом, человек не только должен быть нравственным существом, но он вполне способен быть таковым. Это в его силах и соответствует его природе, которая включает в себя не только субъ-

ективное основание зла (произвол), но и задатки человечности, немислимые без нравственного образа мыслей и соответствующих ему поступков. Из этого тезиса вытекает *идея нравственного совершенствования личности*, которая находит в учении И. Канта всестороннее и принципиально новое по своему содержанию развитие. Если философы эллинистической эпохи считали моральное совершенствование исключительно делом отдельно взятого человека, то просветители XVIII века, напротив, выводили моральные качества людей из социальной среды, недооценивая значение личностной инициативы в процессе становления нравственного облика человека. И. Кант одинаково далек от этих крайне односторонних воззрений. Он высоко оценивает личностное начало человека, определяющее нравственный или, напротив, чуждый подлинной нравственности образ мыслей. И вместе с этим он глубоко осознает и взаимозависимость индивидов в обществе, значение социальных учреждений в личной жизни людей. А это означает, что нравственный облик членов общества, как бы ни было автономно моральное сознание, находится в определенной зависимости от социальных отношений.

Моральность, по И. Канту, является трансцендентальной сущностной характеристикой человеческого рода. Как бы ни отличались нравы различных и многообразных племен и народов своими обычаями и традициями, нормами естественного и позитивного права, мораль в них — тождественна. Она общечеловечна и абсолютна, и в этом смысле ее характеризует универсальность, категорическая необходимость [1, с. 29]. В системе нравов мораль играет роль конечной цели познания практического разума в опыте, она в ходе эволюции нравов уподобляет все виды нравственных норм, и в первую очередь нормы права, себе, своим особенностям. Главное содержание исторического процесса, в свою очередь, заключается, по И. Канту, в нравственном развитии общества, в моральном совершенствовании все большего числа людей и народов.

История — это путь преодоления человечеством своего природного начала и реализации нравственного идеала. Возможность нравственного совершенствования и свободной реализации морально-категорического императива индивидом ставится И. Кантом в зависимость от наличия в обществе правового состояния. Люди, находясь в естественном состоянии, не способны в полной мере следовать императиву, поскольку существует угроза посягательства на их свободу. Так, «постоянный антагонизм» наравне с добрыми задатка-

ми в человеке порождают проблему объединения людей на основе права и свободы. Государство как раз и возникает для того, чтобы посредством права оградить свободу каждого от посягательств извне и предоставить возможность человеку нравственно развиваться. А это в философии истории И. Канта является основополагающим фактором осуществления «всемирно-гражданского состояния».

С другой стороны, нравственное совершенствование людей делает возможным, с точки зрения И. Канта, постепенно совершающееся движение человечества к миру между народами, к вечному миру как единственной альтернативе всемирно-исторической катастрофе. Немецкий философ исполнен веры в лучшее будущее человечества, которое он связывает с установлением вечного мира между народами, то есть таких отношений между ними, которые делают возможным *этическое сообщество народов и правовой космополитический миропорядок*. В трактате «К вечному миру» И. Кант показывает, что только благодаря предрасположенности человека к нравственному самосовершенствованию возможно в итоге становление всемирно-гражданского общества на земле, и как его следствие — утверждение вечного мира в планетарном масштабе. А это и есть та самая универсальная культурная ценность, которая является основополагающей для человечества в современных условиях на пути своего развития.

Рассматривая философию истории И. Канта, необходимо помнить о том, что речь идет о трансцендентально-критической системе в целом. Разум, знающий о своей конечной цели (у теоретического разума в качестве таковой выступает абсолютный синтез всего эмпирического опыта, а у практического разума — мораль) и желающий познать ее на практике, синтезирует априорную идею такого хода исторического развития, при котором в идеале стало бы возможным познать на практике «чистую мораль». Иными словами, в трансцендентально-критической системе И. Канта разум, имеющий целестремительный характер, создает априорную идею нравственного прогресса или (что в данном случае тождественно) истории «во всемирно-гражданском плане», специфика которой заключается в том, что в мире нет ни одного предмета опыта, которому могла бы соответствовать данная идея. Между тем, она с необходимостью мыслится без противоречий с рациональным мышлением. Более того, данная идея обретает характер реальности, вполне познаваемой в опыте, при условии принятия ее в качестве регулятивного принципа поведения и дея-

тельности людей. Иными словами, для того чтобы идея «всемирной истории во всемирно-гражданском плане» получила возможность своего осуществления, необходимо, чтобы мировое сообщество на основании свободной воли объединило свои усилия вокруг реализации плана развития будущего человечества, в основу которого и будет положена указанная идея. Возможность такого поступка со стороны людей, по И. Канту, обуславливается их универсальной природой, а именно наличием у человека разума, определяющего способность к свободному целеполаганию и самосовершенствованию. С другой стороны, сама природа и ее тайный замысел подталкивают людей к установлению «Всемирно-гражданского состояния», направляя человечество по пути нравственного прогресса. Это говорит о том, что обоснованный И. Кантом трансцендентальный статус идеи «всемирной истории во всемирно-гражданском плане» не позволяет нам отнести к данному понятию как к некой абстрактной выдумке. Двойственность статуса трансцендентальной идеи дает возможность перенести ее из ноуменального мира в феноменальный и раскрыть механизмы ее реализации в сфере практического опыта.

Таким образом, по И. Канту, идея нравственного прогресса человечества в ходе истории выступает в качестве формального принципа исторического развития и в чистом виде не выполнима. Все, что мы можем наблюдать в опыте, — это условия, благодаря которым становится возможным подобное совершенствование. А именно: существует пространство культуры, куда входят такие феномены, как правовые законы, улучшение в социальной сфере и др. Для И. Канта прогресс в морали соответствует прогрессу культуры, который зависит от уровня культурного воспитания государством своих граждан, что, в свою очередь, обусловлено степенью приближенности международных отношений к морально-правовому «Всемирно-гражданскому состоянию». Конец истории, по И. Канту, наступит в момент, когда моральная установка человечества, лежащая в основе продвижения цивилизации, возьмет верх над легальной (правовой). Это положение философ возводит на уровень трансцендентальной идеи, с которой возможно иметь дело лишь посредством моральных принципов — в практическом, но не в теоретическом смысле. Иными словами, конец истории И. Кант представляет как морально-правовой идеал, который в эмпирических условиях недостижим, однако для людей он с необходимостью должен служить регулятивом их деятельности и поведения.

Развивая свое философское учение о закономерности исторического развития и о нравственном прогрессе человеческого общества, И. Кант вводит понятие достоинства человека. Кенигсбергский мыслитель эксплицирует его моральную соразмерность и показывает, что достоинство возникает вместе с зарождением у человека разума, его способности следовать морально-категорическому императиву. Достоинство человека выступает в качестве одного из антропологических аспектов, задающих вектор динамики исторического развития, и выполняет роль своеобразного показателя уровня морального состояния людей в обществе. В контексте современных проблем развития цивилизации идеи И. Канта о нравственном прогрессе и о достоинстве человека раскрывают свой эвристический потенциал, актуализируя тем самым кантовское философское наследие в XXI веке.

Так, относительно духовного состояния современного общества следует отметить, что здесь на протяжении уже длительного этапа развития цивилизации наблюдается неуклонная тенденция к разрушению общественной морали и как следствие — забвение понятия достоинства человека. Средства массовой информации в погоне за материальной выгодой каждый день предлагают новую сенсацию, в основе которой чаще всего — человеческий порок, который по своей природе более разнообразен и привлекателен, чем добродетель. При помощи рекламы происходит ежедневное манипулирование человеческим сознанием и навязывание людям ценностей, порой открыто противоречащих основным принципам нравственности. Предательство, унижение и оскорбление сегодня стали скорее нормой, нежели чем отклонением от нее, и те, кто боятся выглядеть «несовременными», всеми силами стараются эту новую норму утвердить. Однако И. Кант показал, что первоисточник всего бесконечного величия «звездного неба надо мной» скрыт исключительно в сознании достоинства своей личности, «нравственного закона во мне». Таково подлинное *самоощущение человека*, для которого немецкий мыслитель нашел точную формулу и которое настойчиво уничтожается господствующей пошлостью современного «общества потребления». Не случайно само слово *возвышенное* (не говоря уже о безнадежно архаически звучащей «добродетели») исчезло из нашего языка, изгнанное настоящим культом всего *низменного*. Если бы ценность жизни измерялась суммой удовольствий, как это и внушает нам современная «массовая культура», то она упала бы «ниже нуля» [4, с. 9–16].

«Человека потребления» сегодня настолько захватила погоня за удовольствием, что тот уже перестал замечать вокруг себя ценности, которые невозможно купить или продать. А ведь мир, в котором все покупается и продается — по И. Канту, это мир природы, в которой нет свободы, а значит нет и человеческого достоинства. В «Основных положениях метафизики нравов» немецкий философ пишет о том, что нет ничего хуже для морали, когда в качестве ее основания выступает эмпирический принцип счастья. В таком случае все разумные силы человека были бы направлены на удовлетворение собственных инстинктов, и человек ничем не отличался бы от животного. В свою очередь, понятие человеческого достоинства говорит нам об особой ценности человека именно в силу возможности свободного утверждения этого достоинства вопреки обстоятельствам и инстинктивным желаниям самого человека.

Как показывает практика, симуляция свободы посредством подмены долга выгодой и возведение принципа выгоды во всеобщность могут временно заглушить неискоренимые задатки добра в человеке и дезориентировать его. Однако нравственное начало, согласно кантовскому анализу, составляет саму субстанцию личности человека и поэтому неискоренимо, и может исчезнуть лишь вместе с ним. Такое понимание универсального характера природы человека и его достоинства дает людям надежду на то, что объективная логика самого хода событий и фундаментальный характер подлежащих разрешению противоречий, связанных с духовным кризисом современного общества, рано или поздно подвигнут людей на разумное преодоление собственных слабостей и пороков с целью сохранения человеческого вида на Земле.

Таким образом, сегодня, как никогда ранее, человечество нуждается в наставлениях великого кенигсбержца. Оказавшись на пороге кризисного разлома и столкнувшись с угрозой своего уничтожения, человечество тем самым подтолкнуло себя к разгадке подлинного содержания послания И. Канта, с которым он обращался к поколению людей XVIII века. В кантовской трактовке нравственного прогресса человечества, в понятии достоинства человека заложены механизмы преодоления тех трудностей и противоречий, с которыми люди столкнулись только сегодня в планетарном масштабе. Именно в этом отношении И. Кант — наш современник и союзник.

Литература

1. Калинин Л. А. О нравоцентричности трансцендентальной антропологии Канта, или О роли морали в природе человека // Кантовский сборник. № 34. 2010. С. 21–33.

2. Кант И. Религия в пределах только разума / И. Кант. Соч. в 8 т. Т. 6. М.: Чоро, 1994. С. 5–224.

3. Румянцева Т. Г. Немецкая трансцендентально-критическая философия (середина XVIII — первая треть XIX века). Мн.: БГУ, 2008. 171 с.

4. Чернов С. А. Уроки Канта // Актуальность Канта: сб. статей / отв. ред. Д. Н. Разеев. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2005. С. 9–16.

Этика и онтология ранних стоиков: опыт реконструкции понятия «безразличное»¹

Санжениаков А. А.

Взаимосвязь этики стоиков с их физикой очевидна, но все же напомним о той роли, которую играет физическое учение в ранне-стоической этике. По мнению стоиков, мироздание управляется божественным Логосом, поэтому окружающий мир имеет разумные основания и существует по строгим правилам. Человек должен позиционировать себя в этом мире как его неотъемлемая часть, отсюда проистекает известный стоический тезис: конечная цель человеческой жизни (*telos*) — «жить согласно с природой» (I 179)².

Принимая во внимание генетическую связь физики и этики, мы можем использовать физическое учение Стои для реконструкции этики. Особую сложность при реконструкции этической доктрины стоиков вызывает категория «безразличное»³ (*adiaphoron*). Затрудне-

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках проекта проведения научных исследований («Благо и безразличное в ранне-стоической философии»), проект № 11-33-00347a2.

² Ссылки на фрагменты ранних стоиков даются в круглых скобках. Римскими цифрами указан том, арабскими — номер фрагмента.

³ Безразличным стоики именовали все то, что не имеет отношения к моральному выбору. Иначе говоря, безразличное — это все то, что не является ни благом, ни злом, а потому не относится ни к добродетели, ни к пороку.

ния, как мы полагаем, возникают, прежде всего, потому что представители стоической традиции не наполнили практически никаким положительным содержанием этот концепт. Так, безразличное — *не благо и не зло*, оно может приносить как пользу, так и вред, поэтому оно *не есть ни польза, ни вред*, наконец, *не способствует ни счастью, ни несчастью*.

Иным образом представлено благо (*agathon*) и добродетель (*aretē*). В корпусе раннестойческих текстов мы найдем немало страниц посвященных описанию не только этических компонентов блага и добродетели, но гносеологических и физических. Например, благо есть знание, при этом оно телесно, поэтому мудреца можно распознать по его внешнему облику (III 568). Человека порочного также легко увидеть, страсти преображают облик, изменяют цвет лица, темп дыхания и т. д.

Как уже было сказано, понятие «безразличное» в раннестойческой этике имеет крайне скудное содержание. Цель данной работы заполнить эту лауну посредством физического учения Ранней Стои. Для начала необходимо вспомнить, что безразличное не однородно, а имеет градацию. Стоики выделили *предпочитаемое* (*proēgmenon*) и *непредпочитаемое* (*aroproēgmenon*) безразличное исходя из критерия соответствия природе, первое соответствует природе, поэтому имеет *ценность* (*akσία*), второе — не соответствует, и, следовательно, не имеет ценности (I 191). Практический аспект предпочитаемого безразличного стоики обозначили термином «надлежащее» (*kathēkon*) (I 230; III 491–499). В широком смысле этот термин подразумевает обязанность любого живого существа следовать природе, и поэтому распространяется как на человека, так и на животных. Еще стоики определяли надлежащее как «сообразность в жизни, действие, имеющее убедительное обоснование (*eulogos apologismos*)» (I 230). Выделяется и третий класс «безразличных» вещей — те, что не вызывают ни влечения, ни отторжения, безразличные в собственном смысле этого слова (например, выбор между двумя одинаковыми драхмами [7, с. 17], четное или нечетное число волос на голове, согнутый или вытянутый палец). Таково общее содержание этической составляющей понятия «безразличное». Теперь рассмотрим, каково онтологическое содержание этого концепта.

Главным критерием существования стоики полагали способность действовать и испытывать воздействие (II 359). Под данный критерий, по их мнению, подпадает только телесность (Ibid), как

следствие, только тела существуют (II 361). *Бестелесное* (asōmaton)¹ же «не способно ни оказывать какое-либо воздействие, ни испытывать его» (II 363), а значит, оно не может существовать, в том смысле как это понимали стоики. За бестелесным стоики закрепили статус «как бы нечто сущего»² (I 65).

Нас интересует раннестойческое «безразличное» в оппозиции телесное — бестелесное. Доподлинно известно, что благо и зло стоики мыслили как тело (III 85). Так как безразличное не является ни благом, ни злом, мы можем предположить, что оно бестелесно. Однако это положение необходимо обосновать, ибо оно не очевидно. Для этого нам понадобится выявить содержание стоического понятия «бестелесное» и выяснить, можно ли в его объем включить понятие «безразличное».

Как уже было сказано, бестелесное, по мнению стоиков, не отвечает критерию существования — не действует и не претерпевает, а значит, в подлинном смысле слова не существует. Время, место, пустота и «лектон», будучи бестелесными, «как бы» существуют. Под «лектоном» стоики подразумевали «то, что возникает в соответствии с разумным представлением» (II 181). В общем смысле «лектон» — это то, что может быть высказано (II 167).

Теперь уместно вспомнить тот факт, что стоики подразумевали под предпочитаемым безразличным то, что имеет некоторую *ценность*, которая, по сути дела, является *суждением* (krisis) (III 125). Как было сказано, надлежащее — это «действие, имеющее убедительное обоснование (eulogos apologismos)» (I 230). А ведь суждение и обоснование не что иное, как высказывание, которое в свою очередь стоики относили к бестелесному³.

Косвенным доказательством нашей гипотезы является потенциальность и неопределенность бестелесного. Тело реально налично

¹ Стоики полагали, что есть четыре вида бестелесного: «лектон», пустота, место и время (II 331).

² «Hōsanei ti on (I 65), этот термин, относящийся в первую очередь к “идеям” (ennoēmata), как к чему-то не имеющему конкретного денотата, безусловно, должен распространяться на все бестелесное — ср. *Сенека* Письма 58, 22» [9, с. 182].

³ Подобного рода умозаключения можно встретить и у самих стоиков. Например: «Истина есть тело, а истинность налична как бестелесное. Последнее, по их словам, само собой разумеется, так как истинность присуща высказываниям, высказывание — это чистый смысл, а чистый смысл бестелесен» (II 132).

(*huparthein*), поэтому актуально. Бестелесное же есть чистая потенция и полное отсутствие актуальности. В пользу такой интерпретации говорит *неопределенность* бестелесного. Пустота у стоиков беспредельна¹ (*areiron*) (I 95), прошлое и будущее время также не имеет предела (II 520), место есть то, что занято телом, но каким именно, не имеет значения, и поэтому место есть тоже что-то неопределенное, «лектон» жестко не связан с какой-либо телесностью, именно поэтому это *чистый* смысл, а не смысл какой-либо определенной ситуации, и поэтому тоже не обусловлен.

Наконец, во вторичной литературе можно встретить суждения, в которых безразличное уравнивается с бестелесным «лектоном». Так, А. Ф. Лосев прямо утверждает что «лектон» стоиков есть «некоторое адиафорон, как прежде всего лишенное какой бы то ни было положительной или отрицательной оценки, как нечто “безразличное”, о котором нельзя сказать ни того, что оно существует, ни того, что оно не существует» [4, с. 115].

Присовокупим еще одну характеристику, которая объединяет безразличное и бестелесное. Ее удачно выразил Прокл. Излагая учение стоиков о времени, он охарактеризовал его более литературно, нежели философски — *бессильным* (II 521). Время как всякое бестелесное не действует и в силу этого бессильно. То же можно сказать о «лектон». Он есть «*констатирующий, или корреспондирующий* смысл, который указывает на денотат, раскрывает его значение, но не оказывает на него никакого воздействия» [9, с. 83]. В этическом смысле безразличное стоиков тоже бессильно. Сами по себе деньги, здоровье, слава и т. п. не в силах принудить человека к их выбору. Этот выбор полностью в руках человека, так как напрямую зависит от согласия, которое «в нашей власти» (*to ef hemin* (I 61)). Таким образом, безразличное не имеет власти над человеком, в отличие от блага и зла, которые, обладая телесной природой, напрямую влияют на деятельность человека.

Отметим слабые стороны нашей гипотезы. Прежде всего обратим внимание на то, что безразличное не входит в «канонический» список бестелесных вещей (время, место, пустота, «лектон»). Если бы

¹ Существуют свидетельства, согласно которым «как все телесное ограничено, так все бестелесное безгранично» (II 503). Подобные суждения не выдерживают критики, так как «место» стоиков, безусловно, имеет границы, однако бестелесно.

безразличное действительно мыслилось стоиками как нечто бестелесное, то они бы дополнили им этот список, но это не так.

Другое не менее важное затруднение скрывается в стоическом представлении о ценности. Выше мы привели только одно определение ценности как «суждения оценщика», но есть и другое понимание, согласно которому ценность — «это нечто, [реально] приносимое вещью, и ее достоинство сами по себе (*dosis kai timē kath' auto*)» (III 124). Данный вариант истолкования ценности нивелирует субъективную тенденцию и делает акцент на объективной стороне дела. Здесь ценность выступает скорее как качество того или иного тела, а качества тел, по мнению стоиков, безусловно, были телесны (II 388–389).

Отметим еще один момент, который не позволяет нам безоговорочно принять нашу гипотезу. Так как «лектон» есть «мыслимая предметность» (*pragma poiomenon*) [6, с. 165], он может быть выражен вне прямого отношения к конкретной ситуации [3, с. 72]. Оценочные же суждения высказываются всякий раз к определенной ситуации. Например, здоровье стоики относили к предпочитаемому безразличному, а болезнь — к непредпочитаемому. Но такая квалификация не безусловна. Порой следует предпочесть болезнь здоровью (см. известное рассуждение у Эпиктета о том, что если суждено заболеть, то надо стремиться к этому, в противном случае избирать здоровье (III 191)). Поэтому каждая ситуация должна индивидуально оцениваться, и оценка, произведенная в одном отношении, не пригодна в другом. Следовательно, оценочное суждение (*krisis*) есть особый «лектон», не такой уж irrelevantный.

Все вышесказанное обязывает нас внести коррективы в нашу гипотезу. По-видимому, все же не совсем верно приписывать характеристику бестелесности безразличному без соответствующих уточнений. Безразличное как *объект* избрания, наверняка, *телесно*. Сложно представить стоика, который утверждал бы обратное, учитывая сомнительный онтологический статус бестелесного в стоицизме. С той же уверенностью можно утверждать, что ценность есть неотъемлемое телесное качество объектов избрания. Тем не менее, безразличное как *выбор* тех или иных телесных вещей на основании *суждения (оценки)* — *бестелесно*. И в этом смысле приравнивается к стоическому «лектону», наследуя все его свойства и особенности.

Теперь посмотрим, какие следствия проистекают из тезиса, согласно которому выбор безразличного есть нечто бестелесное. Для этого мы в общих чертах изложим особенности стоического «лектона». Одна из самых известных вариаций на тему «лектона» принадлежит Эмилю Брейе. «Этот способ бытия, — пишет Брейе, — определенным образом находит свое выражение в пределе, на поверхности бытия, и не может таким образом изменить природу вещи: он ни активен, ни пассивен в истинном смысле слова, поскольку пассивность предполагала бы наличие телесной природы, которая подвергалась бы воздействию. Он просто и в чистом виде есть результат, эффект, не входящий в число сущих»¹ [9, р. 12]. Помимо уже известных нам характеристик (отсутствие активного и пассивного начала в бестелесном), автор этого определения сообщает нам еще один знак бестелесного, говоря, что оно есть способ бытия, который находит свое выражение «в пределе, на поверхности бытия». Таким образом, бестелесное, не будучи сущим, сопредельно ему. Оно есть *сопутствующий* «результат, эффект» бытия, эффект, который *сопровождает* бытие, но не *порождается* им: «Бестелесное определено как некий эффект самостоятельного изменения состояния вещи не по причине воздействия на нее другой вещи, а по поводу взаимодействия ее с другой вещью» [1, с. 14].

Итак, если мы исходим из предположения, согласно которому выбор безразличного есть нечто бестелесное, то в каком свете нам представляется безразличное? Как мы выше отметили, бестелесное стоиков сопровождает тело, но ни в коем случае не порождается им. Следовательно, выбор в рамках безразличного есть, то, что сопровождает благо (или зло), но *не проистекает* из него. По данному вопросу современные исследователи высказываются следующим образом: уровень абсолютного долженствования не зависит от уровня условного долженствования: первый не зависит от второго и вполне может без него обходиться; первый входит во второй, но остается сам собой; второй невозможен без первого [2, с. 22]. В свою очередь добавим, что отождествляя бестелесное и выбор среди безразличного, мы можем выявить то содержание, которое ранее ускользало от исследователей. В частности, можно с уверенностью утверждать, что уровень безразличного (или, иначе говоря,

¹ Перевод дан по: [1].

среднего надлежащего) соприсутствует в ситуации практического осуществления блага и зла (актуализации добродетели и порока), в то время как последнее отрицается некоторыми исследователями¹. Также благодаря нашей интерпретации благо и безразличное становятся консонансными понятиями и исчезает та пропасть между ними, которая стала столь проблематичной для этической системы Стои. Безразличное становится неотлучным спутником любой деятельности человека как добродетельной, так и порочной, однако его роль в этой деятельности умалется до минимума, так как бестелесное не обладает активным началом.

Подводя итоги, напомним, что основной целью этой работы было выявление онтологического статуса раннестойического безразличного. Мы выявили ряд признаков, по которым раннестойическое безразличное может быть отнесено к классу бестелесных вещей: неопределенность, иррелевантность, вероятность, потенциальность. Исходя из понимания ценности как суждения (*krisis*), сделан вывод о связи выбора в сфере безразличного и бестелесного «лектона». Вследствие чего были высказаны некоторые положения, характеризующие суть отношения блага и безразличного. Аналогично отношению тела и бестелесного, благо и безразличное не взаимодействуют, безразличное сопровождает благо, но не порождается им.

Литература

1. Гаджикурбанова П. А. Стоическое учение о бестелесном в интерпретации Э. Брейе, А. Ф. Лосева, Ж. Делеза // Историко-философский ежегодник. М.: ИФ РАН, 2005. С. 9–29.

2. Гусейнов А. А. Двухуровневая структура ценностей в стоической этике // Этика стоицизма: традиции и современность. М., 1991. С. 9–27.

3. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1986.

4. Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. Харьков: «Фолио»; М.: ООО «Издательство АСТ», 2000.

¹ «Совершенно “безразличное,, по материи действие (до его совершения) — например “разговаривать,, — после своей реализации не может остаться безразличным в нравственной системе координат и необходимо окажется хорошим или дурным» [5, с. 194–195].

5. Столяров А. А. Стоя и стоицизм. М., 1995.
6. Секст Эмпирик. Соч. в 2 т. Т. 1. М., 1976.
7. Там же. Т. 2. М., 1976.
8. Там же. Т. 1. Зенон и его ученики / Пер. и ком. А. А. Столярова. М., 1998. 229 с.
9. Фрагменты ранних стоиков. Т. II. Ч. 1. Хрисипп из Сол: логические и физические фрагменты / пер. и коммент. А. А. Столярова. М., 1999. 272 с.
10. Там же. Т. III. Ч. 1. Хрисипп из Сол. Этические фрагменты / пер. и коммент. А. А. Столярова. М., 2008. 300 с.
11. Bréhier É. La Théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme // Bréhier É. Études de philosophie antique. P., 1955.

«Я» и книга: текст как этический опыт себя в «Опытах» Мишеля Монтеня

Стасенко А. Д.

Me poignant pour autrui, je me suis peint
en moy de couleurs plus nettes que n'estoyent les
miennes premières. Je n'ay pas plus fait mon
livre que mon livre m'a fait, livre consubstantiel
à son auteur, d'une occupation propre, membre
de ma vie, non d'une occupation et fin tierce et
estrangere comme tous autres livres¹.

Ставя знак равенства между книгой и ее автором, Монтень по сути дела приравнивает процесс написания книги к жизни. То есть, процесс письма занимает то место, которое в стоицизме занимали духовные упражнения, которые сохраняют свое значение для автора «Опытов». Действительно, монтеневский текст, на первый взгляд, вписывается в стоическую и эпикурейскую традицию практик себя, заботы о себе, но при внимательном чтении мы можем заметить, что

¹ Montaigne M. Essais. Paris, 2006, II, 18, 648. — Рисуя себя самого для другого, я изобразил себя в более четких цветах, чем я видел себя до этого. Я создал книгу в той же степени, что она меня, книгу, которая неотъемлема от ее автора, является частью моей жизни и основным, а не второстепенным и чуждым занятием, как все остальные книги.

Монтень ставит вопрос совсем иначе — действительно, речь больше не идет о том, чтобы вернуться к себе с помощью этих самых практик и тем самым стать добродетельным. Речь идет скорее о том, чтобы мы могли говорить о «Я». В монтеневском мире, который находится в постоянном движении, мы не можем приписать форме субъективности какое-либо постоянство и стабильность. Разнообразие и изменчивость вещей делают невозможной нормативную этическую систему, и мы видим, что Монтень настаивает на том, что мы не можем быть уверенными даже в тех этических правилах, истинность которых нам представляется очевидной. Мы можем предположить, что настоящий этический опыт, который превосходит простое следование обычаям, что стало основной характеристикой картезианской этики, будет заключаться в собственно конструировании «Я» через дискурс. В данной статье мы попытаемся показать, каким образом текст становится своеобразным этическим опытом себя.

Монтень о знании себя

Очевидно, что монтеневский проект «нарисовать себя» («*c'est moi que je peins*») по сути дела подразумевает еще античную установку «познай самого себя», так как именно в процессе изображения я узнаю себя лучше, чем знал себя до этого. Однако, мы сразу сталкиваемся с тем, что Монтень по сути дела отрицает возможность выполнения предписания дельфийского оракула. Это может показаться парадоксальным, если мы воспринимаем проект «нарисовать себя» и текст «Опытов» как проект именно «познания себя», но мы видим, что Монтень несколько раз говорит о необычайной трудности («*tresdifficile*» в Апологии) и практически невозможности познать себя даже для мудреца, философа. Так, например: «*L'homme n'est non plus instruit de la connaissance de soy en la partie corporelle qu'en la spirituelle¹*» или «*vrayement Protagoras nous en comtoit de belles, faisant l'homme la mesure de toutes choses ; qui sceut jamais seulement la sienne²*». Тем не менее, мы видим, что Монтень утверждает, что его проект «нарисовать себя» достаточно успешен, пото-

¹ Там же. II, 20, 557. — Человек не имеет знания о себе ни касательно души, ни касательно тела.

² Там же. II, 12, 557. — Действительно, Протагор рассказывал нам небывлицы, делая из человека меру всех вещей, учитывая что тот даже никогда не знал себя самого.

му что он изобразил себя даже более ясно и отчетливо, чем он видел себя вначале. Более того, говоря о предмете своей книги, Монтень показывает, что в его тексте он представляет себя наиболее истинным способом, то есть зная себя как себя:

- *moy le premier*¹,

- *jamais homme ne traita subject qu'il entendit ne cogneust mieux que je fay celuy que j'ay entrepris*²,

- *en celuy là je suis le plus sçavant homme qui vive*³,

- *jamais homme ne penetra en sa matière plus avant...n'arriva plus exactement et plainement à la fin qu'il s'estoit proposé à sa besoigne*⁴.

В то время как Монтень не считает возможным для человека познать себя, то мы видим, что он парадоксальным образом утверждает, что знание себя дается ему через текст. Таким образом, мы можем говорить о том, что Монтень считает возможным репрезентацию «Я» в тексте, причем не как alter ego, но как себя самого. Книга создает «Я» в том смысле, что текст является репрезентацией «Я» как «Я». Монтеневский текст по сути дела отвечает на вопрос о том, каким образом «je» через структуру текста и язык превращается в уникальное «Moi». «Я», которое является стержнем всего текста, не представляет собой литературную фикцию, но обладает, как Монтень это представляет, ничуть не меньшим количеством реальности, что и он сам. Далее, мы можем сказать, что собственно вся структура монтеневского текста отвечает на вопрос о том, как я становится «Я», обладающим определенной реальностью, делая это, запечатляя «Я» как различие и переход, как интертекстуальность, которая парадоксальным образом позволяет «Я» автора кристаллизоваться. «L'écriture apparaît comme un lieu où peut s'accomplir ce travail de ressaisissement indéfini, sans cesse à recommencer, ou plus exactement sans cesse à commencer, et qui est une façon privilégiée d'avoir accès à un soi secret, d'avoir avec soi-même un commerce vrai. Un lieu dans lequel se manifeste cet être-de-langage qui est un autre et qui est pourtant moi»⁵. Таким образом, мы можем сказать,

¹ Там же. III, 2, 782. — Я, первый.

² Там же. III, 2, 783. — Никогда человек не говорил о чем-то, что он знал бы лучше, чем я свой предмет.

³ Там же. «В этом я являюсь самым знающим из людей».

⁴ Там же. «Никогда человек не проникал столь глубоко в свой предмет...не завершал то, что он предпринял, с такой точностью и полнотой».

⁵ Pouilloux J.-Y. *Eveil de la pensée*. 1975. P. 126 — Письмо появляется как место, в котором может быть выполнена эта работа по безграничному переоп-

что проект «нарисовать себя» таков, что он делает возможным знание себя как себя, причем императив «познай себя» не отсылает нас к ре-минисценции или познанию некоей универсальной сущности, свойственной каждому человеку, но он подразумевает познание себя *hic et nunc*, через дискурс, основанный на различии и запечатляющий переход, а не стабильное бытие.

Монтень и фигура Сократа

Продолжая говорить о том, что именно текст, а не другие практики «себя», становится путем создания «Я», мы считаем необходимым отметить еще один интересный парадокс. Собственно идея о необходимости познать себя отсылает в первую очередь к Сократу. Сократ предстает в «Опытах» как вершина человеческой мудрости: «...qu'il n'est pas aisé de parler et vivre comme Socrate. Là loge l'extrême degré de perfection et de difficulté»¹. Сократ становится не столько этической моделью для Монтеня, сколько примером, который позволяет ему в каком-то смысле оправдать свой собственный проект, который иначе становится слишком нарциссичным: «Dequoy traite Socrate plus largement que de soy?»².

Проект «нарисовать себя», который логично ведет к необходимости познать самого себя, будет все больше и больше подразумевать изображение всех фантазий, всего, что будет представляться автору. Изображение гротесков, причудливостей, что может быть вызвано именно этим устремлением познать самого себя в своей неограниченной в себе ценности, и есть своего рода нарциссизм. Говорить о себе является, в отличие от возвращения к себе, формой нарциссизма, который связан с явленностью, маской и неподлинностью. Этический опыт в классической парадигме невозможен для Нарцисса.

ределению, которая всегда должна начинаться сызнова, или, что более точно, должна постоянно начинаться сначала, и которая является привилегированным способом выхода к скрытому «Я», способом настоящего сообщения с самим собой. Место, в котором себя проявляет это бытие языка, которое есть другое, но в то же время я сам.

¹ Montaigne M. Essais. III, 12, 376. — Как сложно говорить и жить, как Сократ. В его жизни заключена наивысшая степень совершенства и сложности.

² Там же. II, 6, 378. — О чем Сократ говорит больше, чем о себе?

Narcis: par trop te plaire en ta beauté
Mué en fleur sans sens tu has esté.
Cuyder¹ de soy est, et fut la ruine
De maints savans, Qui laissains la doctrine
Des anciens : aultre voye hont choisie,
Pour n'enseigner rien que leur phantasie².

Именно в этом отрывке из 69 фигуры (см. приложение 2) второй книги «Эмблем» (Emblemata) Алкиата (1492–1550) мы можем видеть, как стремление познать себя из себя, отказ от авторитетов, который Монтень все же осуществляет, несмотря на пиетет перед Античностью, становится источником отрицания всего, кроме собственной фантазии — что и есть любовь к своему отражению, к собственной маске.

Известно, что в книгах эмблем 16-го века Нарцисс фигурирует под девизом *Nosce te ipsum* (познай самого себя) — именно в познании себя, основанном на исключительной гордыни, и основан нарциссизм, с которым так борется Монтень, развенчивая и человеческий разум, который обманывается чувствами и который сам их обманывает. Критика опыта и критика собственно познавательных способностей человека уже заданы практикой искреннего суждения, как мы встречаем ее в «Опытах»³, но познание самого себя, которое Монтень считает самым главным занятием, также требует ограничения если не в самой практике, то по своему существу.

То что основным предметом Монтеня является собственно его жизнь, то есть он сам, могло бы показаться именно такого рода нарциссизмом, если бы не та практика ограничения разума, которой он всегда оставался верен. Монтень говорит о том пороке, который может быть ему по случайности присвоен, именно в контексте языка

¹ Исследованию значения слова *cuyder* (спесь, гордыня) посвящена работа *Raymond Lebègue*. *Le «cuyder» avant Montaigne et dans «Les Essais»// Cahiers de l'Association internationale des études françaises*. Vol. 14, 1962. Numéro 14. P. 275–284.

² Alciat. *Emblèmes*. Lyon, 1549. С. 261. — «Нарцисс: слишком сильно ты нравился себе своей красотой / За что был превращен в цветок без чувств / Ведь, полный спеси, ты превратил в руины / Восстановленное учеными мужами знание древних / Другой избрал ты путь / Не учить ничему, кроме своей фантазии». В отношении фантазии, нам кажется, будет очень полезно сравнить высказывание Макиавелли из переписки с Франческо Виттори: «Каждый ведет себя в соответствии со своей фантазией».

³ Foglia M. *Montaigne, philosophe de la sincérité*. Thèse de doctorat d'Etat. Paris, 2005.

и письма. Действительно, рефлексировав над собственно актом письма, Монтень неоднократно пытается оправдать свою книгу. Наиболее удачной формой апологии будет тот факт, что «Опыты», основным содержанием которых и выступает сам Мишель Монтень, никогда не будут представлять собой любования в зеркале, как это происходит в случае с Нарциссом. Книга будет не просто отражением, копией, она будет *consubstantiel* (сосущностна) Монтеню именно в том смысле, что книга не является простым его продолжением, но через книгу Монтень и становится Монтенем, ограничивая возможную универсализацию фантазии в рамках личности.

Возвращаясь к анализу фигуры Сократа, мы можем сказать, что она вызывает у Монтеня достаточно большое количество сомнений, особенно что касается сократовского демона и его экстазов: «*Et rien ne m'est digerer fascheux en la vie de Socrates que ses ecstases et ses demoneries*»¹. Данная «божественная» часть образа Сократа наиболее ярко выражена в *De Philosophis* Платоновской теологии Марсилио Фичино. Однако, образ Сократа для Монтеня — это в первую очередь образ искреннего мудреца, не превышающего человеческую природу и не имеющего в себе ничего от божества. Сократ остается для Монтеня примером наивысшей мудрости доступной для человека, примером мудреца, которому лучше всего удалось познать себя. Действительно, мы можем видеть, что для Монтеня Сократ важен потому, что он не пытался превзойти человеческую природу. Можно сказать, что фасад этики Монтеня таков, что мы могли бы назвать его этику этикой умеренности и обыденности — следует также отметить, что Декарт достаточно очевидным образом ориентируется в этом плане на Монтеня. Действительно, этика Монтеня в первую очередь направлена на то, что не превышает человеческих способностей. Ее можно назвать этикой повседневной жизни, которая развивается через диалектику видимости и искренности, своего и чужого, отсылает нас к необходимости следования обычаям, привычке, но и необходимости их рассмотрения со стороны (использования суждения), что и позволяет сделать их своими и стать по-настоящему свободными.

¹ Там же. III, 13, 766. — Нет ничего более противного мне в жизни Сократа, чем его экстазы и одержимости.

Этический опыт через текст

Если мы вспомним эссе «Об упражнении», где Монтень описывает свое падение с лошади, которое практически убило его, то мы увидим, что данный опыт, который был для Монтеня своеобразным опытом смерти, является фактически вторым началом книги. Действительно, мы знаем, что Монтень начинает писать «Опыты» после смерти Этьена де ля Бозси, но именно эпизод, описанный в «Об упражнении» становится точкой, с которой начинается осознанный разворот на «Я». Тот факт, что началом книги является именно этический опыт, показывает их внутреннюю связь. Действительно, мы можем говорить о том, что событие, которое является частью повседневной жизни, обретает свою этическую перспективу и дает нам возможность в некотором смысле пережить этический опыт «себя» именно в тексте. Мы можем наблюдать схожий механизм в «Исповеди» Рущо (*L'illumination de Vincennes, Deuxième lettre à Malesherbes* (1762), *Les Confessions, Livre VIII*).

Говоря о Сократе, Монтень называет его единственным настоящим мудрецом, но который «*se donne hardiment à connoistre par sa bouche*»¹. Именно здесь и кроется проблема: Монтень не видит возможности создания «Я», своеобразного узнавания себя вне текста, но отношение Сократа к написанному слову очевидно негативно. Мы можем сказать, что этический образ Сократа необычайно близок Монтеню, но мы видим, что разница в их отношении к слову и тексту абсолютно фундаментальна. Действительно, мы видим, что оригинальность Монтеня заключается в том, что он сместил вопрос о знании себя и о вообще любой практике себя в плоскость дискурса и конструирования «Я» через текст. Знание себя перестает быть у Монтеня вопросом практики себя в смысле духовного упражнения, но становится вопросом, связанным с логикой дискурса и языка, в то время, как практики себя в целом трансформируются в практику суждения, которая связана со свойственной «Опытам» интертекстуальностью и с желанием сохранить и сделать различие принципом мышления. Мы уже отмечали, что этика как нормативная система невозможна, потому что человек всегда явлен в маске, он не обладает стабильностью, и маски постоянно сменяются, почему и необходимо ориентироваться на обычаи

¹ Там же. II, 6, 380. — Почти не дает узнать себя по своим речам.

и привычку. Настоящий этический опыт возможен только через текст, когда мы имеем дело с такой формой «Я», в которой мы больше не обязаны отделять явление от сущности, так как автор является и предметом, и создателем книги. Этический опыт становится настоящим «Опытом» тогда, когда он становится частью книги, которая со-сущностна автору.

Литература

1. Alciat. Emblèmes. Lyon, 1549 — Интернет библиотека Gallica.
2. Faye E. Philosophie et perfection de l'homme de la Renaissance à Descartes. Paris, 1999.
3. Foglia M. Montaigne, philosophe de la sincérité. Thèse de doctorat d'Etat. Paris, 2005.
4. Montaigne M. Essais. Paris, 2006.
5. Pouilloux J.-Y. Eveil de la pensée. Paris, 1975.

Формализм, уводящий от вечного мира. От И. Канта к М. Веберу

Троицкий К. Е.

*«Счастье человечества неразрывно
связано с прогрессом разума»¹*

«К вечному миру» (1795), так звучит одно из известнейших этических чаяний, а также произведение великого кенигсбергского мыслителя. «Вечная борьба богов», такую констатацию положения в сфере ценностей дает другой великий немецкий мыслитель М. Вебер, которого многие ученые считают продолжателем традиций Канта². Чем обусловлен этот контраст? Как произошел пере-

¹ Кондорсе Ж. А. Эскиз исторической картины прогресса человеческого разума. 1793.

² Один из самых авторитетных исследователей Вольфганг Шлухтер включает взгляды Вебера в «kantianisierende Soziologie», другие свидетельства от К. Ясперса, Марианны Вебер, Honigsheim.

ход от надежды на прогресс к вечному миру в пессимистическую констатацию вечного конфликта? Попробуем кратко осветить этот путь.

В самом начале «Метафизики нравственности» Кант проводит известное деление дисциплин, познание он делит на эмпирическое («материальное») и формальное. Формальное — логика, материальное — физика. Физика, если дисциплина имеет дело с необходимостью, и этика, если со свободой. Этика делится в свою очередь на теоретическую («рациональную»), или метафизику нравственности, и на практическую, или «практическую антропологию». Интересно тут то, что путь деления он сопровождает и обосновывает аналогией из разделения труда, так он пишет: «Все промыслы, ремесла и искусства выиграли от разделения труда, когда человек не один делает все, а каждый, дабы иметь возможность выполнить свою работу наиболее совершенно и с большей легкостью, занимается определенным трудом, который по способу своего выполнения заметно отличается от других видов труда. Где нет такого различия и разделения работ, где каждый — мастер на все руки, там ремесла находятся еще в состоянии величайшего варварства»¹. Случайно или скорее намеренно Кант проводит связь между развитием экономики и познанием. Этой цитатой подводится конец идеала античного мудреца и совершенного человека эпохи Ренессанса. Если даже философ будет специализирован по областям, то что значит прогресс Разума? Лишь прогресс некоего коллективного Разума, который в целости познать никто не может? А если я не могу оценить всю картину, а лишь часть, не становится ли целое для меня непонятным, «отчужденным» и даже неразумным? Разве продельвающий одну и ту же операцию на конвейере чем-то более отчужден от единства Разума, чем философ, который занимается, например, только логикой? «Мастер на все руки» отсутствует, следовательно, нет и критерия, который бы указал, что добро, что зло и что в принципе этическая сфера является «законодательствующей», у Вебера это приводит к столкновению сфер. Для Канта «властвует» сфера этики, но для другого господствует сфера экономики или физики, это приводит в XX веке не к прогрессу нравственности и вечному миру, не к единству, а к разобщению.

¹ Кант И. Основы метафизики нравственности. — М.: Мысль, 1999. С. 158.

Для Канта такие последствия едва ли обозримы, он верит в прогресс, он верит, что войны уже позади, так, Кляйнгельд пишет: «Важная составляющая кантовской направляющей 'идеи' истории — это взгляд, что природа (физическая и психологическая) дает возможность людям использовать их разум и опыт свободы их воли. В результате, люди развивают их разумные предрасположенности, которые ведут к прогрессу во всех областях, в которых служит разум, от науки до политики, морали и религии»¹. Для Канта, как и для многих других теоретиков прогресса, было очевидным, что позади находятся темные века грешного естества, а развитие Разума через рост его влияния — есть в то же самое время и развитие морали и права, а следовательно, путь к преодолению войны как «морального недоразвития». И к времени написания трактата «К вечному миру», по замечанию Шлухтера, «из-за сближения человечества для него (Канта) война исторически (уже) преодолена»².

Вебер согласен с Кантом в том, что через Разум человек достигает моральной ответственности личности, но Вебер не согласен в том, что есть некий единый стандарт разумности/рациональности, который бы позволил определять прогресс разума, а тем более морали. Для Вебера можно разделить не только разные предметные области, но и несколько видов рациональности, в том числе: объективно/субъективную и формально/субстанциональную³. И если для Канта эти виды не были разделены принципиально, не вели к вечным конфликтам/кризисам, хотя именно он уже обозначил их, то для Вебера это было наоборот. Вебер выдвигает принцип «политеизма» или множественности абсолютных ценностей, которые не сводятся друг к другу. А если нет единства, то и слово «Разум» не совсем уместно, поэтому Вебер говорит о рациональности и более того, о различных типах рациональности.

Уверенность Канта была скорее верой в единый монотеистический Разум. Но на чем покоится эта вера? Откуда питает себя вера в прогресс?

¹ Kleingeld P. Kant, History, and the Idea of Moral Development // History of Philosophy Quarterly. Vol. 16. № 1. 1999. P. 60.

² Schluchter W. Zweihundert Jahre Kants Schrift «Zum ewigen Frieden». Individualismus, Verantwortungsethik und Vielfalt. Germany: Velbrück Wissenschaft, 2000. S. 57.

³ Подробнее о видах рациональности см.: Brubaker R. The Limits of Rationality. An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber. USA: Routledge, 2010.

У этого есть, как минимум, три основания:

1) Есть некий трансцендентальный субъект, который обеспечивает единичность, «устойчивость» и неизменяемость Разума у всех разумных существ.

2) Развитие разума предполагает развитие морали, а не наоборот. Такая тесная связь между моралью и разумом наблюдается, а порой отождествление морали и разума прослеживается, начиная с античности¹.

3) Постулируется, что, с одной стороны, есть некая идеальная цель впереди, где человек руководствуется разумом, а с другой стороны, позади — несовершенное, «грешное», природное состояние человека.

Вебер направляет свою критику на все три пункта. Так, трансцендентальный субъект уже у Риккерта превращается в гипотетический, о котором почти ничего, как и у Канта нельзя сказать, а-ля «вещь в себе», метафизический конструкт. Вебер, который не считал себя метафизиком, не использует этот метафизический конструкт. Без него единство Разума теряет свое основание и субстанциональность, акцент делается на функции, и мы получаем ситуацию, что при высоком уровне субъективной «разумности» в древней мифологии был низок уровень объективной. Это затрудняет нам возможность сказать, что верующий менее рационален, чем неверующий, что Фома Аквинский был менее разумным, чем Генри Форд, или что Китай менее разумен, чем Запад. В конце концов, не Фома Аквинский породил проблемы с выхлопами CO², и в Древнем Китае не думались использовать порох для массового уничтожения. Неужели потому что Китай был менее разумен?

Дело в том, что развитие западной цивилизации характеризуется именно доминирующим развитием формализма, который и принимается оптимистами прогресса за ключевое свойство разума, т. к. обеспечивало законосообразность. Именно к предельному формализму стремился и Кант, дабы обосновать категорический императив, иначе этика для него не имела твердых основание в себе. Эта подмена одного вида рациональности Разумом вообще был малозаметна в век Просвещения, но стала очевидной после мировой бойни 1914–1918 годов.

¹ См.: Гусейнов А. А. Мораль и разум // Научные и вненаучные формы знания. М., 1996. С. 183–201.

В чистом виде формализм предполагает повышение эффективности, сведение количества в качество, выбор самого быстрого пути к цели и самых подходящих средств, но что это за цели и средства для формальной рациональности не суть важно. Добро и зло в антропологической перспективе выпадает. Формальной рациональности неважно, что это за процесс, организация дома престарелых или военный завод, поставляющий все больше оружия для истребительной войны. Тогда формализм Канта не так уж формален?

Когда Вебер вводит своих множественных богов, или множество равноправных ценностных сфер, которые борются друг с другом, то он опирается на Канта, так он пишет, что с помощью Канта мы получили: «1) признание самостоятельных внеэтических сфер; 2) отграничение от них этической сферы и, наконец, 3) установление того, что действия, подчиненные внеэтическим ценностям, могут быть — и в каком смысле — тем не менее различными по своему этическому достоинству»¹. Действительно, Вебер считает, что этика Канта не является абсолютно формальной: «Тяжким (и очень распространенным) заблуждением является мнение, будто в «формальных» положениях, например этики Канта, отсутствуют указания содержательного характера»². Об этом же пишет также А. А. Гусейнов: «Формальный нравственный закон Канта не так уж и формален, как это часто изображается», и чуть дальше: «Этику Канта можно считать формальной и пустой только в том случае, если считать формальными и пустыми человечность и свободу»³.

Для Вебера скорее формальным является гипотетический императив в той разновидности, которую Кант называет «императив умения», где речь идет лишь о максимально эффективном достижении цели и где неважно, о какой цели идет речь, или об исцелении человека, или его убийстве. А категорический императив у Вебера становится как раз содержательным и относится к субстанциональной рациональности, чему соответствует ценностнорациональное действие. Действие, которое, несмотря на последствие, опирается на некую ценность, моральную позицию, позицию, которую Вебер и причисляет к этике убеждения. Таким образом, Вебер принимает

¹ Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 564.

² Там же. С. 562.

³ Гусейнов А. А. Этика доброй воли. М.: Республика, 2000. [Электронный ресурс]: URL: <http://guseinov.ru/publ/kant.html>.

«интенцию» Канта на формализм, но условно меняет местами категорический императив и гипотетический. В результате этого гипотетический императив образует свою внеморальную область. Формальную рациональность Вебер основывает на принципе, не предусматривающем различие добра и зла, на голом принципе эффективности.

Теперь рассмотрим движение «к Вечному Миру» и замену категорического императива гипотетическим в динамике. Как пишет Маккиннон: «В этом ирония веберовского отречения от прогресса...», и чуть дальше: «Когда Вебер утверждает, что ценностноориентированная рациональность создает инструментальную рациональность, он также говорит, что категорический императив Канта создает гипотетический императив»¹. Таким образом, в динамике теперь мы видим уже диалектический аспект смены императивов у М. Вебера.

Остановимся на этом подробнее, чтобы увидеть, как это происходит. Наиболее известная работа в этой области у Вебера — это «Протестантская этика и дух капитализма». В этой работе рассмотрено убеждение некоторых сект протестантов в том, что их судьба предопределена. Путь человека в ад или рай заранее определен «от века», и ни магические, ни религиозные действия ничего не значат. Вебер показывает, как это убеждение способствует появлению современной формы капитализма. По Веберу стремление к накоплению богатства было свойственно людям очень давно, но оно имело иной этос, это были пираты, разбойники, авантюристы. То есть от средневековой жадности был проделан путь к современному капитализму через этический категорический императив или, со слов профессора Сцеленго, сначала «жадность превращается в этический императив»². Затем происходит процесс трансформации самого категорического императива, он порождает то, что во франкфуртской школе называют иногда «экономическим императивом». Говоря словами Вебера: «Здесь лозунг аскезы “Отречься должен ты, отречься,, преобразованный в позитивно-капиталистическое мироощущение: “Приобретать должен ты, приобретать,, встает перед нами во всей своей иррациональности и первозданной чистоте как некий категорический императив»³.

¹ Mackinnon M. Max Weber's Disenchantment // Journal of Classical Sociology. 2001. Vol. 1. P. 343.

² См. лекции о Вебере: Szeleniy Ivan в Йелском университете.

³ Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 265.

Итак, Вебер говорит, что в современном капитализме господствует формальная рационализация. Эта рационализация, в чем одна из главных идей Вебера, была выводом из того, что Бог не вмешивается в дела человека, что единственно к чему сводятся действия этого типа протестантов — это попытка угадать волю Бога, которая значит: есть богатство — есть спасение, нет богатства — Бог не спасает данного человека. Отсюда посюсторонняя деятельность приобретает характер этического императива: «Будь богатым». Не случайно, что Вебер упоминает о кенигсбергском мыслителе в своей работе, вполне причисляя его к этому самому типу протестантов: «Шотландец по происхождению Кант, испытав в юности сильное влияние пиетизма, в конечных своих выводах близок к этому принципу (ряд формулировок Канта прямо примыкает к аскетическому протестантизму, однако вопрос этот выходит за рамки нашего исследования)»¹.

Разум Канта со своей мечтой о единой системе уходит в тень потустороннего и загадочного мира вслед за Богом кальвинистов, который становится непостижим и предопределил одних к спасению, а других к вечным мукам. На первый план выходит система разделения труда, которая приводит к системе Тейлора, конвейеру Г. Форда и бюрократии. Как «вещь в себе» — это крайне эффективные и рациональные системы, политические реальности, которые обеспечили гигантский технологический и экономический скачок. Но на уровне субъекта или даже социума (мировые войны, техногенные катаклизмы) это может означать крушение субстанционального, субъективного разума, запущенная машина фабрик, которая производит оружие и загрязняет воздух, где человек лишь винтик, не может не рождать ощущение абсурдности. Недаром Вебера относят часто к экзистенциалистам. Производство становится все «совершеннее» в целом, но безумней в глазах отдельного человека. Науки тоже разбегаются в разные дисциплины, а само единство философии, основание которому, как казалось Канту, мог положить его критицизм, распадается на массу конкурирующих за внимание публики доктрин, за которым один человек уже не сможет даже поверхностно угнаться. Как пишет Макиннон: «Эта щедрость разума ведет не к ноуменальному раю, что предрекает Кант, а к аннигиляции разума. Разум терпит крушение от сил, которые он сам создал,

¹ Там же. С. 259–260.

материалистического детерминизма капитализма. Расколдовывание мира Вебера через это заключает: разум — иррационален»¹.

Подводя итоги, можно сказать, два столь разных, но при этом преемственных в идейной истории мировоззрения не столько дают ответы, сколько ставят нам новые вопросы. Вместо этического трансцендентализма место у Вебера занимает этический экзистенциализм, «ценностная несвобода» Канта меняется на внеэтический фундамент формальной методологии, как категорический императив порождает гипотетическо-капиталистический. Основа, на котором возвел свое строение-чаяние о «Вечном мире» Кант, дало трещину и разрушилось, под веянием иррационализма, далеко не всегда оправданной критики, мировых катаклизмов и ростом деперсонализации порождаемой доминированием формальной рациональности в экономике. Здание превратилось в груды обломков, которые стали вечной борьбой у Вебера. Но тот и другой мыслитель верили в человеческую личность, от ее разумного и морального начала и единственно от нас зависит, сможем ли мы вновь начать/продолжить строительство.

Литература

1. Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. 806 с.
2. Гусейнов А. А. Мораль и разум // Научные и вненаучные формы знания. М., 1996. С. 183–201.
3. Гусейнов А. А. Этика доброй воли. М.: Республика, 2000 [Электронный ресурс]:URL: <http://guseinov.ru/publ/kant.html>.
4. Кант И. Основы метафизики нравственности. М.: Мысль, 1999. 1472 с.
5. Кант И. Собрание сочинений в восьми томах. М.: Чоро, 1994.
6. Brubaker R. The Limits of Rationality. An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber. USA: Routledge, 2010. 120 p.
7. Mackinnon M. Max Weber's Disenchantment // Journal of Classical Sociology. 2001. Vol. 1. P. 329–351.
8. Kleingeld P. Kant, History, and the Idea of Moral Development // History of Philosophy Quarterly, Vol. 16. № 1, 1999. P. 59–80.

¹ Mackinnon M. Max Weber's Disenchantment // Journal of Classical Sociology. 2001. Vol. 1. P. 330.

9. Schluchter W. Individualismus, Verantwortungsethik und Vielfalt. Germany: Velbrück Wissenschaft, 2000. 254 s.

Любовь к женщине как путь познания Бога

Чепелева А. В.

Цель и смысл жизни любого суфия — познание Бога. Этот процесс можно сравнить с путешествием, которое совершает каждый ищущий Божественной Благодати и Милости и желающий соединиться с Абсолютом. Считается, что путей к Богу столько, сколько ищущих Его, нужно только выбрать свой и неукоснительно следовать ему, преодолевая все препятствия и срывая все «завесы», отделяющие от Единственного. Какую бы дорогу человек ни выбрал, она будет проходить через «основу и источник Пути к Богу»¹ — любовь.

Одной из первых, заговоривших о полном растворении и о постоянном пребывании с Божественным Возлюбленным, была женщина — суфий Рабийя ал-Адавийя из Басры, родившаяся, согласно большинству источников, в 714 г. и скончавшаяся в 801 г. Самой удивительной чертой Рабийи (кроме многочисленных чудес) была абсолютная сосредоточенность на Боге, являющемся единственным объектом ее внимания. «Любовь настолько овладела мною, что во мне не осталось места для любви кого-то другого, кроме Него!»² Такая самоотверженная любовь была довольно типичной для зарождавшихся в то время мистических настроений и течений, но все же Рабийя стоит особняком, ведь только она могла сказать: «О Господь мой, если поклоняюсь я Тебе из страха перед Адом, сожги меня там, если же поклоняюсь я Тебе в надежде на Рай, то не пускай меня туда, но если поклоняюсь я Тебе только ради Тебя самого, не лишай меня [возможности лицезреть] Твою

¹ Аль-Худжвири. Раскрытие скрытого. Старейший персидский трактат по суфизму. М.: Единство, 2004. С. 309.

² Кныш А. Д. Мусульманский мистицизм. М.: СПб., «Диля», 2004. С. 36.

Вечную Красоту!»¹ Такая пылкая и искренняя любовь к Богу встречается, пожалуй, впервые в мусульманских мистических учениях. Такая любовь отличается от обычной формулы: делай добрые дела, не грехи и за это попадешь в рай. Такая форма обмена была чужда Рабийе, так как противоречила самой сущности любви. Какую бы любовь человек ни испытывал (к другому человеку, к Богу) — это сама-по-себе любовь, не втиснутая в рамки неких понятий и устоев, не ограниченная концепцией «ты — мне, я — тебе». Как часто мы видим людей, дающих обеты: больше не грешить, исполнять все заветы Бога и т. д., если Он избавит их от какого-то несчастья или страдания. Что это, как не сделка с Богом? Получается, что мы обещаем Его любить (а ведь именно любовью и почитанием считается выполнение всех Божьих заветов), если Он исполнит наши желания? А если не исполнит, то можно и не любить? Вот против такого отношения и выступала Рабийя, а вслед за нею, и более поздние мистики. Но как же тогда после всего этого любит нас Бог (и всегда ли вообще Он нас любит)?

Основу Ислама составляет свидетельство: «La illaha illa allah» («Ля илЛяха иля-ль Ллахи», т. е. «нет Бога кроме Аллаха», в суфийской же интерпретации данная фраза меняет свой смысл на: «Нет ничего, кроме Бога (Аллаха)». Если все есть Бог, а Бог — это любовь (Божественная субстанция), то мир также является «продуктом» и воплощением этой любви. Следуя греческим определениям любви, суфии различают *агапе* и *эрос*. Человеческая любовь к Богу — это *эрос*, так как она обусловлена «движением чего-либо менее важного по значению и по силе к чему-то великому»². Божественная же любовь представляет собой *агапе*, т. е. она возвышенная, безусловная, не зависящая от нашего желания и стремления, т. е. Бог любит нас, хотим ли мы этого или нет. Это абсолютная любовь. Тогда как же понимать слова, встречающиеся как в Священном Писании, так и в Коране, о том, что Бог не любит грешников? Суть данных высказываний не в том, что Бог любит «избирательно» (только тех, кто следует Его заветам, не грешит и т. д.), а в том, что грешник, т. е. неправильно живущий человек, ставит своими грехами «завесу» между

¹ Там же. С. 36.

² MacGregor K. R. Sufi exegesis of imprecatory texts in the Qur'an // The Heythrop Journal. 2009. Vol. 50. № 5. P. 777.

собой и Богом. Этой преградой он отгораживается от Бога, не дает себя любить, получается, что «отсутствие Божественной любви является символом, объясняющим не выбор некой персоны по имени „Бог“, но одним из аспектов двоякого процесса»¹.

Если любовь охватывает все сущее, а по сути, и есть само сущее, то что же она собой представляет? Ответов может быть множество, но, как правило, все они сводятся к тому, что любовь — это взаимодействие двух элементов или двух фигур — Любящего и Возлюбленного. Применяя эту модель ко всему миру, получаем Создателя (или Творца) и творение, где любовь выступает в качестве движущей силы, которая их объединяет и не дает этому миру развалиться на части. Согласно трактовке Ибн ал-Араби, существует три аспекта Любви: Божественная любовь (любовь Бога к человеку и человека к Богу); мистическая любовь, цель которой — соединиться с Возлюбленным (т. е. Богом), такая любовь предполагает полное растворение в объекте любви и потере собственного «я»; физическая любовь (между мужчиной и женщиной).

Предположим, что весь мир представляет собой совокупность противоположностей: холодное — горячее, верх — низ и т. д. Следуя этой схеме, мы неизбежно придем к одной из самых противоречивых противоположностей — мужчина и женщина. Во всех религиях и мировых концепциях женщина находилась на ступень ниже, чем мужчина, была слабее, глупее, более подвержена страстям и проч. Мужчина всегда выступает как действующее начало, в то время как женщина — подчиненное. В отличие от мужчины, женщина — пассивная, принимающая сторона. Если мужчина активный, то ему приписывают роль создателя (создание чего-либо сложно назвать пассивным действием), но всегда ли это так? В подавляющем большинстве религий Бог воспринимается как мужчина (так или иначе), но, пожалуй, это не совсем корректная ассоциация, ведь Бог является создателем этого мира. Способностью же производить на свет отличается именно женщина, она является сосудом, вынашивающим новую жизнь (как Бог вмещал в себя весь наш мир до его появления). Однако в появлении новой жизни участвуют представители обоих полов, следовательно, наш мир как самый грандиозный «плод любви», не мог обойтись опять же без Бога, на этот раз воплощавше-

¹ Ibid. P. 775.

го в себе и мужское начало. Таким образом, если земной мир — это зеркальное отображение Высшего мира, то и там существует мужское и женское начала, слитые воедино в одном Боге. В земной жизни мужчина и женщина сливаются в любви, в высшем союзе, чтобы вновь стать единым целым и уподобить себя Богу.

Пожалуй, наиболее ярко взаимодействие мужского и женского начала воплотилось в концепции любви Ибн ал-Араби. Создание мира предстает как брачный союз между Небом и Землей, Душой и Разумом, мужским и женским началом. Соединение мужского и женского наиболее полно проявилось в отношениях перволюдей — Адама и Евы. Адам, как зеркальное отражение Абсолюта, захотев познать себя, отделил от себя свою часть — Еву — точно так же, как Бог, будучи Единным и Единственным, смог познать Себя, только став Множественным, эмануруя, производя из себя мир конкретных предметов и чувственных форм. Таким образом, первая женщина как квинтэссенция всего женского и женственного в этом мире, является частью мужского, соединяясь с которым они снова возвращаются к Божественной сущности. Онтологический Адам (или Совершенный человек) заключает в себе и мужское и женское начало. Действительно, как нечто может являться частью целого, если изначально признаки этого нечто в целом не содержатся? «Ева, таким образом, является скрытым аспектом Адама, через которого он познает себя, в то время как “Адам” — воплощенный аспект Абсолюта, посредством которого Он познает Себя»¹. Итак, Ева (или воплощение женского начала) — это путь или способ мужчины познать не только себя, но и Бога: женщина любит мужчину, так как является его частью, она стремится воссоединиться со своим целым, с тем началом, из которого она вышла; мужчина же стремится к женщине так как только через нее, через соединение со своей частью он может вновь обрести целостность и уподобиться Абсолюту. Мистик «любит свою женскую половину так же, как он любит своего Господина, так как она ведет его назад к Нему»². Как возможно полное слияние? Только духовного единения мало — мужчина и женщина, соединяясь, должны стать единым целым. Такое возможно лишь при полном растворении друг в друге, которое достигается при физическом

¹ Lutfi H. *Femine element in Ibn 'Arabi's mystical philosophy* // *Alif: Journal of comparative poetics*. № 5. 1985. P. 13.

² *Ibid.* P. 16.

слиянии. «Только так союз мужчины и женщины воспроизводит первоначальный акт творения»¹, ибо соединяясь вместе, мужчина и женщина каждый раз творят мир. Познавая свою внутреннюю сущность (женщину), мужчина-мистик приближается к полному уничтожению собственного «я», достигая, тем самым, заветного понятия *fana* (*фана*, т.е. уничтожения, небытия).

Тем не менее, «страх перед неконтролируемой, опасной и в то же время пленительной силой секса привел к тому, что все ужасные (а поэтому ненавидимые) аспекты жизни стали связывать с женщиной»². Ситуация усугубляется еще и тем, что в Исламе существует предписание полного омовения после полового акта, что негласно подчеркивает его «нечистоту» и даже греховность. К тому же, главное назначение полового акта — продолжение жизни, продолжение этого ненавистного для некоторых суфиев мира, чему прямо способствует женщина. Поэтому нет ничего удивительного в том, что некоторые учителя запрещали или старались ограничить общение своих учеников с женщинами (и даже безбородыми юношами). Брак же рассматривался как «наказание за потакание страстям, разрешенным религиозным законом»³.

Следует отметить, что «общее отношение к “плохой” женщине компенсируется, в некоторой степени, известным хадисом, согласно которому ароматы и женщины полюбили Пророку, а его утешение было в молитве»⁴. Подробный анализ этого хадиса дает Ибн ал-Араби в 27 главе «Гемм мудрости» — «Гемма мудрости нечетной в слове Мухаммедовом»: «Он начал с женщин и закончил молитвой потому, что женщина в появлении ее воплощенности — часть мужчины, а познание человеком самого себя предшествует познанию им Господа своего, ибо познание им Господа есть результат познания им самого себя. Потому и сказал он (мир ему!): “Познавший душу свою познает Господа своего”»⁵. Сотворив первого человека по своей форме (т.е. образу и подобию), Бог сделал ему пару — женщину, дополняющую мужчину и делающую его бытие целым и завершенным.

¹ Ibid. P. 17.

² Шиммель А. Эрос в суфийской литературе и жизни — Божественный и не очень // Суфий. 2011–2012. № 13. С. 18.

³ Там же. С. 21.

⁴ Там же. С. 22.

⁵ Ибн Араби. Геммы мудрости.[Электронный ресурс]: URL: http://sbiblio.com/biblio/archive/arabi_gemma.

«Возлюбив женщину, мужчина испросил связи (*вуся*), той предельной связи, какая есть в любви, — а в устроенной из элементов форме нет связи более великой, нежели соитие»¹. Стоит отметить, что «соитие» — не просто половой акт, а следствие именно брака — единственно законной формы общения и отношений между мужчиной и женщиной. Символика брака, так же, как и соединение Возлюбленного и любящего, очень важна в мистической мысли: ночную молитву можно сравнить с первой брачной ночью, когда двое влюбленных наконец-то растворяются друг в друге; святые называются «невестами Бога»; мистическое переживание связывается со снятием вуали с невесты и т. д. «Соитие — величайшая связь; оно как бы равня божественной обращенности к тому, кого Он сотворил по форме Своей, дабы оставить его преемником и видеть в нем Самого Себя»².

В приведенной выше триаде «женщина — благоухание — молитва» женщина не случайно поставлена на первое место. Как сказала Рабия: «Все имеет свои плоды, плоды познания ведут к Богу». Ее слова являются продолжением и дополнением слов Пророка о том, что тот, кто знает себя, знает Бога. Как мы уже выяснили, познание мужчиной самого себя невозможно без познания его второй половины — женщины. Обратимся к статье С. Мурата «Женщины света в суфизме». Что такое «свет»? Это одно из Коранических имен Аллаха. Известно, что у всех мусульман, как мужчин, так и женщин, одна цель — «познать высший Свет и быть озаренными Им»³. Как говорилось выше, считается, что Бог обладает и «мужскими» и «женскими» качествами. К первым относятся активность, доминирование, сила, власть и т. д., тогда как во вторым: подчинение, слабость, пассивность и т. д. «Таким образом, если Богу можно приписать как мужские, так и женские качества, то то же самое относится и к окружающему миру. Небеса — сверху, доминирующие, контролирующиеся, мужские. Земля — внизу, подчиненная, принимающая и женская»⁴. Если рассматривать мужчину по отношению к женщине, то мужчина — активное, подчиняющее начало; но если же взять отношения Бог — мужчина, то последний занимает подчиненное поло-

¹ Там же.

² Там же.

³ Murata S. Women of light in Sufism // A Journal of Tradition and Modernity, Vancouver. Vol. 12. 2003. P. 43.

⁴ Ibid.

жение, становится «женщиной» (т. е. стоящим ниже, пассивным по отношению к Богу). И если считать целью жизни любого человека (тем более суфия) стремление соединиться с Богом, познать Его, то, получается, что для этого нужно стать «женщиной». Не в физическом смысле, конечно, а обрести черты, свойственные женскому началу: подчинение (полное предание себя воле Божьей), покорность, милосердие, прощение, скромность и т. д. Все это — черты, традиционно являющиеся женскими добродетелями. К тому же, на пути к Богу человек претерпевает много лишений, проходит через множество испытаний, сродни родильным мукам женщины, только вместо ребенка здесь рождается истина, чистое созерцание Бога и возможность соединиться с Ним.

Как уже отмечалось выше, путем и способом творения Вселенной была Любовь. Любовь как первоисточник и первопричина всех изменений в нашем мире, и только благодаря ей он существует. Как отмечает Руми: «Божественная мудрость путем неизбежности и приказа // создала нас любящими друг друга...[] // Женщин влечет к мужчинам//и, таким образом, каждый может усовершенствовать работу другого. // Бог создал желание между мужчиной и женщиной//таким образом, мир существует через их соединение. (Маснави III 4400-01, 14–15)¹. В то же время Ибн ал-Араби высказывал мысль, что вся «второстепенная» любовь (то есть любовь между мужчиной и женщиной, любовь к детям и т. д.) суть Божественная любовь (или любовь к Богу): «Таким образом, различная любовь в этом мире исходит из Божественной любви Самого Себя»². Значит, если весь мир — это Любовь, то вся любовь в этом мире — это любовь к Богу, просто по-разному выраженная. «Хотя ни один влюбленный не любит никого кроме Создателя, Он скрыт от него любовью к Зейнаб, Суад, Хинд, Лейле, к этому миру, деньгам, положением и всем, что любят в этом мире»³. Вся любовь, которую мы испытываем к чему-либо — это любовь к Богу и любовь Бога. Но если к Богу ведет множество путей и человек сам волен выбрать один из них, то получается, что и путь достижения Божественной любви тоже различен. Если основываться на том,

¹ Цит. по: Chittick W. The spiritual path of love in Ibn al-ʿArabi and Rumi // Penn State University Press. Vol. 19. № 1 (March 1993). P. 6.

² Chittick W. The spiritual path of love in Ibn al-ʿArabi and Rumi//Penn State University Press. Vol. 19, № 1 (March 1993). P. 9.

³ Там же. P. 10.

что наш мир — это зеркало, в которое смотрится Создатель и отражается в нем, то наша земная «вторичная» любовь может быть проекцией той самой Божественной любви. И если Бог создал притяжение и взаимное влечение между мужчиной и женщиной, сделав женщину «приятной» для мужчины, как говорится в одном из хадисов, то почему бы любовь к Богу не спроецировать на женщину? Любовь к ней можно рассматривать как первый шаг или этап на пути к Божественному познанию. Полностью отдавая себя любимому человеку, мы как бы растворяемся в нем, перестаем существовать, отодвигаем на второй план наши собственные эгоистические желания и стремления, живем жизнью другого человека и находим в этом невероятное счастье. Как уже упоминалось выше, такая «потеря себя» сродни состоянию *фана*, т. е. небытию, уничтожению, своего рода смерти (только не физической, а смерти собственного «я»). Такое состояние — заветное желание всех встающих на путь суфизма. Любя женщину, видя в ней свое продолжение и свою неотъемлемую часть, мужчина — мистик, да и просто мужчина именно таким путем может приблизиться к Богу.

Литература

1. Chittick W. The spiritual path of love in Ibn al-'Arabi and Rumi // Penn State University Press. Vol. 19, № 1 (March 1993).
2. Lutfi H. Feminine element in Ibn 'Arabi's mystical philosophy // Alif: Journal of comparative poetics. № 5. 1985
3. MacGregor K. R. Sufi exegesis of imprecatory texts in the Qur'an // The Heythrop Journal. 2009. Vol. 50. № 5.
4. Murata S. Women of light in Sufism // A Journal of Tradition and Modernity, Vancouver. Vol. 12. 2003.
5. Аль-Худжвири. Раскрытие скрытого. Старейший персидский трактат по суфизму. М.: Единство, 2004.
6. Кныш А. Д. Мусульманский мистицизм. М., СПб: Диля, 2004.
7. Шиммель А. Эрос в суфийской литературе и жизни — Божественный и не очень // Суфий. 2011-2012. № 13 [Электронный ресурс]: URL: http://sbiblio.com/biblio/archive/arabi_gemma.

Соотношение различных социально-этических трактовок понятия «этнос» в философии морали

Шмалий Д. С.

Данный доклад посвящен рассмотрению проблемы определения понятия «этнос» в его различных социально-этических трактовках. Несмотря на то, что в XX веке этот термин использовался многими философами общества и морали, единой традиции его употребления так и не сложилось, что препятствует его полноценной интеграции в этико-философский дискурс и оформлению целостного исследовательского поля. В рамках данного доклада не планируется рассматривать трактовки этноса, отличные от тех, которые могут быть объединены в рамках социо-культурной парадигмы рассмотрения этической проблематики. В силу того, что целостный обзор всех мыслителей, которых можно причислить к данной парадигме, существенно выходит за рамки допустимого для локального исследования, подобного тому, что представлено в текущем докладе, решено было остановиться на ограниченном ряде из трех выдающихся фигур: М. Вебера, М. Оссовской и Р. К. Мертонa. Таким образом, вне текущего исследования остаются, например, ранние трактовки понятия «этнос» в работах Милля или же аксиологические в работах Н. Гартмана и М. Шелера. Недостаточные для исчерпывающей репрезентации всего направления, они, тем не менее, в равной мере позволяют указать на существенные различия в трактовке данного понятия и очертить возможные границы предметного поля.

Прежде, чем приступить к рассмотрению указанных выше трактовок, следует отметить, что на данный момент отечественное этико-философское сообщество не уделяло пристального внимания понятию «этнос». Одним из немногих исключений, если рассматривать известных специалистов, являются В. И. Бакштановский и Ю. В. Согомонов, авторы монографий «Этнос среднего класса: Нормативная модель и отечественные реалии» (Тюмень, 2000) и «Этика и этнос воспитания» (Тюмень, 2002). Тем не менее, в рамках данной работы не предполагается вводить какие-либо окончательные дефиниции, и в том числе цитировать предложенные Бакштановским в его энциклопедической статье формулировки, в силу того, что автор

не предлагает обобщения уже проведенных изысканий, но выдвигает собственную трактовку понятия.

Интерес к теме «этоса» обусловлен тем, что в силу своего пограничного положения в социально-этических концепциях указанных выше авторов, он не только может стать возможной точкой схождения различных теоретических взглядов на мораль, но и представляется перспективным инструментом в рамках проблемы выяснения соотношения морали и нравов и их репрезентации в общественном сознании. Тем не менее, проблема видится в том, что в силу отсутствия единого способа употребления этого термина любое исследование, выдержанное в рамках одной из существующих концепций этоса, с необходимостью не будет коррелировать с другими концепциями. Данная работа не ставит перед собой амбициозную задачу решения указанной проблемы, но нацелена на то, чтобы в достаточно развернутом виде представить ее перед научным сообществом.

Вебер

Одним из первых ученых рубежа XIX–XIX вв, введших в предмет рассмотрения философии понятие «этос», был Макс Вебер. Важно отметить, что сам Вебер никогда не выделял «этос» как одно из своих центральных понятий и использовал его весьма умеренно: один раз оно употребляется в очерке «Попытка сравнительного исследования в области социологии религии» как «экономический этос», один раз — в работе «Смысл “свободы от оценки”, в социологической и экономической науке», в контексте рассуждения о самопожертвовании и «синдикализме» (здесь под этосом Вебер, скорее всего, понимает систему ценностных воззрений, регулирующих деятельность индивида), в статье «Рациональные и социологические основания музыки» он несколько раз упоминает «этос» в отношении к типам рациональности и иррациональности, а также культуре вообще. В работе «Политика как призвание и профессия» Вебер один раз говорит об «этосе политики», то есть «какому профессиональному призванию может удовлетворить она сама, совершенно независимо от ее целей, в рамках совокупной нравственной экономики ведения жизни». Значительно большее внимание он уделяет этосу в работах «Протестантская этика и дух капитализма» и «Протестантские секты и дух капитализма».

В своей работе «Протестантская этика и дух капитализма» Вебер не проводит четкого разграничения встречающихся в его работе понятий «дух», «этос», «образ мыслей», не говоря уже о разделении «хозяйственного этоса», «профессионального этоса» и «капиталистического этоса». Частично этот вопрос проясняется в работе «Протестантские секты и дух капитализма», где Вебер приравнивает этос к духу: «Действуя в одном и том же направлении: они способствовали освобождению “духа”, современного капитализма, его специфического этоса, то есть этоса современной буржуазии». Кроме того, в той же работе Вебер относительно четко определяет религиозный дух: «Не этическое учение религии, а то этическое отношение к жизни, которое поощряется в зависимости от характера и обусловленности средств к спасению, предлагаемых данной религией, является “ее”, специфическим “этосом”, в социологическом значении этого слова». Абстрагировавшись от специфики религиозного протестантского этоса, мы можем сказать, что «этос» с позиций Вебера — это «специфическое общественно поощряемое этическое отношение к жизни», или же, раскрывая термин «этическое» в ключе веберовской трактовки «духа», — «специфическая общественно поощряемая система экзистенциальных ценностей».

Такое понимание «этоса» создает для этической науки ряд трудностей. Основная состоит в проблеме различения социологической трактовки понятий «мораль» и «этос»; фактически для Вебера «мораль», «этика» и «этос» являются одним и тем же. Эта проблема встает и в трудах более поздних авторов, которые так или иначе пытались специфицировать «этос», отличив его от «морали» (подробнее этот вопрос рассматривается ниже). Несмотря на то что в силу социологической специфики своих исследований Вебер не ставит перед собой задачу соблюдать точность в употреблении этической терминологии, его трактовка «этоса» открывает ряд этико-социальных концепций «этоса».

Мертон

Вслед за Вебером понятие «этоса» разрабатывал другой известный социолог XX века — Роберт Мертон. Хотя исследования Роберта Мертона касались в первую очередь философии и социологии науки, но в меньшей степени этики, «этос» использовался им как один из ключевых концептов. Рассматривая науку как институт по

производству достоверного знания, а научное общество как социальную группу, Мертон обращается к понятию нормы, предлагая в качестве основного механизма функционирования науки нормативно-ценностную систему. Эту систему он и называет «этосом».

В своей работе «Социальная теория и социальная структура» Мертон характеризует этос как «аффективно окрашенный комплекс ценностей и норм, считающийся обязательным для человека науки». Нормы выражаются запретами, разрешениями, предпочтениями и легитимируются в терминах институциональных ценностей. При этом этос в представлении Мертона не имеет кодификации, он дан не явно, а через консенсус ученых, «научную совесть», которые находят свое выражение в повседневной научной практике и моральных оценках, выносимых сообществом в конфликтных ситуациях.

Трактовка, предложенная Мертоном, может быть с легкостью экстраполирована на любое другое сообщество, как профессиональное, так и объединенное каким-либо другим реальным признаком. Кроме того, она разграничивает «этос» и кодифицированную нормативную систему, как правовую, так и этическую (например, некий этический кодекс данного сообщества). При этом понятие «этос», предложенное Мертоном, нельзя приравнять к системе или совокупности нравов, в первую очередь по причине «аффективной окрашенности», которую иначе можно охарактеризовать как «не осознаваемую индивидом эмоциональную безразличность». Однако в силе остается вопрос касательно соотношения понятий «этос» и «мораль» (либо же «этика»), когда последнее предстает в значении ценностно-нормативной системы. Можно предположить, что «этос науки» Мертона выходит за грани этического, поскольку затрагивает сферу повседневного, однако такое разграничение возможно только в свете определенного достаточно узкого взгляда на мораль.

Оссовская

Мария Оссовская — известный польский этик, а также социолог и психолог морали, внесшая помимо этого значительный вклад и в социологию культуры. Она развивала концепцию этоса в своих монографиях «Рыцарский этос», «Буржуазная мораль» и ряде других работ. Согласно определению, данному в «Рыцарском этосе»: «Этос — это стиль жизни какой-то общественной группы, общая (как полагают некоторые авторы) ориентация какой-то культуры,

принятая в ней иерархия ценностей, которая либо выражена *explicite*, либо может быть выведена из поведения людей». При этом важно отметить, что, по мнению Оссовской, понятие «этос» превосходит по объему сферу этического и соотносится скорее с областью социологии культуры, о чем она говорит в предисловии к «Рыцарскому этосу». Также одной из важнейших особенностей «этоса» в трактовке Оссовской является то, что он предстает через личностный образец — и в этом состоит его второе отличие от морали.

Примечательно, что Оссовская подходит к проблематике с сугубо исторических позиций. Она проводит скрупулезный анализ исторических источников, от свидетельств хронистов и биографов до художественной литературы соответствующего исторического периода, выявляя в совокупности текстов характерные особенности нравов той или иной социальной группы (Оссовская, будучи исследователем марксистского толка, использует термин «класс»). В своей работе «Рыцарский этос» она осуществляет подобную работу в отношении нравов аристократии различных периодов и стран, начиная с Древней Греции и вплоть до культуры викторианского и более поздних периодов, схожую работу, однако более ориентированную на сугубо этическую сторону вопроса, она прodelывает в своей монографии «Буржуазная мораль».

Важно отметить, что в своей трактовке истории нравов Оссовская выделяет только два этоса — рыцарский и буржуазный. Однако было бы нелепо утверждать, что один и тот же этос был присущ и гомеровской аристократии, и рыцарству классического средневековья — автор сама обращает на это внимание. Рыцарский и буржуазный этос скорее можно охарактеризовать как определенный «мета-этос», группу этосов. В каждый исторический период оба этоса трансформировались тем или иным образом, обретая определенные характерные черты. Сама Оссовская не проводит соответствующей работы, однако можно предположить, что этос следует членить не только по историческим периодам, но и в соответствии с этнокультурными общностями. Очевидно, что аристократический этос западной и восточной Европы имел ряд различий, и эти различия еще сильнее усугубляются, если мы сравниваем аристократический этос Европы и стран арабского мира.

Подводя итог принадлежащей перу Оссовской концепции этоса, следует обратить внимание, что, хотя этос в ее понимании дейст-

вительно включает в себя явления, выходящие за сферу морали, он все равно является по существу этическим понятием. Несмотря на то что Оссовская характеризует нравы с разных сторон, включая и лежащие, возможно, вне рассмотрения этики — ключевые характеристики этоса, детерминирующие его специфические и частные особенности, ее понимание этоса все равно остается этическим. Как правило, этос существует в виде предельных ценностей, обладающих экзистенциальной значимостью и облаченных в форму императивов. Примером одной из таких ценностей в отношении к аристократическому, «рыцарскому» этосу может выступить понятие «чести». Кроме того, образец, вокруг которого выстраивается этос, как его трактует Оссовская, является чистым нравственным образцом, т. е. имеет положительную и даже возвышенную моральную оценку со стороны сообщества. Таким образом, в первоначальном значении, предложенном Оссовской, этос предстает как совокупность нравов данного сообщества, однако проведенное самой же Оссовской исследование предоставляет возможность извлечь из этой совокупности ряд этических ценностей, являющихся стержневыми для всего этоса в целом. Именно эти моральные ценности, взятые в их единстве и персонифицированные в нравственном идеале, можно называть этосом «в этическом смысле».

Заключение

Таким образом, мы видим, что для ряда исследователей этос является важным концептуальным элементом. Однако, несмотря на наличие существенных различий в трактовке понятий в рамках условно выделяемой социо-культурной этической парадигмы, можно заключить, что все рассмотренные выше исследователи полагали этос важным феноменом общественного сознания, находящимся в соотношении с такими этическими понятиями, как «нравы» и «мораль». Учитывая, что традиционно мораль представляется обладающей универсальностью нормативной-ценностной системой, а нравы понимаются как сфера поведенческих предпочтений, выходящих за сферу сугубо морального, то одной из возможных трактовок этоса, сочетающей в себе элементы всех представленных выше значительных концепций, может являться полагание его связующим элементом между этими двумя областями. Вне зависимости от того, как именно будут в дальнейшем развиваться имеющиеся концепции

этого, следует признать, что необходимо поднять вопрос об их возможных точках схождения, без которых будет невозможно создать целостное исследовательское поле.

III. Фундаментальные вопросы этики

Лишение жизни: отрицание ли человеческого достоинства в человеке?

Воропаева Ю. П.

Убийство человека есть крайняя степень отрицания в человеке человеческого достоинства, несмотря на это, в современном мире существуют официальные, общественно признаваемые, узаконенные формы человеческого убийства — война, смертная казнь, эвтаназия, аборт, которые являются реалиями современной жизни и определяются как силовые методы разрешения конфликтов и сложных ситуаций. Религиозно-этические восточные системы древности (например, в Древней Индии) разрабатывали идеи ухода от реальности, ввиду невозможности в насущной жизни достичь истины, совершенствования, отвергая насильственные формы организации человеческого бытия. Этика в Европе, напротив, начинается с деятельности софистов, которые становятся социально значимыми благодаря обращению к логосу, слову, коммуникации, открывая тем самым дорогу диалогу, договору между людьми в публичном пространстве, отстаивающих различные интересы и цели. На сегодняшний момент, в целом, ситуация складывается таким образом, что человечество выработало определенные способы регулирования социальных отношений, главным из которых остается диалог, понимаемый в широком смысле, не отвергая силовых методов в условиях, когда воз-

возможность человеческого слова повлиять на изменение событий исчезает. Поэтому до сих пор существуют такие формы лишения жизни человека, как война и т. п. Между тем, любая межнациональная вражда имеет в условиях мировых процессов глобализации особое значение, так как одним из самых главных, базовых этических оснований, благодаря которому возможно построение диалога, в том числе и диалога культур, на наш взгляд, является отрицание войны, всякой розни. В условиях риска возникновения военных действий, терроризма, силовых методов урегулирования конфликтов построить диалог сложно. И. Кант высшим политическим благом называл вечный мир, а войну самым большим препятствием для моральности¹. Между тем, современный мир далек от признания верховной ценностью — ценность мира, напротив, А. А. Лиханов по поводу легитимации военных действий замечает, что гибель людей становится все менее значительной и покрывается как существенными компенсациями семьям, так и сверхпатриотичным общественным признанием погибшего². Сверхпатриотичное общественное признание участников военных действий является обозначением чести, которое является недопустимым с точки зрения нравственности и не соответствует понятию человеческого достоинства. Г. Пейдж в работе «Общество без убийства: Возможно ли это?»³ ориентируется на принципы ненасилия, настаивает на абсурдности самой идеи убийства. В новых исторических условиях переоценивая заповедь «Не убий», Г. Пейдж приходит к мнению, что осуществление принципов индивидуальных норм морали в общественной практике возможно лишь путем изменения самой политической науки как дисциплины. Пейдж проводит историко-философский анализ понятия государства, которым показывает, что борьба за власть, причем насильственная борьба за власть, — это основной мотив политики государства. Среди прочих определений философ приводит слова Ж.-Ж. Руссо из «Общественного договора», в котором видно, что государственная власть тотально вмешалась в ту сферу, где ее не должно быть вообще, в сакральную сферу — человеческую жизнь: «Когда власть ска-

¹ Кант И. Собрание сочинений в 8 т. Т. 6. М.: «Чоро», 1994. С. 392.

² Лиханов А. А. Глобализм как фактор раскола // XII Международные Лихачевские научные чтения. СПб.: СПбГУП, 2012. С. 125.

³ Пейдж Г. Общество без убийства: Возможно ли это? / пер. с англ. А. Г. Старцевой. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2005. С. 186.

жет гражданину: Государству необходима твоя жизнь, — он должен умереть; поскольку... жизнь его не является более даром природы, а дается государством согласно договору»¹. Х. А. Бар-лыбаев, говоря о нынешних военных расходах всех государств мира, приходит к следующему выводу: «Иными словами, даже за счет половины нынешних военных расходов в мире можно было бы решить многие социальные проблемы развивающихся стран в области образования, здравоохранения, водоснабжения, устранения голода, планирования семьи т. п. Указанные расходы были бы намного меньше тех сумм, которые ныне приходится тратить на профилактику и защиту от возможной агрессии и террористических актов доведенных до отчаяния представителей нищенствующих социальных слоев развивающихся стран»². Мы считаем, что участие в войне не есть подвиг с этической точки зрения, но есть долг человека перед Отечеством. Любое убийство на государственном уровне — это попрание человеческого достоинства со стороны человеческого общества, самоубийство представляет собой факт попраения человеком собственного достоинства.

На сегодняшний момент самым крупным событием в истории человечества явилась идея, направленная против смертной казни, а в мировой истории ее постепенная отмена, потому что лишить жизни человека, значит, не дать ему никакой возможности нравственно исправиться, т. е. публично отказать ему в его человеческом достоинстве. Рассматривая различные виды мотивации между людьми, А. Гжегорчик говорит: «Никто не является совершенно свободным от соблазнов зависти, господства и эксплуатации. Нет также никого, кто был бы совершенно чужд самоотверженным, альтруистическим мотивациям»³. Нынешнее понятие защиты в качестве гражданского сопротивления включает в себя пресечение зла, а не его проявления посредством действия недопустимых с нравственной точки зрения методов действия. И. Лазари-Павловска отмечает особую трудность в неприменении зла по отношению к тиранам, между тем, она приходит к выводу, который долгом человека ставит правило о том, что

¹ Цит. по: Пейдж Г. Общество без убийства... С. 21.

² Барлыбаев Х.А. Человек. Глобализация. Устойчивое развитие: Монография. М.: Изд-во РАГС, 2007. С. 93.

³ Гжегорчик А. Мотивация и техника ненасильственных действий // Ненасилие: философия, этика, политика. М.: Наука, 1993. С. 69.

любой человек в любой системе не должен принимать участия в бесчеловечных действиях¹. Иными словами, человеческое достоинство требует отказа от любых бесчеловечных действий в любых ситуациях и под любым предлогом. Более того, отказ от участия в бесчеловечных действиях является в условиях сложного морального выбора обоснованием положительного действия наряду с таким критерием, как всеобщность. Особенно в случаях массового проявления бесчеловечности, коллективного психоза, устоявшихся массовых форм проявления аморальности. Поэтому древнейший социорегулятивный механизм первобытной эпохи — талион — является самоцелью и вредит, в первую очередь, не объекту, а самому человеку, его достоинству, его моральному облику. Осуществление ненасильственных практик в обществе подобным же образом достигается путем реализации нравственного добра. Особенно видна коллизия в случае со смертной казнью, точнее — с палачом, когда насилие оправдывается пресечением зла, а в итоге функции, накладываемые на «третьего» человека, лишь увеличивают зло. Анализируя нацистские лагеря, Мэрилин Адамс говорит о том, что в лагерях совершались не убийства, а происходило обесчеловечивание людей, безграничная власть использовалась для попрания человеческого достоинства. В итоге действия нацистов вели также к деградации их самих, выявляя их непригодность для общества: «Социально дезориентируя своих жертв, разрушая их ролевые ожидания на самом глубоком психологическом уровне, они деградируют сами»².

В современном мире проблема смерти человека вмешивается в человеческую жизнь в особых формах и значениях, например, проблемы определения эвтаназии и аборта с точки зрения морали. В западной литературе активно обсуждается вопрос о том, что человек, находясь в тяжелом состоянии, лишается человеческого достоинства, в связи с чем возникают идеи об освобождении человека от страданий путем дальнейшего отказа ему в медицинской помощи. Как отмечает Д. Пулмэн, в 1997 г. в штате Орегон был принят «Закон

¹ Лазари-Павловска И. Этика гражданского сопротивления // Ненасилие: философия, этика, политика. М.: Наука, 1993. С. 104.

² Адамс М. Христос и ужасы // Проблема зла и теодицея: Материалы международной конференции. Москва, 6–9 июня 2005. М., 2006. С. 25.

о смерти с достоинством»¹. Данный вопрос следует рассматривать не с точки зрения человеческого достоинства пациента, а с точки зрения человеческого достоинства медицинских работников, близких людей больного, которые решились в тяжелой ситуации на убийство человека. Данная проблема исторична. Широко известны факты убийства в Древней Спарте младенцев, не отвечающих критериям биологической пригодности.

Итак, проблема лишения жизни с точки зрения понятия человеческого достоинства представляет собой сложную моральную задачу, решение которой будет зависеть от индивидуального морального выбора человека в определенных условиях развития нравственности.

Литература

1. Адамс М. Христос и ужасы // Проблема зла и теодицея: Материалы международной конференции. Москва, 6–9 июня 2005. М, 2006.

2. Барлыбаев Х. А. Человек. Глобализация. Устойчивое развитие: Монография. М.: Изд-во РАГС, 2007.

3. Гжегорчик А. Мотивация и техника ненасильственных действий // Ненасилие: философия, этика, политика. М.: Наука, 1993.

4. Кант И. Собрание сочинений в 8 т. Т. 6. М.: «Чоро», 1994.

5. Лазари-Павловска И. Этика гражданского сопротивления // Ненасилие: философия, этика, политика. М.: Наука, 1993.

6. Лиханов А. А. Глобализм как фактор раскола // XII Международные Лихачевские научные чтения. СПб.: СПбГУП, 2012.

7. Пейдж Г. Общество без убийства: Возможно ли это? / Пер. с англ. А. Г. Старцевой. — СПб.: Издательство С.- Петерб. ун-та, 2005.

8. Пулмэн Д. Достоинство человека, боль и страдание // Человек, № 3, 2001.

¹ Пулмэн Д. Достоинство человека, боль и страдание // Человек. № 3. 2001. С. 104.

Концептуализация проблемы ответственности художника (в философии Н. Гартмана, Ж.-П. Сартра и Ж. Маритена)

Гавриш Н.

Проблема профессиональной ответственности в целом является одним из центральных вопросов прикладной этики и, в той или иной степени, достаточно много представлена и раскрыта. Тем не менее, проблема ответственности художника оказывается малоизученной и чрезвычайно неопределенной. Это, пожалуй, связано с тем, что данная проблема является в равной степени проблемой как этической, так и эстетической. И здесь уже очевидным оказывается вопрос о взаимосвязи этики с эстетикой. Однако, необходимо сказать, что имея в качестве основного предмета данного исследования проблему ответственности, я, стараясь учитывать определенную специфику эстетического составляющего рассматриваемого вопроса, говорю о художнике в первую очередь как о человеке, подразумевая под этим тот факт, что он в равной степени, как и любой другой, оценивается с точки зрения нравственных ценностей и моральных норм.

Среди существующих концепций, касающихся проблемы ответственности, наиболее авторитетным для меня является обоснование ответственности у Н. Гартмана и Ж.-П. Сартра (как и у экзистенциалистов в целом). Несмотря на принадлежность к разным философским традициям, можно сказать, что авторов объединяет понимание ответственности как такого этического акта, который не может быть оспоренным.

В основу философской и этической концепции, Ж.-П. Сартр закладывает идею абсолютной свободы. Свобода для Ж.-П. Сартра — это условие, цель и сама суть человеческого состояния. Поскольку человек не задан никем, ничем и даже не равен сам себе, он пребывает в этой свободе и содержит в себе бесчисленное число потенциалов, которые он осуществляет или не осуществляет согласно своему усмотрению. Так, моральный выбор для Ж.-П. Сартра абсолютно субъективен и свободен. Однако очевидной становится и необходимость ответственности человека. Речь идет об ответственности, которая наполнена таким же абсолютным значением, как и свобода, и

которой не избежать. В этой связи художнику, для которого самоопределение как личности и как творца является принципиальным, принятие и осознание собственной ответственности оказывается некоторым основанием для человеческой и творческой деятельности. Если художник является художником постольку, поскольку он человек, а человек является человеком постольку, поскольку он несет ответственность, то проблема безответственности художника оказывается немислимой, так как игнорирует факт того, что, согласно этике экзистенциалистов, художник не может быть безответственным в принципе.

Согласно Н. Гартману, индивид делает себя ответственным не благодаря естественной склонности человеческой природы, а вопреки ей. Тем самым ответственностью измеряется ценность его нравственной жизни и позиции относительно себя самого. Оказывается, что сознание чего-либо, убеждение в чем-либо, принятие или непринятие чего-либо воплощаются через ответственность реальным фактом и своеобразным актуализированием себя как ответственного субъекта. Ответственность, о которой идет речь, является сугубо индивидуальной. Она подразумевает и то, что личность постоянно находится под тяжестью ответственности и несет ее как нечто самой собой разумеющееся и является не просто нравственной добродетелью или нравственным качеством личности, но ее условием. Личность художника не является исключением, а наоборот, представляет собой наиболее яркий пример личности, так как сама творческая деятельность подразумевает личностное становление и развитие. Согласно Н. Гартману, ответственность есть некий гарант того, что личность является личностью и, как уже было сказано, есть актуализирование своего человеческого бытия. Художник может быть плохим или хорошим живописцем, однако он не может избежать подобного «актуализирования». Художник намеренно принимает ответственность, потому что только так он, реализуя себя как личность, дает самому себе возможность реализоваться и как творцу.

Позиция Ж. Маритена относительно свободы и ответственности художника не случайно оказалась для меня центральной и наиболее авторитетной. Очевидно, что нельзя говорить о тождественности его взглядов на проблемы свободы и ответственности со взглядами экзистенциалистов и Н. Гартмана, однако существуют принципиальные для данной работы параллели в понимании ис-

следуемых проблем. «Этические реальности существенно значимы для художника — постольку, поскольку он человек»¹ — пишет Ж. Маритен, а значит, художник не может восприниматься ни им самим, ни обществом как некий абстрактный творец, к которому не имеют отношения нравственные, общечеловеческие ценности. Как к человеку к нему приложимы те принципы ответственности, о которых мы упоминали ранее. Работа Ж. Маритена «Ответственность художника» включает в себя важнейшие принципы проблемы ответственности в целом и по отношению к этике художника. Автор начинает свой труд с вопроса: «Отвечает ли человек за то, что он пишет?»² И сразу указывает на то, что ответственность художника — это проблема морали и искусства. Сложность этой проблемы, согласно Ж. Маритену, заключается в том, что «по природе своей Искусство и Мораль образуют два автономных мира, не имеющих по отношению друг к другу непосредственной и внутренней субординации» и добавляет, что если эта субординация и есть, то она является, так или иначе, косвенной и внешней, и оказывается игнорированной требованиями как приверженцев тотальной безответственности художника, так и сторонниками безграничного контроля государства. Философ полагает, что этическое и эстетическое благо по сути своей являются разными благами, обращенными к различным ценностям: первое к человеку, а второе к произведению искусства.

Так, согласно Ж. Маритену, принципиальным образом ответственность художника проявляется в ответственность не столько за свои произведения, сколько перед своими произведениями, о чем он пишет следующим образом: «Портить свои произведения и прегрешать против своего искусства запрещено художнику его художнической совестью»³. Однако далее философ обращается и к совести моральной. То есть затрагивая тему художественной совести творца, Ж. Маритен задается вопросом: «Как к этому относится его моральная совесть? Имеет ли она какое-либо касательство к делу?»⁴ И отвечает: «...да. Не только его художническая совесть, но и его мораль-

¹ Маритен Ж. «Ответственность художника» [Электронный ресурс]: URL: <http://lib.ru/FILOSOF/MARITEN/hudozhnik.txt>.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же.

ная, его человеческая совесть оказывается задетой»¹. Моральная совесть оказывается даже более всеобъемлющей, чем какая-либо другая, будь то профессиональная или творческая, как полагает автор. Наоборот, ошибочным он считает не принимать во внимание тот очевидный для него факт, что искусство и мораль хоть и «образуют два автономных мира, но внутри того же человеческого субстрата». То есть, являясь суверенными, искусство и мораль не могут игнорировать друг друга, так как человек является одновременно как творцом, так и моральным субъектом, и прежде всего моральным субъектом. «Художник, — пишет Ж. Маритен, — не есть само Искусство, не есть персонификация Искусства, сошедшая с одного из отрешенных Платоновых небес, но — человек»². Когда художник является прежде всего человеком, а уже потом художником, автономный мир морали, оказывается выше, чем мир искусства.

Вторую главу вышеупомянутой работы Ж. Маритен посвящает критике так называемого «искусства для искусства», полагая, что подобный девиз «просто-напросто игнорирует мир морали, ценности и права человеческой жизни»³, так как подразумевает абсурдистскую для автора идею о том, что художник может и должен быть «только художником — не человеком»⁴, а искусство «отрезать себя от собственных запасов, от всего питания, горючего, от всей энергии, источником которых для него является человеческая жизнь»⁵. Философ говорит о том, что чистота и подлинность творчества не может состоять в намеренном разрыве с многообразием мира и наполняющих, и одухотворяющих его в том числе нравственных, «живых сил»⁶, так как тем самым художник «отрезает» себя от самой сути, потенции искусства. В равной степени Ж. Маритен критикует и девиз «искусство для народа (общества)», так как он «безоговорочно игнорирует мир искусства как такового, ценности творческого интеллекта, факт, что художник есть художник»⁷. Здесь искусство оказывается подчиненным неким авторитетам, идеалам, ценностям, которые не имеют никакого творческого интереса для самого творца,

¹ Там же.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

⁷ Там же.

но, тем не менее, используются и злоупотребляют им ради «господина, который не есть ни его подлинный господин, ни его аутентичный объект». Для автора важно следующее: и в случае с «искусством ради искусства», и в «искусстве для народа (общества)» художник оказывается безответственным как по отношению к своим картинам, так и ко всему обществу.

Эта безответственность заключается, прежде всего, в отсутствии истинной творческой свободы, которая в первом случае ограничивается самим художником, но ограничивается именно как свобода, являющаяся творческой потенцией, а во втором случае — ограничивается какой-либо внешней идеологией, ценностью, властью. Относительно свободы автор пишет следующее: «Человек есть свободный действователь. Поэтому ему дано определить самостоятельно, какого же рода высшее благо составит его счастье, он должен выбрать свое счастье, или свое высшее благо»¹. Человеческие действия «входят в мир как результат свободного выбора, как некая вещь, которая зависит от инициативы, несводимой на сцепления причин, данных в этом мире». Принципиальным для философа является тот факт, что источником этой инициативы является сам человек, художник, его «собственная личность, ответственная за эту инициативу»². Так, будучи свободным в выборе своих ценностей и идеалов, творец оказывается в ответе за них также как любой другой индивид. Можно говорить о том, что ответственность художника является даже большей ответственностью, чем чья-либо еще, так как сама художественная деятельность подразумевает влияние на сознание общества.

Подводя итоги, можно сделать следующие выводы. В этике Н. Гартмана принципиальной оказывается личностная ответственность художника перед самим собой и своими творениями. В соответствии с этикой Ж.-П. Сартра, ответственность художника оказывается всеобъемлющей. Как у предыдущих авторов, проблема ответственности художника в этике Ж. Маритена решается через нравственные ценности человека в целом. Для философа принципиальным является тот факт, что в той мере, в которой нельзя отделить художника от человека, так нельзя отделить свободы и ответственности человека от как свободы и ответственности художника.

¹ Там же.

² Там же.

Ответственность является неотъемлемой частью нравственной жизни как любого индивида, так и художника. Более того — и это является принципиальным в данном исследовании — ответственность творца оказывается в большей мере необходимой и очевидной, чем чья-либо другая, поскольку его деятельность подразумевает особо широкую сферу влияния на сознание других людей и формирование новых, в том числе нравственных ценностей.

Дискомфортная ситуация в бытии человека: временные аспекты

Задорожная Е. О.

Каждая историческая эпоха по-своему обуславливала появление страха человека перед будущим. В античности причиной была вера в неизбежность судьбы, в средневековье — ожидание Страшного Суда, но когда человек попытался освободиться от иррациональных сил (Новое время, эпоха Просвещения), результатом было впадение в еще больший иррационализм, бездну абсурда. И спасительными идеями стали те, которые возложили ответственность человека на него самого и в него поместили сакральный центр. В современном обществе страх перед будущим имеет свои причины.

1. Непонимание движения времени.
2. Трудность самопознания.

Разумеется, указанные проблемы характерны для любой эпохи, поскольку мы не найдем периода, когда какая-либо общность людей в полной мере использовала временной ресурс своей жизни или завершила самопознание. Однако в настоящее время социальные, культурные и другие факторы делают возможным именно такое акцентирование на причинах. Нехватка времени, погоня за временем, страх не успеть или же обратное этому расточительство времени, перенос возможного действия в неясные дали будущего.

Будущее представляется неопределенным, неподдающимся контролю, не имеющим никаких гарантий — вероятно, из-за представления о разорванности между «сейчас» и «потом». Словно в этот зазор способно проникнуть нечто разрушающее, и чем о более дале-

ком будущем идет речь, тем больше вероятность вмешательства этой неясной силы.

Что значит понимание движения времени? Понимание, что то, что называется будущим, перманентно становится настоящим, а то время, что считается настоящим — уходит в прошлое. Иными словами, действителен лишь момент становления.

Раскрывая вторую причину, будущее можно рассматривать и редуцировать до «будущего Я». Человек испытывает потребность помещать себя в будущее, как будто закидывая в воду камень, чтобы проверить, глубоко или нет, опасно или нет. Если в первой причине неподвластными контролю предполагались ситуации, то здесь — сам человек, его проекция, расположенная дальше на стреле времени, нежели реальная личность. Смятенное взглядывание в будущее порождает страх из-за отсутствия уверенности в возможности влияния на самого себя.

«Будущий Я» зависит от сегодняшних решений (это очевидно после прояснения понимания движения времени). Страхи «кем я буду? где я буду? буду ли я?» у человека возникают из-за отсутствия гармоничности и осознания себя целостностью, противоречий между его убеждениями и действиями.

Восприятие времени может быть изменено, человек способен научиться продуктивно действовать, однако полное пребывание в динамизме настоящего момента невозможно (хотя бы потому, что в личностном времени пребывают все три «экстаза»). Вторая причина так же не может быть полностью преодолена, поскольку самопознание, повышение уровня самоидентичности непрерывны и незавершаемы.

То что ни одна из причин не может быть устранена, не означает, что человек должен жить со страхом. Страх можно считать реакцией на дискомфортную ситуацию (а будущее по указанным причинам — дискомфортная ситуация). Но это деструктивная реакция, парализующее действие. Состояние дискомфорта необходимо, и далее будет показано почему, а вот реакция может быть и другой. А именно — принятие страха, поскольку это единственный способ освобождения от него. Л. Е. Пинский в «Лагерных тетрадах» писал: «От страха ушел — и в страхе жить будешь».

Дискомфортную ситуацию можно определить как наличествующую или возможную ситуацию, вызывающую у конкретного субъекта реакцию отторжения.

Доказывать необходимость дискомфортного состояния можно различными способами. В терминах диалектической онтологии (развитие возможно только при наличии антитезиса для любого тезиса), с опорой на практическую философию (то что напоминает нам, что реальность не такова, какой мы хотим ее видеть, заставляет нас действовать — согласно де Боттону), описанием творческого акта (необходимость страданий и мук творца для создания произведения), в терминах психологии, философской антропологии.

Конрад Лоренц считает, что стремление «...избежать малейшего неудовольствия неизбежно влечет...исчезновения определенных форм удовольствия, в основе которых лежит именно контраст», результатом чего является самостоятельное лишение себя радости и смертная скука. Лоренц называет это «тепловой смертью чувств». В той же работе — «Восемь смертных грехов цивилизованного человечества» — отмечается тяга к немедленному удовлетворению потребностей и, соответственно, неудовольствия. «Возрастающая нетерпимость к неудовольствию в сочетании с убыванием притягательной силы удовольствия ведет к тому, что люди теряют способность вкладывать тяжелый труд в предприятия, сулящие удовольствие лишь через долгое время». Чем сильнее желание насыщения, тем оно становится менее возможным.

В «Веселой науке» Ницше предполагает: «А что, если удовольствие и неудовольствие так тесно связаны друг с другом, что тот, кто хочет иметь возможно больше первого, должен иметь возможно и больше второго...» А приняв решение «подавить и уменьшить страдания...придется подавить и уменьшить также и способность к наслаждениям».

Уже упомянутый Ален де Боттон высказывает мысль о важности восприятия и отношения человека к дискомфорту: «Боль всегда является указателем...на какую-то неполадку, и то, к какому результату — хорошему или плохому — она приведет, зависит от проницательности и силы ума того, кто ее испытывает. Тревога может породить панику — а может и точный анализ того, что не в порядке». Усиливает идею словами «...[любые] понукания бесполезны, если мы не в силах осуществить желаемые улучшения, если теряем душевное спокойствие, но не в состоянии изменить течение событий».

П. Д. Тищенко в рамках дискуссии, проводимой журналом «Человек» отмечал: «...жизнь без проблем — очень опасная для психики

человека жизнь. <...> Опасно, когда технологическое освобождение человека от жизненных проблем становится самоцелью...» Для иллюстрации приводится в качестве примера две ситуации: самостоятельное достижение вершины горы альпинистом и поднятие альпиниста на вертолете. Когда происходит избавление от проблем, не является ли это одновременно избавлением действия от его смысла?

Какой бы уровень и способ доказательств ни был бы избран, вывод очевиден: состояние дискомфорта необходимо и с необходимостью требует особого, понимающего отношения. Для конструктивного использования потенциала дискомфортных ситуаций необходимо осознавать их временную близость (для возможности работы с ними). Ситуация «будущего Я» переосмысливается таким образом: постоянная работа по преодолению дискомфорта, связанного с самим собой, является процессом обретения комфорта (гармонии, знаний о себе и т. д.).

Феномен лжи: нравственный анализ

Камнев С. В.

Ложь — понятие, однозначно негативное для большинства людей. Вся жизнь мы сталкиваемся с различными запретами на ложь — где-то их исполнение ложится на совесть человека, где-то этот запрет носит формальный характер и его нарушение влечет за собой санкции не только нравственного характера. Человек встречается с этими видами запретов каждый день, и они «вырезают» в сознании, что ложь несет в себе нравственно негативный характер, ложь — зло и лжец по определению не может быть нравственным. Это отношение ко лжи — аксиома, и тех, кто пытается ее, пусть даже не опровергнуть, но изменить, ожидает не только непонимание, но и нежелание понимать. Но почему же тогда, если большинство людей считают ложь злом, она до сих пор (если даже не сказать, что сейчас более чем когда-либо) существует, с очевидностью присутствует в современном обществе в различных проявлениях.

Почему человек лжет? Во многом это риторический вопрос, хотя на него стремятся ответить и объяснить феномен лжи с точки

зрения биологии, психологии, химии и других наук. Одни утверждают, что ложь это следствие образования общества и не является естественной для человека, другие же объясняют это иначе, полагая, что отказаться от лжи нельзя, так как тем самым мы откажемся от части самих себя...

Оппозицией лжи в нравственном смысле выступает правда.

Правда — «то, что соответствует действительности, что есть на самом деле...» (Толковый словарь Ушакова). Казалось бы, что с правдой все просто, очевидно, но ведь существует поговорка «У каждого своя правда», и действительно, несмотря на значения словарей, хотя в них понятия правда и истина часто подменяются друг другом, но даже на уровне простой интуиции можно почувствовать что они отличны друг от друга. Истина — это наиболее точное отражение действительности и прежде всего присутствует в гносеологическом процессе, рассматривается как результат, цель познания без предвзятого отношения к событию, тогда как правда включает элемент оценки, личной или общественной, того или иного события, другими словами, правда рождается, проходя сквозь человека, его личное мироощущение, чувства и переживания, однако, хотя истина и правда и переводятся на английский как одно слово — «true», но все же истина ближе к английскому слову «fact» (факт), а правда к слову «justice» (справедливость). Следовательно, неправильно утверждать, что и правда, и истина одинаково противоположны лжи. В случае с истиной ложь будет искажением действительности, в то время как если противопоставить ложь правде, то ложь уже будет не только искажением действительности, но и будет нарушать (идти против) взгляды, мысли человека. Правда — однозначна, тогда как ложь многообразна, многолика, проявляется в различных сферах жизнедеятельности человека.

Ложь имеет четыре основных аспекта, в которых она может быть представлена: гносеологический, логический, нравственный и политический.

1. Гносеологический — этот аспект основывается на условиях получения информации и ее искажения в силу природы человеческого мышления и восприятия.

2. В логике понятие «ложь», как и понятие «истина», используется либо как предикат, т. е. как свойство высказывания, либо как объект — одно из истинностных значений, приписываемое высказыванию, в классической логике ложь и истина являются равно-

правными понятиями, но уже в некоторых не классических логиках появляются «степени истинности», неравноправность истины и лжи можно наблюдать уже при употреблении этих понятий в естественном языке.

3. Нравственный аспект — ложь в этом аспекте имеет парадоксальный характер, так как сознательная ложь, ложь по желанию — однозначно негативное действие, но, с другой стороны встает вопрос о необходимости лжи во имя чего-либо, например соврать, чтобы спасти жизнь человеку, и в этом случае становится действием нравственно положительным.

4. Наиболее важным и значительным явлением предстает ложь в сфере политики — нравственно ли достижение благой цели (для государства, народа), при этом использовать все возможные средства, в том числе и ложь? Наиболее очевидно это в странах с тоталитарным режимом.

Большое внимание проблеме определения лжи было уделено И. Кантом. В своих трудах он рассматривает, анализирует многие из этих проблем, связанных с ложью во всех ее проявлениях, и хотя за его работами последовала многочисленная и порой небезосновательная критика, но его труды до сих пор остаются одними из самых интересных философских работ, касающихся проблемы лжи.

В определении Канта, которое он дает в «Метафизике нравов», «ложь есть каждая преднамеренная неправда при высказывании своих мыслей»¹, «...передача своих мыслей другому в словах, которые (умышленно) содержат как раз противоположное тому, что при этом думает говорящий»², другими словами, ложь для Канта это у передача информации (вербально), которая отличается (противоположна) от действительности, а в работе «О мнимом праве лгать из человеколюбия» Кант говорит о лжи как о нарушении формального долга по отношению ко всему человечеству.

Так может быть ложь моральной и допустима ли она вообще? Кант рассматривает несколько видов лжи: первый пример — заведомо ложное обещание, он приводит пример человека, который берет займы, заранее зная, что не сможет отдать — такое поведение Кант оценивает как недопустимое, т. к. оно подрывает основы обще-

¹ Кант И. Метафизика нравов в двух частях. Ч. II. Метафизические начала учения о добродетели // Кант И. Собр. соч. в 6 т. Т. 4. М.: Мысль, 1965. С. 366.

² Там же. С. 367.

ства и является преступлением против человечности и справедливости. Второй пример: ложь по чужому распоряжению, когда слуга по приказу хозяина на вопрос пришедших к нему говорит, что того нет дома, благодаря чему у хозяина появляется возможность убежать из дома, однако, убежав, он (хозяин) совершает преступление, и тогда на слугу ложится двойная вина: за неправду, которую он сказал, и за участие в преступлении пусть даже невольное. И последний, наиболее спорный пример из эссе «О мнимом праве лгать из человеколюбия», в котором Кант приводит случай с человеком, который предоставляет убежище другу, которого преследует злоумышленник; через некоторое время в дверь стучится злоумышленник и в категоричной форме спрашивает: «В этом ли доме интересующее его лицо? (друг хозяина)».

Кант считает, что даже в таком случае человек должен однозначно сказать правду.

Для Канта принцип «не лги» актуален для всех ситуаций, даже аргументация во всех трех случаях у него похожа. Но если с двумя первыми примерами можно согласиться, то последний пример уже вызывает некоторое несогласие даже на интуитивном уровне. Кант использует в примере только два агента — злоумышленник и хозяин — и рассматривает отношения между ними, но совершенно забывает, что в реальной жизни лиц, задействованных в любом событии, намного больше и, по крайней мере, пренебрегать третьим действующим лицом, а именно другом, никак нельзя. Если хозяин состоит в дружеских отношениях с человеком, то правда по отношению к злоумышленнику может явиться предательством по отношению к другу, а предательство — по-своему ложь, т. к. дружеские отношения подразумевают некоторые обязательства, следующие из самого определения дружбы, следовательно, приходится выбирать не между правдой и ложью по отношению к человеку, с которым ты добровольно состоишь в дружеских отношениях и по отношению к человеку, с которым ты вступаешь в отношения недобровольно, а возможно и против желания. Человек должен выбирать между абстрактной обязанностью «не лгать» и вполне конкретной обязанностью перед другом, тем более, если рассказать злоумышленнику правду, тем самым нарушится другая основополагающая обязанность по отношению к любому человеку — не причинять вреда: «По отношению к любому человеку у нас есть моральные обязанности, хотя бы минимальные — не причинять вреда. Не причинять вреда

инициативно. Эта обязанность *абсолютна*, т. е. безусловна, и *универсальна*, т. е. обращена к каждому»¹.

Конечно, абстрактная ложь недопустима, но есть некоторые ситуации, которые допускают возможность солгать, чтобы избежать большего зла, но и в этих ситуациях ложь не становится нравственно положительной, нет, она по-прежнему является негативным явлением, но все же ее применение будет оправдано и допустимо.

«Не вреди», «не лги», «делай добро», «не причиняй насилия» — общие нравственные императивы, но они не являются подчас прямым руководством к действию, они скорее ориентиры и установки, которые помогают принять моральное решение, но эти установки нужно каждый раз адаптировать к конкретной ситуации, потому что в противном случае можно получить результат, который удовлетворяет одному принципу, но нарушает другие. Вследствие этого в любой нравственной системе общие принципы должны сопровождаться менее общими требованиями, правилами, указаниями, которые будут обеспечивать работоспособность основных принципов. И всегда подразумевается, что будут использованы в конкретных случаях морально ответственными и мыслящими индивидами.

Человек не может не врать, хотя ложь — зло, но каждый человек встает в жизни перед выбором, в котором правда гораздо больше противоречит как общим, так и частным моральным нормам и принципам, и тогда сказать правду, как это ни покажется странным, может привести к большему злу. Но значит ли это, что системы, в которых, как и у Канта, ложь преподносится как вещь, недопустимая при любых условиях, уже не актуальны и изжили себя? Нет и еще раз нет, ведь многие науки работают с идеальными данными — элементами, фигурами, веществами которые просто невозможно ни применить, ни воссоздать при практической деятельности и тем не менее они остаются и ими пользуются — корректируя их, соотнося с реальностью, применяют их для вполне конкретных задач, также и этика Канта, ее нельзя воспринимать буквально — это приведет к результатам, противоречащим ее основным положениям, его этика служит как некоторая «формула», правильно составленная и ведущая к корректным результатам, но без указания констант, которые в свою очередь все время исследуются и меняются в зависимости от метода исследования, как и в любой науке, при появлении новейше-

¹ См. Апресян Р. Г. О праве лгать // «Логос». № 5. 2008.

го прибора, может измениться представление о предмете изучения. То же можно сказать про этику — в современных теориях ложь все чаще, хоть и не становится нравственной, но уже допускается и считается оправданной.

Подводя итог рассуждениям, хотелось бы сформулировать некоторый тезис — нельзя вывести идеальную теорию, которая навсегда положила бы конец всем спорам, ее и не может существовать, как физика никогда не прекратит изучать и находить что-то новое в бесконечной вселенной, так и философия и этика имеют предмет изучения, который нельзя познать полностью, это бесконечный процесс все время открывающий что-то новое, а следовательно, нельзя даже пытаться дать лжи однозначную оценку, охарактеризовать ее как исключительно нравственный или безнравственный феномен. Ложь, на мой взгляд, есть лишь некий инструмент, который возможно использовать, каждый раз соотнося его с конкретной ситуацией и осуществляя нравственную оценку.

Поддается ли этика обучению?

Камоликова В. Р.

Тема преподавания этики в бизнесе стала одним из основных вопросов для обсуждения. Таким образом, литература, сосредоточенная на преподавании деловой этики, весьма обширна. Дискуссия разворачивается также о том, как преподавать этику в бизнес-школах и чему учить. Дебаты по этим вопросам довольно жаркие, но некоторые вопросы так и остаются нерешенными, по которым количество противоречий с каждым днем растет.

Есть серьезные споры между теоретиками и эмпириками в отношении обучаемости содержимого этики. Доступная литература приводит нас к выводу о том, что обе точки зрения правильные в разных условиях. Для индивидов с укоренившимися этическими представлениями реализация этого курса обучения может быть очень эффективной в дополнение к существующей схеме ведения дел. А для тех, кому недостает опыта в этических компонентах процесса принятия решений, текущий уровень обучения этике, который обеспечивается в бизнес-школах, недостаточен для того, чтобы этика «вошла в привычку». Следовательно, вопрос, который остается —

как бизнес-школам и профессорам лучше всего интегрировать этические принципы в курс обучения?

*Как этика должна быть введена
в курс обучения?*

Существует несколько вариантов. Первый вариант — это предоставить студентам курс, который будет специализироваться исключительно на этике. Другой вариант — интегрировать содержимое этики в несколько курсов. И, наконец, третья — сопоставить упомянутые выше варианты, где студенты имеют ключевой курс этики, а ее различные части вкраплены в бизнес-классы [Ritter, 2006, p. 155]. Исследование показало, что большинство программ MBA интегрирует этику в курс обучения, малое количество комбинирует и сущность этики, и ее интеграцию, и меньше всего тех программ, которые преподают исключительно этику. Интересно, что программы MBA больше всего рекомендуют дальнейшую интеграцию в сущностные курсы для увеличения эффективности [McDonald, 2004, p. 379].

В соответствии с теоретиками, идеальная ситуация возникает, когда студенты изучают базовые философские теории с упором на нормативные этические теории, деонтологические теории. А затем этика в дальнейшем интегрируется через дополнительные бизнес-классы для знакомства студентов с применением концепций в конкретных условиях. Преимущество этого метода состоит в том, что прямое применение этики к конкретным ситуациям очень схоже с тем, с чем люди могут столкнуться в работе. Реализация любой программы будет более эффективной, если важность такой программы признана на высоком организационном уровне и все цели могут быть достигнуты вместе. Эти два параметра необходимы для включения этики в множество бизнес-классов.

*Какие главные программы должны
быть включены в курс этики?*

На первом шаге важно идентифицировать цель программы этики и ее предположительный результат. С помощью результата можно оценить эффективность программы. Обсуждение общих це-

лей всегда находится в центре дискуссии. Кэллахен [Callahan, 1980], например, предполагал, что цели этического образования должны быть: 1) стимулирование морального воображения (восприятие морали); 2) осознание вопросов этики; 3) вызывание чувства морального долга; 4) развитие аналитических навыков; 5) толерантность и снижение разногласий и неопределенности.

Второй шаг — обучение должно быть сконструировано таким образом, чтобы оно относилось и к студентам и имело применение к бизнесу в реальных условиях. Релевантность в бизнес-среде обеспечивается простым включением основ этической теории в специфические бизнес-классы. Релевантность в студенческой среде более сложный вопрос. Симс [Sims, 2002, p. 399] предполагает, что этический материал может быть полезен для студентов, если они знают о множестве случаев в бизнесе, где этика играет большую роль.

Наконец, эффективная реализация включает в себя обеспечение безопасных условий обучения (спокойная, свободная атмосфера), которые включают в себя экспериментальные или активные компоненты обучения. Предоставление эмпирической компоненты как части учебной программы помогает достижению многих целей — таких, как демонстрация значимости и применение этической теории к реальным ситуациям.

Исследование Барбары Риттер

Целью для Барбары Риттер было исследовать степень эффективности всех теоретических предпосылок для полноценного курса обучения этике. Исследование было проведено в попытке следовать всем возможным уже разработанным принципам. Когнитивная компетентность включает элементы морального сознания, морального понимания, морального обоснования, морального принятия решений и моральной толерантности. Большинство теоретиков включает моральное сознание и моральное обоснование в качестве необходимых первых шагов по направлению к этическому принятию решений. Это исследование измеряет моральное сознание как признание этического вопроса, конфликта или ответственности; моральное обоснование определяется как взвешивание и оценивание разных вариантов действий, принятие этических принципов во внимание при определении своей позиции.

В ходе исследования были выдвинуты две гипотезы

Гипотеза 1. Лица, подвергающиеся обучению этического принятия решений, демонстрируют большую осознанность (закодированную количественно) в этических вопросах в процессе принятия решений.

Гипотеза 2. У лиц, подвергающихся обучению этическому принятию решений, будет больше шансов включить этическую компоненту в свои рассуждения.

Метод

Участники и основные принципы.

Участниками были выбраны 77 студентов для количественного исследования и 57 для качественного, которые обучались организационной теории и поведенческому курсу в Южном Университете. Университет, однако, состоял из большого количества студентов из других штатов (более половины), таких, как Нью-Джерси, Нью-Йорк, штаты Вирджиния, Пенсильвания и Огайо. Средний возраст — 22 года. Построение модели началось с простой разности средних между контрольными и неконтрольными группами. В конечном счете, получилось 17 мужчин и 16 женщин в экспериментальных условиях и 25 мужчин и 19 женщин в обычных условиях.

Процедура

Итоговая модель с контрольной и экспериментальной группой была использована для изучения качественного аспекта этого исследования, относящегося к моральному сознанию. Было две модели занятий — «Организационная теория» и «Поведение». Эти модели имели одинаковую программу, одинакового инструктора в течение одного и того же семестра, в то же время дня, в те же дни недели. В одном классе читалась дополнительная программа по этике (экспериментальной группе), а в другом — нет (контрольной группе). В экспериментальной группе проводились упражнения и дискуссии по каждой теме. В начале и в конце семестра студенты в обоих случаях отвечали на вопросы, которые были предназначены для выяснения деталей факторов, влияющих на процесс принятия решений. Ответы оценивались качественно для определения того, как этические соображения вписываются в тактику принятия решений.

Измерения

Моральное сознание.

Признание и понимание этических вопросов были оценены с помощью ранее установленного измерения [Smith, Oakly, 1997, p. 39]. Это измерение было выбрано на уровне доверия 0,8. Соответственно, были представлены 15 бизнес-сценариев для участников, и их попросили указать степень, с которой они будут считать ситуацию этически приемлемой по шкале от одного (никогда) до шести (всегда). В предыдущих исследованиях шкала была разделена по двум факторам, один охватывал правила поведения, а другой отражал озабоченность по поводу социальных и межличностных проблем. Был применен факторный анализ. Факторный анализ был сочтен уместным в данном случае, поскольку данные были нормально распределены и устойчивы. Первый фактор включает элементы оценки принуждения и контроля, конфликта интересов и патернализма (включая благосостояние потребителя). Один вопрос, который был задан участникам, просил оценить этичность следующего поведения: «Компания платит консалтинговый сбор в размере 350 000 долларов чиновнику иностранного государства. В ответ на это чиновник обещает содействие в получении контракта, который должен был привести к прибыли этой компании в 10 млн долларов». Этот факт отныне называется внешней этикой, так как речь идет о взятках. Второй фактор включает пункты, относящиеся к вопросам личной честности.

Результаты

Мужчины менее чувствительны по отношению к этическим вопросам, чем женщины. Одна из гипотез была относительно того, влияет ли обучение на повышение значимости этических вопросов в процессе принятия решений. Эта гипотеза не подтвердилась.

Когда пол был взят в качестве главной переменной, используя анализ дисперсий, был замечен один интересный эффект. В этом анализе качество отношений и гендер были взяты как главные переменные, а также были включены интеракции между гендером и качеством отношений. По результатам анализа можно прийти к выводу о том, что женщины ценят больше личную неприкосновенность, нежели все другие группы. По отношению к внешней этике гендер и

качество отношений играют не такую большую роль. В целом, влияние гендера было значимым, а влияние качества отношений нет. Из этого можно сделать вывод о том, что женщины более способны к обучению этике, чем мужчины.

Гипотеза 2 предполагала, что индивиды, подвергающиеся обучению этике, если они придут к какой-либо этической дилемме, они выберут другой вариант принятия решения (люди, прошедшие обучение, будут больше оценивать ситуацию с точки зрения этики). Эта гипотеза была проверена на основе качественного сравнительного анализа обоснования решения участников. Качественный анализ подтвердил, что женщины, прошедшие обучение, более склонные принимать этические решения. Это единственная группа, которая продемонстрировала движение от 0 очков перед обучением и до 3 очков после обучения.

Выводы

Это исследование проверило предположение о том, что надлежащая реализация даже небольшой программы по этике в курс обучения бизнеса может привести к положительным результатам. Эта идея была доказана неполностью. Однако мы выяснили, что положительные изменения присутствуют только у женщин. Этот факт подтверждается предыдущими исследованиями. Изучение литературы по гендерным эффектам этического понимания и рассуждения часто предполагает, что женщины получают более высокие оценки в этическом рассуждении, чем мужчины. Ло и Уикс [Loe, Weeks, 2000, p. 248] предположили, что, возможно, мужчины и женщины по-разному смотрят на само обучение этике в связи с различиями в моральных принципах. Также гендерные различия есть в восприятии социальных вопросов, сексуальной эксплуатации, трудовых отношений. Есть предположение о том, что женщины начинают обучаться, имея уже некоторую этическую схему. Как предположил Крег [Cragg, 1997, p. 244], обучению этике поддаются люди с ментальными схемами, доступными для рассмотрения этических стратегий, связанных с моральными ценностями.

Как и в случае с любыми ментальными представлениями, обладая достаточной подготовкой, можно создать доступную и нацеленную на использование этическую схему. Есть много препятствий, которые нужно преодолеть, например: характер развития, происхо-

дящего в обществе в целом и в бизнес-контексте, устоявшиеся когнитивные стереотипы.

Кроме того, может стать препятствием то, что у мужчин есть сложные этические схемы. Однако эти схемы не зависят от метода, который используется в конкретной ситуации с конкретным инструктором. Наиболее правдоподобным будет вывод о том, что у мужчин есть этические принципы, но если мужчины начинают мыслить в парадигме бизнеса, который предполагает гонку за прибылью, то эти этические принципы пересматриваются. Женщины, которые начинают мыслить в парадигме бизнеса не менее склонны идти на уступки, чем в обычных условиях. Необходимы общесистемные усилия, которые изменят когнитивное взвешивание ментальных понятий у мужчин, для объединения этики и прибыли. Роль этики должна быть поднята на более высокий уровень, чтобы изменить стереотипы о бизнесе в целом.

В этом исследовании был проведен анализ на маленькой выборке, что обрисовывает огромное поле деятельности в этом направлении.

Литература

1. Callahan D. 'Goals in the Effective Teaching of Ethics'. D. Callahan and S. Bok (eds.). *Ethics in Higher Education* (Plenum Press, New York). 1980.

2. Clarkeburn H. 'A Test for Ethical Sensitivity in Science', *Journal of Moral Education* 31 (4). P. 439–453. 2002.

3. Cragg W., 'Teaching Business Ethics: The Role of Ethics in Business and in Business Education', *Journal of Business Ethics*, 1997, 16. P. 231–245.

4. Loe and Weeks, 2000; Lowry, 2003; Ruegger and King, 1992; Schlaefi et al., 1985; Sims, 2002; Weber and Glyptis, 2000; Wittmer, 1992). P. 243–252.

5. McDonald G. M. 'A Case Example: Integrating Ethics into the Academic Business Curriculum' // *Journal of Business Ethics*, 2004, 54. P. 371–384.

6. Ritter B. A. Can Business Ethics Be Trained? A Study of the Ethical Decision-making Process in Business Students // *Journal of Business Ethics*, 2006, 68. P. 153–164.

7. Sims R. R. Business Ethics Teaching for Effective Learning Teaching Business Ethics, 2002, 6. P. 393–410.

8. Smith P. L. and Oakley E. F. Gender-Related Differences in Ethical and Social Values of Business Students: Implications for Management // Journal of Business Ethics, 1997 16. P. 37–45.

Объективизм. Индивидуализм. Рациональный эгоизм

Куреных К. А.

Создатель философии объективизма Айн Рэнд (Алиса Розенбаум, 1905–1982) стала одной из самых влиятельных американских философов XX века. Она эмигрировала из СССР в США в начале 20-х годов и через некоторое время обрела литературную славу. Из-под ее пера вышли такие бестселлеры, как «Мы — живые», «Источник», «Гимн», «Атлант расправил плечи». Кроме того, Рэнд является автором ряда теоретических статей, объединенных в сборники «Концепция эгоизма», «Добродетель эгоизма», «Апология капитализма», где она называет себя последней защитницей доктрины разумного (рационального) эгоизма.

Главный тезис объективизма — наличие независимой от человеческого сознания реальности. Человек может и должен эту реальность познавать и ориентироваться только на то, что составляет предмет его разумно осмысленного опыта. Главная познавательная способность субъекта, его истинная природа — разум. Воля, интуиция, чувства, лишённые рационального начала, могут обманывать. Они непостоянны и крайне изменчивы, а значит не годятся в качестве инструментов для познания мира. Рациональное познание необходимо для того, чтобы наиболее эффективно действовать в конкретных жизненных ситуациях.

Философия объективизма охватывает все традиционные разделы философского знания: метафизику, эпистемологию, этику, эстетику, политическую и социальную философию. В данном исследовании нас будет интересовать этика объективизма. Этика для Айн Рэнд — дисциплина, которая пытается построить и обосновать систему ценностей, с помощью которой человек действует. Ценности

должны быть свободно выбраны и исследованы разумом. Так как человеческий разум работает по одним законам и предмет его изучения — объективная реальность, то ценностная система должна быть общезначима для всех людей. Таким образом, субъективизму и индивидуальному произволу нет места в этике.

Основа этики объективизма — индивидуализм, признание несомненной ценности жизни каждого человека и категорическое отрицание любых форм коллективизма, то есть необходимости жертвовать одним во имя благополучия целого. Более того, наибольшего процветания любая группа людей, будь то профсоюз, государство или общество, может достигнуть только при условии обеспечения благополучия каждого ее члена. Коллективистский принцип жертвенности — не что иное как способ паразитирования элиты, якобы говорящей от лица группы, на всех остальных членах коллектива.

Ядром этической доктрины Рэнд является понятие рационального эгоизма, который можно трактовать как заботу человека о собственных интересах. При этом интересы прямо вытекают из разумной природы субъекта, поэтому сначала нужно правильно определить эти интересы с помощью разума. Такая забота не только приобретает морально положительную оценку, но и становится прямым долгом человека. Основная цель этики объективизма — обретение личного счастья. Если каждый будет в ответе за качество своей жизни, тогда у человечества станет больше шансов жить лучше и счастливее.

Важно отметить тот факт, что счастье, являясь одним из ключевых понятий этики объективизма, все же не может быть стандартом верного морального поведения. То есть нельзя делить поступки на плохие и хорошие в зависимости от того, приносят ли они действующему субъекту счастье. Такая этическая система ориентировала бы человека на чрезмерность и невнимательность к другим. Прямолинейный гедонизм, сводящий моральность к наслаждению, для этики объективизма неприемлем. Мораль не может строиться на иррациональных желаниях и становится тем самым «соревнованием прихотей».

В этом плане трактовка А. Рэнд существенно отличается от большинства эвдемонистических учений, видящих в нем полное самодовольство, удовлетворение всех потребностей и, как следствие, переживание полноты жизни. Такое счастье не может быть понято разумно, т. е. быть транслировано в понятную жизненную програм-

му. Поэтому Рэнд понимает счастье как успех каждого начинания, позволяющего человеку расширить масштабы своей деятельности. Напротив, несчастье (страдание) представляется в этой перспективе симптомом неудачи, недостаточной работы по продвижению к избранной цели.

Единственно верным этическим стандартом поведения, с точки зрения объективизма, считается конкретная человеческая жизнь, совершающаяся в определенных условиях. Отсюда хорошим считается все то, что способствует развитию и наиболее эффективному, разумному функционированию человека. Злом признаются те поступки и качества, которые ведут человека как существо разумное к деградации и гибели. Таким образом, главными целями этики объективизма становятся сосредоточение человека на собственных силах, развитие творческих способностей, свободное, равное общение с другими людьми. Отсюда ведущими добродетелями А. Рэнд считает Рациональность, Продуктивность и Гордость (именно с большой буквы).

Разум признается источником всех ценностей и целей. Только разум может оценить желание с точки зрения его соответствия благу индивида. Эмоции, в силу присущих им кратковременности и непостоянства, не могут служить надежным мерилom жизни. Разумный человек никогда не должен находиться в состоянии покоя; он всегда критически оценивает свое положение в мире и видит, в чем ему следует совершенствоваться. Поэтому постоянное развитие — жизненная необходимость. Но это развитие должно быть продуктивным, т. е. человек должен добиваться конкретных результатов своего труда и сравнивать их с предыдущими достижениями. Только в продуктивном труде проявляются лучшие способности: творчество, уверенность в себе, целеполагание, решимость преодолевать трудности и т. д. Наконец, гордость — это награда за старания, ощущение себя независимой личностью, способной уверенно добиваться своих целей.

Все доктрины, противостоящие принципам этики объективизма, А. Рэнд называет обобщающим термином «альтруизм». На них она обрушивает самую ожесточенную критику, поскольку считает их учениями, разрушающими веру в человека. В основе альтруизма лежит в корне неверное и порочное утверждение, что моральный долг человека — жертвовать своим счастьем ради благополучия другого. Но ради кого конкретно люди должны жертвовать самым большим

завоеванием своей жизни? На свете много несчастных людей, и всем помочь невозможно. А если предположить, что каждый человек примет этот принцип и будет воплощать его в жизнь? Ясно, что те, кто жертвует собой, скорее всего, потеряют счастье, а те, кто принимает жертву, все равно останутся недовольны своим положением. Будет ли в таком случае хоть один счастливый человек в мире? И как можно вообще судить о том, что есть счастье для кого-то другого? Есть ли у нас разумный критерий, позволяющий отличить счастье от несчастья? Все эти вопросы заводят сторонников альтруистической морали в тупик. Объективизм не выступает против помощи другим людям, но он противится вменению этой помощи в универсальный долг и тем более — попыткам основать человеческую мораль на соображениях жертвенности.

Альтруизм опасен еще и тем, что он призывает предать забвению самый главный принцип этики — ценность человеческой жизни. Жертвуя своими интересами и счастьем, человек ни во что не ставит свою собственную жизнь, по сути он просто губит ее, тем самым не признавая ее абсолютного значения. Если же кто-либо не ценит свою жизнь, то как он станет ценить жизнь ближнего своего? Если нас призывают пожертвовать своим благом ради блага другого, то почему, в таком случае, не призывают другого пожертвовать благом нашей помощи? В этике альтруизма это противоречие неразрешимо, и это еще один довод в пользу отказа от нее.

Критикуя эгоистов и индивидуалистов, сторонники альтруизма утверждают, что только в этике самопожертвования возможны такие возвышенные чувства, как любовь и дружба. И это обстоятельство было бы мощным аргументом в пользу альтруизма, если бы не тот факт, что и эти прекрасные эмоциональные переживания в основе своей эгоистические. Дружба и любовь — взаимовыгодные отношения, где партнеры добровольно обмениваются духовными и материальными благами, получая от общения удовольствие и удовлетворение. Любовь и дружба — это, прежде всего, умение ценить другого. И опять же, если человек не ценит себя, свою жизнь и свои достоинства, то можно ли говорить о подобном отношении к другому? Все высокие чувства начинаются с правильного, то есть разумного отношения к себе самому, с желания измениться к лучшему.

В свою очередь критики рационального эгоизма часто утверждают, что интересы людей вступают в конфликт и что невозможно удовлетворить потребности одного человека, не ущемив при этом

другого. Айн Рэнд уверена, что конфликта разумных интересов быть не может. Если два человека стремятся к одному и тому же, то у одного из них, как правило, есть больше оснований получить желаемое, значит, другой должен понять, что его интерес неразумен, то есть под ним не лежит действительной возможности удовлетворить свой интерес. Соперничество должно проходить по принципам свободной конкуренции, где искомого блага достигает наиболее приспособленный и настойчивый участник.

В конечном итоге, этика объективизма настаивает, что жизнь человека — самоценна, т. е. она не может быть средством ни для чего иного. Только такая позиция, с точки зрения ее защитников, может подчеркнуть в нашем мире достоинство человека и сделать его ответственным за судьбу мира.

В своих статьях и тем более в художественных произведениях Айн Рэнд рисует очень яркий образ идеального человека — честного перед собой и другими, знающего, чего он хочет, целеустремленного, рационального и не поддающегося сиюминутным порывам. Такой сильный и волевой герой не может не вызвать уважения и восхищения читателя. Этика объективизма проповедует крайний индивидуализм, что роднит ее с учениями М. Штирнера и Ф. Ницше. В сущности, она не желает всерьез рассматривать сложные связи между людьми, существующие в современном социуме. Общество для А. Рэнд представляется полем чистой конкуренции, где люди руководствуются личным расчетом и не озабочены грузом ответственности за окружающих.

Именно поэтому складывается впечатление, что человек системы объективизма — это некая упрощенная копия, способная поддерживать межличные отношения, но не в состоянии понять разнообразные интересы и ожидания других. Объективизм воспел человека-машину, разумный автомат, который создан для постановки долгосрочных целей и умения шаг за шагом их достигать. У такого автомата как будто нет бессознательного, страстей, глубины переживаний, сомнений в избранном пути. Его мотивы совершенно прозрачны, легко предсказуемы с точки зрения сугубой целесообразности.

Таким образом, этика объективизма и защищаемая ею теория рационального эгоизма имеют свой главный недостаток в том, что их осуществление требует от человека существенного изменения его природы или наиболее важных принципов человеческих действий.

Чтобы воплотить в жизнь основы этики Рэнд, нужно быть в полном смысле этого слова человеком разумным, и только. Но насколько ее представление о разуме соответствует рациональным стремлениям современной личности, желающей полноценного развития в обществе? Создается впечатление, что автор свел здание разума даже не к практическому разуму в кантовском понимании, также лишенному всяких склонностей, а скорее к банальному здравому смыслу, ориентированному лишь на соображения личной выгоды.

Общая логика развития свободы как феномена моральной философии: от идеи к категории

Мишагин П. А.

Исследование идеи и феномена свободы на материале истории этических учений и в качестве категории моральной философии, а также рассмотрение различных уровней теоретико-методологической фиксации обозначенного феномена является предельно актуальным как для всего комплекса философского знания, так и для наиболее его практико-ориентированного раздела, которым является философия морали. Обозначенная выше актуальность в социально-культурном и социально-историческом измерении связана прежде всего с теми колоссальными сдвигами, подготовленными современным глобальным информационным обществом, по мнению многих экспертов, относимых к обществам «эпохи переходного периода», очень динамичного и обладающего принципиально новыми качествами и свойствами в сравнении с известными человечеству культурными ситуациями и цивилизационными реалиями.

Свобода как проблема моральной философии до недавнего времени не являлась предметом специального философского исследования, в то время как моральная философия на современном этапе своего развития насущно в них нуждается. Имеющиеся разрозненные, большей частью чисто дескриптивные сведения, касающиеся тех или иных специальных проявлений феномена свободы, представляют своего рода «агрегат» — несистемное и не имеющее внутренних связей множество фактов, различных, не имеющих ме-

жду собой общего кроме некоторых случайных линий преемственности исторических эпох. Такое положение дел ни в коей мере не может удовлетворять современному развитию как человеческого общества, особенно западного, феномен метафизической свободы и проистекающих из нее частных свобод для которой являются определяющими, так и для современного развития этического знания, моральной философии, постольку, поскольку для нее актуален статус научной. Вместе с тем, именно в моральной философии, если сравнивать ее с другими разделами философского знания, наименее всего соблюдается логическая последовательность изложения, завершенность (как сформированность) понятийно-категориального аппарата, определенность теоретико-методологических средств достижения результата и их отточенность. Это связано во многом с ориентацией моральной философии на дескриптивный метод в качестве основного, благодаря которому мы имеем огромное количество несвязанной между собой фактуальной информации, касающейся нравов, поступков, действий, морального сознания, морального поведения, происхождения морали, мотивов, имеющих отношение к нравственности и т. д. и т. п., но не имеем обобщающих построений, ни систем нравственности, ни систем моральной философии, где бы с единых неидеологизированных теоретико-методологических позиций творчески синтетически обобщался имеющийся громадный материал и в которых оставался бы простор для развития названных систем с учетом текущих изменений в обществе, с изменением самих нравственных отношений и нравственной ситуации в целом.

В связи с этим становится насущной задача не просто описания феномена свободы в том виде, в каком он функционирует в моральной философии, а выявления его сущности. Выявление его сущности возможно двумя взаимосвязанными и опосредованными путями, идущими один за другим в единстве исторической и логической последовательности. Начальный шаг в выявлении сущности феномена свободы необходимо будет состоять в выявлении логических связей и общей логики развития феномена свободы, в том виде, в каком он себя обнаруживает на всем пути развития мировой этической (или морально-философской) мысли. В настоящей статье предлагается проследить развитие феномена свободы на ограниченном историческом отрезке — от эпохи Античности до Нового времени, поскольку именно здесь наиболее ярко проявляется измене-

ние самой объективной логики развития феномена свободы от диадической к триадической ее экспликации.

Эта логика может быть выражена классической гегелевской триадой тезис-антитезис-синтез (Т-А-С), которая как таковая начинает проявляться только в эпоху Нового времени, когда феномен свободы становится специальным объектом философских исследований, из простой любопытной идеи превращается в требующую своего разрешения проблему. До этого времени логика развития идеи свободы может быть выражена лишь диадически, как тезис-антитезис (Т-А), что выражается в остром антагонизме философских учений, лишенных своего синтетического потенциала, и в силу этого не могущих объединиться (даже синкретически). Такими антагонистическими позициями, отражающими общую логику развития феномена свободы в моральной философии эпохи классической античности стали Сократ, Платон {Тезис, Жесткий детерминизм} — Аристотель {Антитезис, Индетерминизм}; в моральной философии эллинистически-римского периода: эпикурейцы — стоики; в моральной философии Средних веков: Августин Аврелий — Фома Аквинский (и его идейный предшественник в вопросе свободы — Пелагий); в моральной философии эпохи Возрождения: Эразм Роттердамский — Мартин Лютер, Жан Кальвин, Ульрих Цвингли; в моральной философии эпохи Нового времени: Б. Спиноза, Т. Гоббс — Р. Декарт, Ф. Бэкон, Дж. Локк. Проблематизация свободы как феномена европейской моральной философии и его специализированное рассмотрение в эпоху Нового времени позволило осуществить первую в истории европейской философской мысли попытку синтетического примирения противоположных антагонистических позиций «индетерминизм — “жесткий,, механистический детерминизм» (представленных в общей логике развития как Т-А), которую предпринимает Г.-В. Лейбниц, посредством чего кардинально изменилась сама общая логика развития свободы как феномена моральной философии, от диадической (или аналитической) Т-А до триадической (или синтетической) Т-А-С, от которой впоследствии будут отталкиваться все передовые мыслители-европейцы в своих морально-философских исследованиях свободы.

Выявление общей логики развития феномена свободы в моральной философии дает основания для понятийно-категориального рассмотрения названного феномена. В этом отношении свобода может рассматриваться как наиболее общая категория мо-

ральной философии, теоретические экспликации которой, в свою очередь, могут быть раскрыты в следующих тесно взаимосвязанных аспектах, отражающих различные проявления морали:

а. Как положительное нравственное содержание человеческой деятельности, рассматриваемое со стороны мотива и результата и позволяющее расценивать ее как приемлемую со стороны определенной системы нравственных норм поведения;

б. Как позитивное содержание реально существующих нравственных отношений, соответствующих в своих основаниях моральному идеалу;

в. Как общее, объединяющее всю совокупность положительных норм и принципов конкретно-исторических форм морали, как идеал;

г. Как нравственный источник и нравственная цель поступка, одновременно его базовый онтологический мотив и феноменальный результат;

е. Как добродетель, неотъемлемое моральное качество человеческой личности.

Только благодаря свободе как исходному феномену и центральной категории моральной философии возможно самое разграничение морального от аморального и имморального, и в этом смысле отсутствие свободы в качестве феномена или категории (как предельно общего понятия) не только лишает моральную философию возможности осуществлять свою главнейшую регулятивную функцию, но и онтологически лишает ее нормативности, превращая тем самым в исключительно описательную науку, занимающуюся простой неаналитической фиксацией тех или иных эмпирически верифицируемых феноменов нравственности.

Литература

1. Артемов В. М. Свобода и нравственность. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2007. 224 с.

2. Бауман З. Свобода. — М.: Новое издательство, 2006. 132 с. (Серия: Библиотека Фонда «Либеральная миссия»).

3. Берлин И. Философия свободы. Европа. М.: Новое литературное обозрение, 2001. 448 с. — (Серия: Либеральное наследие).

4. Мишагин П. А. Свобода как проблема моральной философии // 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. — С. 25-38.

5. Мишагин П. А. Экзистенциально-феноменологический анализ свободы как феномена современной европейской культуры: метафизическое, нравственное и социально-политическое измерения // Этика, поэтика, метафизика сознания: опыт философского смыслополагания: коллективная монография / отв. ред. Е. Н. Викторук. — Вып. 1. Красноярск: СибГТУ, 2011. 212 с. С. 27–49.

6. Мишагин П. А. Архитектоника свободы как категории моральной философии // Материалы международной научной конференции «Ломоносов 2012» Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова. М.: Изд-во МГУ, 2012. [Электронный ресурс]: URL: http://lomonosov-msu.ru/uploaded/800/43517_334f.pdf.

7. Мишагин П. А. Проблемный характер категориального статуса феномена свободы в моральной философии // Философия в современном мире: диалог мировоззрений: Материалы VI Российского философского конгресса (Нижегород, 27–30 июня 2012 г.). В 3 т. Т. II. Н. Новгород: Изд-во Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского, 2012. 467 с. С. 296–297.

8. Столяров А. А. Свобода воли как проблема европейского морального сознания. Очерки истории: от Гомера до Лютера. — М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1999. 208 с.

9. Araujo Marcelo de. Scepticism, freedom and autonomy: a study of the moral foundations. Berlin: Walter de Gruyter, 2003. 237 p.

10. Corner Drucilla. Moral images of freedom: a future for critical theory. Boston: Rowman & Littlefield Publishers, 2008. 188 p.

Ценности человека в мире без границ

Никитина Т. П.

В Окинавской хартии указывается, что суть стимулируемой ИТ трансформации заключается в предоставлении людям знаний и идей.

Информация стала метареальностью, т. е. сверхреальностью, — идеей в платоновском ключе, определяющей субъективную реальность.

Современный мир — это мир без границ. Маклюэн считает, что для человека, живущего в сверхзвуковом мире, ничто не может быть далеко. Из этого положения Маркузе выводит тезис одномерности общественной культуры, а Маклюэн полагает, что человек электроники отказывается от отдаленных целей и энциклопедических программ и предпочитает диалог и немедленную вовлеченность.

Новые технологии объединяют людей, дают им новые возможности, но вместе с тем сметают старые аппозиции. И Герберт Маркузе, и Маршал Маклюэн указывают на изменение пространственного мышления современного человека, его ощущения ближнего и дальнего, также и в метафорическом смысле. Концептуальные поля для человека больше не отделены одно от другого.

«Все во всем», как сказал бы Маклюэн. Все близко и, вместе с тем, теряет перспективу.

Мир без границ накладывает отпечаток на индивида. Меняя поля и символы, он теряет определенность. Все в мире становится предметом его ответственности, и вместе с тем он может лавировать между полями ответственности, снимая с себя всякую ответственность. Широкая распространенность привела к появлению Благотворительности, как хобби, отвлеченной от ценностей благотворительности т. е. это ценностноориентированное действие, лишенное ценностного содержания.

Бодриар предлагает следующую картину трансформации ценностей, присущую этике. Первая из них — это стадия существования повседневных бытовых норм. Затем идет рыночная стадия, когда ценность выступает инструментом обмена; структурная, для которой характерно существование ценности — символа, и, наконец, характерная для современного общества стадия дробления, или фрактальная стадия. Ценности заполняют собой все социальное пространство. Общество перенасыщено ценностями разных уровней и систем, в которых человек уже не в силах лавировать, так как не способен различать царства, которым он служит. Если сегодня он выступает за экологичное поведение, то завтра может переключиться на ценности демократии, путая их с ценностями социализма. Попутно он сдобрит свою философию мудростью, почерпнутой им из страниц социальных сетей и обрывками восточной мудрости. «На этой стадии, — пишет Бодриар, — не существует более равноценности, присущей другим стадиям, нет больше самого закона ценности;

есть лишь нечто, похожее на эпидемию ценности, на разрастание метастазов ценности, на ее распространение и рассеяние, зависящее лишь от воли случая» [1, с. 1].

В нашем обществе переход к открытости был драматичным. После перестройки ценности, преобладающие в СССР, были заброшены и потеряли в весе. В результате вместе с действительно не актуальными ценностями — эрозии подверглись и традиционные ценности честности, по которым нанесли удар 90-е, любви и прочее. Вслед за эпохой наивности пришла эпоха разочарования и напряженного поиска фундамента для построения новой системы ценностей.

Основой на какое-то время стали духовные суррогаты. Всевозможные мистические псевдоучения, представляющие собой смесь восточных религий, психопрактик и различных форм ухода от реальности. По форме эти учения укладываются в постмодернистическую схему.

То есть идеи освобождаются от своих значений, что не мешает им функционировать. В результате идеи смешиваются, что приводит к возникновению трансэстетики, в которой объединяются и исчезают противоположные понятия красоты и безобразия высокого и низкого; трансгендерности в которой смешиваются символы мужского и женского, и трансэкономики, в которой взлет и крах неразличимы.

Литература

1. Бодрийяр. Прозрачность зла. М.: Добросвет, 2000.
2. Жижек С. О насилии. Европа, 2010.
3. Маклюэн М. С появлением спутника планета стала глобальным театром, в котором нет зрителей, а есть только актеры // Кентавр, 1994. № 1, перевод В. П. Терина по изданию: Marshall McLuhan. At the Moment of Sputnik... Journal of Communication. Winter, 1974.
4. Маклюэн. М. Пробуждение Маклюэна (фильм). Год выпуска: 2002, реж. Kevin McMahon. Страна: США
5. Окинавская хартия. [Электронный ресурс]: URL: <http://www.iis.ru/library/okinawa/charter.ru.html> дата обращения: 03.11.2011.

Идеал как элемент структуры морального сознания

Рогов М. И.

В структуре морального сознания идеал занимает ключевое место, определяя ценностные ориентации личности, создавая определенные нормы и принципы, тем самым являясь ключевым его элементом. В докладе мы рассмотрим методологический аспект проблемы идеала, а именно его место и роль в структуре морального сознания, процесс формирования в сознании личности, соотношение с другими элементами структуры морального сознания и его отношение в действительности.

Прежде чем мы приступим к рассуждениям о роли и месте идеала в моральном сознании, сначала дадим определение идеалу. В науке принято различать определения идеала в общепотребительном смысле и в строгом этическом. В первом случае идеал будет пониматься как: а) высшая степень ценного или наилучшее, завершенное состояние какого-либо явления; б) индивидуально принятый стандарт (признаваемый образец) чего-либо, как правило, касающийся личных качеств или способностей.

В строгом этическом смысле идеал будет иметь три трактовки:

- в теоретическом смысле — наиболее общее, универсальное и, как правило, абсолютное нравственное представление (о благом и должном);

- в нормативном смысле — совершенство в отношениях между людьми или такая организация общества, которая обеспечивает это совершенство;

- высший образец нравственной личности.

В науке существует **два подхода к пониманию идеала** — **социальный и идеалистический**, которые отличны друг от друга в вопросе соотношения идеала и реальности.

При социальном подходе идеал, как и мораль, выводится из природной и социальной реальности, иными словами, из эмпирической реальности, и полностью ею обусловлен. В рамках такого подхода выделяют **три определения идеала**.

Во-первых, идеал будет пониматься как обобщение и абсолютизация потребностей человека. Например, постоянной потребностью

человека было полное насыщение и исчерпывающее удовлетворение всех его нужд. По такой схеме образовался образ райских кущей, обращенный в предысторическое прошлое, или, например, образ коммунизма, обращенный в сверхисторическое будущее.

Во-вторых, идеал может представляться в результате обобщения содержания норм и правил или лишения этого содержания конкретики, путем отвлечения от конкретных задач действия. Так, например, на основании опыта люди приходят к пониманию, что в определенной ситуации следует себя вести определенным образом, и, следовательно, это понимание отражается в общепринятых нормах или правилах. Существованием нормы человеку вменяется определенное поведение, но оно может быть не исполнено, так как носит рекомендательный характер, или же из-за незнания. В таком рассмотрении идеала он представляет такое положение, когда норма всегда исполняется по свободному выбору человека, и получается, что идеалов столько, сколько норм, нет идеала вообще, но есть идеалы добра, справедливости, человечности и т. д. Таким образом, мораль остается без универсального критерия суждения и действия.

Третья трактовка идеала в рамках социального подхода гласит, что идеал может пониматься «как вытекающие из социальной или индивидуальной действительности требование или ценность, раскрывающие перед человеком более обширные перспективы»¹. При этом идеал сохраняет образ совершенства, что очень важно, так как предъявляет человеку требование самосовершенствоваться. Но при таком рассмотрении идеал сводится к ценностным ориентациям или поведенческой установке, что лишает его универсальных и абсолютных характеристик.

Если рассматривать идеал с точки зрения **идеалистического подхода** к морали, то он будет определяться «существующим как бы независимо от реальности и данным человеку непосредственно в его нравственном опыте». То, как он будет получать этот нравственный опыт, может трактоваться по-разному: как «голос совести», некое божественное откровение или интуитивное прозрение. Эта точка зрения предполагает рассмотрение высших моральных представлений как радикально противостоящих реальности, «должное (т. е. то,

¹ Гусейнов А. А., Апресян Р. Г. Этика. М.: изд. «Гардарика» 2008. С. 234.

что и как должно быть) противостоит сущему (т. е. тому, как обстоят дела в действительности), а ценности — фактам»¹.

Мы рассмотрели два подхода к решению основной проблемы идеала — проблемы «должного» и «сущего». Эти подходы во многом противоположны в вопросе о происхождении идеала, но если их рассмотреть с точки зрения проблемы идеала в целом, то «социальные концепции идеала можно признать в качестве теории происхождения и становления идеала *как формы ценностного сознания*, а идеалистические концепции идеала — в качестве теории, представляющей логические и психологические аспекты функционирования идеала в ставшем виде, как особого рода — *универсальной — ценности*»².

Идеалы формируются в процессе практики и являются *результатом переработки впечатлений человека о тех или иных нравственных отношениях и взглядах*. Идеал исходит из действительности, в нем содержатся элементы, объективно присущие человеческим отношениям, и поэтому с этой стороны содержание идеала объективно. Но поскольку идеал — это представление, внутренний образ сознания, возникший путем смешения разных впечатлений в сознании, идущих от действительности, то в идеале содержатся и элементы субъективного. Идеалу свойственно диалектическое *единство объективного и субъективного*. Именно поэтому идеалы и сходны с объективной действительностью, и отличаются от нее.

Идеалы конструируются в сознании на основе *воображения и фантазии*. Но часто деятельность фантазии таит в себе опасность отрыва от реальной действительности, ухода в сферу бесплодных мечтаний. Когда субъективное преобладает над отражением реального, это создает основу для утопических идеалов. Сочетание полета фантазии с учетом реальных тенденций и возможностей создает романтическую приподнятость, свойственную идеалу.

Что касается *нравственного идеала*, то он, как правило, является критерием моральной оценки. По мнению некоторых ученых (Л. М. Архангельский; С. Н. Иконникова и др.), нравственный идеал выступает в структуре общественного идеала как сторона целостного образа внешнего совершенства. С точки зрения нравственного идеала как образа идеальной личности, можно сказать, что он оказывает

¹ Там же. С. 235.

² Там же.

наибольшее влияние на массовое сознание и, в некоторой мере, формирует его. В моральном сознании идеал является центральным понятием, как бы «цементирующим основанием», группируясь вокруг которого элементы морального сознания приобретают единство и общую целенаправленность.

Как форма нравственного сознания, идеал является одновременно **ценностным представлением**, поскольку им утверждается определенное безусловное положительное содержание поступков, и **императивным представлением**, поскольку это содержание определено в отношении воли человека и вменяется ему в обязательное исполнение. В структуре морального сознания идеал занимает ключевое место; им определяется содержание добра и зла, должного, правильного и неправильного и т. д.

Если говорить о специфике морального сознания в форме идеала, то она будет проявляться в возвышении над действительностью, а не в пассивном следовании образцам и примерам. С этой стороны нравственный идеал характеризуется как отражение потребностей и действительности в абстрактно-идеальной форме, как абстрактная цель, представляемая в общих чертах.

Именно диалектическое рассмотрение нравственного идеала позволяет увидеть в нем этическую проблему, потому что рассматриваются и синтезируются общественный и индивидуальный идеалы, которые различны и не совпадают.

Нравственный идеал как форма морального сознания имеет много общего с другими его формами. Но в отличие от других понятий нравственный идеал выступает как образ и принцип высшего совершенства, лежащий в основе мировоззрения, открывает перспективу развития, показывает цель и смысл нравственного совершенства. Идеал предстает как принцип этического, включающий в себя основное содержание принципов «истинно человеческих отношений», а также образ идеальных отношений и образ идеальной личности. В содержании нравственных идеалов отражаются существующие моральные отношения в идеализированной форме, а так же потребность в новых моральных отношениях и новых людях.

Нравственный идеал придает человеку уверенность в себе, делает его поведение более определенным, конкретным, целенаправленным, воодушевляет на борьбу с пороками, со всем тем, что тормозит продвижение общества вперед.

В схемах структуры нравственного сознания нравственный идеал относят к области общественного нравственного сознания в качестве элемента теоретического сознания. На теоретическом уровне нравственный идеал выступает как элемент идеологии, а на уровне обыденного сознания — как элемент психологии.

Человек не только познает существующие объективно нравственные отношения и взгляды, но и устанавливает свое отношение к ним, определяет степень их важности, значимости, обязательности к выполнению. Осознание значения, смысла и ценности нравственных свойств служит основанием для возникновения устойчивых идеалов. Интеллектуальная оценка сопровождается эмоциональной, так как человек радуется или страдает в зависимости от специфики тех отношений, в которые он включен или хотел бы включиться. Нравственный идеал возникает как результат высокой оценки, восхищения характером человеческих отношений.

Теперь рассмотрим отражение элементов морального сознания в нравственном поведении. Норма отражается в поступке, принцип — во всей линии поведения, ценности — в определенных отношениях между людьми, а идеалы — в образцах поведения. Мы не можем увидеть идеал, как бы мы его не определяли, потому что это только идея, недостижимый образ совершенства, и не существует в природе ничего идеального — понятия идеальный муж или идеальная жена, например, это только метафоры. В жизни мы можем наблюдать только образцы, как часть проявления какого-то идеала.

Таким образом, мы рассмотрели идеал как этическую категорию, как элемент структуры морального сознания, рассмотрели способ формирования идеалов, его соотношение с другими элементами морального сознания и его отражение в действительности.

Литература

1. Гусейнов А. А., Апресян Р. Г. Этика. М.: изд. «Гардарика», 2008.
2. Давидович В. Е. Теория идеала. Ростов н/Д., 1983.
3. Этика: Энциклопедический словарь / под ред. Р. Г. Апресяна, А. А. Гусейнова. М., 2001.

О смысле человеческой уязвимости: этика Другого в условиях «голой» жизни.

Стрижова Е. С.

“Those are merely words, words, words. And what do you do with anything that doesn't get mixed up with words? What of psychic energy, or affect, or the drives?”

(J. A. Miller).

В своем докладе я обращаюсь к вопросу об уязвимости, который является ключевым, когда наше бытие вовлечено в множественные связи с другими, наши социальные связи и идентичность не есть лишь искусственный конструкт, но часть нашей личности, виртуальной шкуры, воображаемой (в лакановском ключе) идентификации, когда языковая символическая шкура и телесная не так далеко отстоят друг от друга, и вопрос о насилии в языке равнозначен насилию телесному. Жест прикосновения к другому посредством слова, соприкосновение в дискурсе, идентичен телесным ударам или ласке. Фрейд указывает в «Тотеме и табу» на это фундаментальное сродство, отыгрываемое первобытными дикарями и невротиками через *delire de toucher*. Прикосновение как начало обладания, присвоения и соединения с другим/ими должно рассматриваться не на лишь физическом телесном уровне, но равнозначно в мышлении и языке, в близости и неразрывности психических и социальных границ друг с другом. Отсюда, вопрос о такой этике уязвимости наиболее остро встает в границах «тайного», выведенного из-под общественного сознания в зонах: зонах, населенных Другими, и приватной области межличностных отношений. Мы обречены иметь дело с такими вопросами, когда ставим вопрос о Другом, одновременно открывая для него неприкосновенность, но и неприкасаемость, предохраняя себя искусственными границами, обрекая на произвол то, о чем мы не желаем знать.

В рамках гегелевской диалектики субъект есть негативность, которая, обнаруживая себя в мире и обретая в нем собственную идентичность, нуждается еще и в подтверждении себя другим созна-

нием, то есть — в Другом¹. Отрицание есть граница, которая необходима субъекту. С того места, где пролегает граница, возникает требование единства или различия для субъекта. Граница есть либо внешняя, для того чтобы обрести Я, либо внутренняя удвоенность самого субъекта, из которой он производит, путем экстерииоризации, внешнего Другого, а также вопросы о различиях и единстве с ним. Субъект никогда не автономен и не единичен, он всегда дан в диалектике с Другим, внешним, или собой в качестве другого, а потому субъект нуждается в Другом для того чтобы обрести себя.

Данный вопрос есть вопрос феминистской заботы, когда феминизм, задаваясь вопросом об отношении мужского и женского, «иной» культуры и сексуальности, ставит различие, проводит границу между ними (различая на себя и Другого), выходит к проблематике субъекта и Другого. Начиная со «Второго пола» Симоны де Бовуар проблема феминизма ставится следующим образом: Женское есть Другой, то есть иное и внешнее для мужского сознания; необходимый момент рефлексии для мужского субъекта, обретающего свое единство и довольство автономии мыслящего и утверждающего себя через конструирование женственности. Мужской способ артикуляции женственности приводит к порабощению через саму категорию, заставляя женское познавать себя не как субъекта, а как Другого. Феминизм берет за отправную точку критику и разрушение категории Другого как внешней и навязанной идеологической конструкции, предписывающей соподчиненное место женскому в мужской системе мира. Но мы приходим к той же конструкции: мысля себя как субъект, феминизм изобретает себе враждебного Другого — патриархат, маскулинность, фаллологоцентризм. Либо, ставя вопрос о дискурсивном выживании при сохранении различия, мыслит себя через отрицание и утверждение категории.

В то время как категория Другого не есть лишь довольство мужского сознания, она становится актуальной тогда, когда мы соприкасаемся в смертельной близости с Другим, когда Другой есть моя смерть, в эротическом слиянии, когда эрос есть утверждение смерти в самой жизни, трансгрессирующий акт заканчивается, и мы возвращаемся к совместности двух различных субъектов: каждый, принадлежащий своей символической (социальной, языковой, культурной) системе, опосредующей его существование. Вот тогда мы и

¹ Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа. СПб.: Наука, 2006.

ставим вопрос о Другом, которого имеем в постоянной «опасной» близости с собой.

Сегодня мы обречены принять трансформацию интимности, когда мужское и женское поставлены как равноценные субъективности лицом к лицу и вынуждены обретать и выстраивать единство и диалог, оставаясь при этом различными. Противоречия между полами из-за детрадиционализации семьи не ушли, а интериоризировались, стали внутренними и продолжают воспроизводиться как в сфере частного, так и в проблеме женской самоидентификации¹.

Итак, с одной стороны, эпоха нарциссизма, одиночества, сложность включить Другого в собственную жизнь. Жизнь одинокого индивида, наполненная неприсутствием другого. Интимность уже никогда не полноценное слияние и растворение друг в друге, а лишь соприкосновение на промежутке между двумя отдельными субъектами. С другой стороны, мы никогда не теряем, бессознательное — резервуар памяти о множестве других, которые становятся частью Я. И потому мы и обретаем и теряем себя через Другого.

Встреча, столкновение «лицом к лицу» с Другим расшатывает довольство такой нарциссичной автономии. Левинас показывает, что опыт встречи с Другим сродни смерти, которая сталкивает с субъектом как Другим, ставит перед лицом (ликом) Другого. Другой кладет конец субъективности, субъект может быть задавлен Другим, обратиться в детское пассивное несубъективное рыдание. Будучи уязвленным и обиженным, субъект сталкивается с радикальной невозможностью себя самого — «он не может больше мочь», но он не может также и не быть, он вовлечен в себя во всей своей интенсивности, боли, от которой невозможно дистанцироваться, невозможно никуда деться. Неумолимость бытия являет себя в экстатичных состояниях.

Как остро касается меня Другой, когда мы попадаем в гендерный зазор: гендер есть экстатичное состояние вне себя, это есть то, что я есть для другого, согласно Батлер. Есть лишение обладания, это существование вовне себя, с другим, к другому: для другого и посредством другого. Таким образом, мы и создаемся, и разрушаемся отношениями. С другой стороны, согласно Левинасу, это бытие для другого — значит для Другого, над которым субъект не имеет власти, не может вобрать в себя, в отношении которого у субъекта не

¹ Бек У. Общество риска. На пути к другому модерну. 2000.

может быть никаких проектов, встреча не может быть полагаемым событием. Это полноценный опыт негативности.

Опыт Другого во всей его друговости, таким образом, диктует новую этику. «Связь с другим — не идиллическая и гармоничная связь внутри одной общности, не сопереживание, в котором, поставив себя на чужое место, мы признаем другого, хотя и внешним по отношению к нам, но подобным нам; связь с другим — это тайна. Оно — внешнее или, говоря проще, оно — другое (ведь быть внешним — пространственное свойство, оно, посредством света, отсылает субъекта к себе самому), и это составляет все его бытие. Следовательно, лишь через страдание, через отношение со смертью съжившееся в своем одиночестве существо оказывается в области, где возможна связь с другим»¹. Левинас показывает возможность достижения ненасильственной этики посредством отношения Самотождественного и Другого внутри языка и диалога: «Мы попытаемся показать, что отношение Самотождественного и Другого, — отношение, которому мы, казалось бы, предписываем столь необычные условия, — это язык. В самом деле, язык осуществляет связь такого рода, что составляющие ее элементы не соприкасаются друг с другом»² и что Другой, несмотря на эту связь, остается трансцендентным по отношению к Самотождественному. Но он тем самым спасает Другого через проведение границ, предоставления суверенности тайны, соблюдение инаковости, и другой пол — первая инаковость, а не обратная сторона субъективности³. Это горизонт, который невозможно присвоить и сделать своим. То же и у Деррида: «Сдаться другому — это невозможное, которое может означать довериться на пути к другому, прийти к нему, но не переступить порог, уважать и даже любить невидимость, которую сохраняет другой, недоступный. Сдать оружие»⁴. «Здесь снова все может оставаться в нетронутном виде: и любовь, любовь без ревности, которая оставляет место другому, после перехода через *via negativa*»⁵. В любом опыте важно сохранять момент сингулярности Другого: самое трудное мыслить этот парадокс, подобно сингулярно-

¹ Левинас Э. Время и другой. СПб.: Высш. религиоз.-филос. шк., 1998.

² Левинас Э. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб.: Культурная инициатива: Университетская книга, 2000.

³ Там же.

⁴ Деррида. Кроме имени // Деррида Ж. Эссе об имени. СПб.: Алетейя, 1998. С. 71–134.

⁵ Там же.

сти Другого как Бога, каждый другой есть Другой. Геологическую подоплеку мы встречаем и у Левинаса, когда полагаем этику «не убий» через отношение к Другому как лику. Чтобы избежать враждебности и сбывания отрицания — вражды, Левинас призывает выявить в дискурсе неаллергическое отношение к инаковости, к другому, когда способность убивать Другого оборачивается перед лицом Другого невозможностью убивать, уважением к Другому. Вопрос о союзе Я и Другого — язык общения и доброта, возможность говорить по направлению к Другому как к собеседнику. Здесь необходимо понятие трансценденции, которое означает выход Я за свои пределы, за свои границы. Это возможно через слово, речь, дискурс. Другой есть лицо, лик, через который я могу слышать Бога и заповедь «не убий». Божественное открывается благодаря человеческому лицу.

И Левинас, и Батлер¹ подчеркивают важность в вопросе ненасильственной этики учитывать зыбкость, уязвимость, ненадежность человеческого бытия. Есть определенная опасность жизни, о которой мы узнаем через опасность жизни Другого. Лицо — это фигура, синтезирующая, с одной стороны, опасность человеческой жизни, с другой стороны — запрет на насилие. Левинасовский жест показывает одновременно и невозможность преодоления страха и тревоги посредством этики ненасилия, но, вместе с тем, утвержденная этика есть также и борьба, предотвращающая обращение аффектов страха и тревоги в преступный акт. Это открывает важное измерение для культурного анализа и того, как лучше понимать человека и как лучше понимать тех, кто оказывается исключен из публичной репрезентации. У Левинаса это Другой как «чужестранец», «вдова», «сирота», женщина в риске маскулинного захвата, у Батлер — «социально мертвые», иные гендеры и идентичности, которые не соответствуют абстрактным представлениям о «нормальном» человеке.

Джудит Батлер ставит этот вопрос в контексте «опасной», «голой жизни», когда Я, из плоти и кожи, оказывается под взглядом других, как агент и инструмент. И радикализует вопрос, когда наши тела никогда не только наши, но конституированы как социальный феномен в публичной сфере и, преданные изначально миру других, несут в себе отпечаток, сформированы испытанием социальной жизни. Мое тело связывает меня с другими, тех, кого я не выбираю иметь в близости от себя. Социальные условия оформляют тело. Ин-

¹ Butler J. Precarious Life: the powers of mourning and violence. 2003.

дивид имеет определенный способ бытия — свой фантазматический вакуум, в котором его жизнь, идеалы, социальное бытие возможны. При сотрясении от дискурсивного соприкосновения легко рушится идентичность — сотрясение Я и его способа существования. По Батлер, тела, хоть и могут обеспечить фундамент, но никогда не могут служить как ориентир для действия и основа онтологии. Тем не менее, вопрос об уязвимости тел встает постоянно: насилие, зависимость и т. д. Тело — то что определяет наше бытие с другими. От дискурсивной означиваемости тела зависит включение субъекта в жизнеспособную область совместного социального бытия, либо исключение в область социальной смерти стигматизированных индивидов.

В этом отношении мы в неизбежном риске быть разрушены нашим гендером, нашим полом. Через тело и сексуальность мы расположены к другим, вовлеченные в социальный процесс, вписаны в социальные нормы и нам присвоены социальные значения. Быть телом — быть преданным другим, даже если оно наше собственное. Отсюда вопрос Батлер: «Были бы мы так навязчиво озабочены презентацией нашего тела, если оно только наше?»¹

Парадокс телесной автономии состоит в том, что мы одновременно сражаемся за наши тела, но мы также подтверждаем, в том числе и этим сражением, что тела никогда не только наши. Этика тел должна быть не только тем, что касается наших тел, но и тех условий, которые их делают, тех норм, которые создают условия для жизни тел. Политика и поиск этики нашего тела вынуждают настаивать на различии, субъективности, неприкосновенности, на том, что оно только наше; но она должна также настаивать на том, что оно не только наше. Мы совершаем насилие, действуя по отношению к другому, подвергая его в риск, причиняя ему вред, угрожая стереть его. Это уязвимость, с которой мы ничего не можем поделать, как жить с этим, с уязвимостью другого как частью моей телесной жизни, которую мы не можем предвидеть. Эта уязвимость усугубляется в социальных и политических условиях.

Эта неразрывная связь с другими призывает мыслить источник уязвимости как часть формирования «Я». Уязвимость должна стать априорной, первичной, постольку, поскольку есть изначальная пре-

¹ У. Батлер — «Precarious Life: the powers of mourning and violence, Boddies that matter».

данность миру других, даже если никого и нет. Когда мы теряем определенных людей, когда мы оказываемся исключены из мест и сообществ (тот же эффект), психически мы переживаем эти травмы на манер траура во фрейдовском ключе.¹ Это показывает, что нечто очерчивает наши связи с другими и показывает, что есть узы, которые нас конституируют. Узы и связи создают нас. Есть определенное рабство, в котором наши отношения держат нас, определенными путями, которые мы не можем объяснить, выстроить нарратив о себе — рассказать так же и о Другом, через которого я мыслю себя, нарушить суверенность тайны. Чьими-то усилиями кто-то другой оказывается разрушен, перед лицом другого, его прикосновением, следом, чувством, памятью о чувстве.

Лишь пройдя через такую негативность и темную бессознательную область опыта Другого, для работы мысли и общества открывается возможность принятия, но не как отчужденной терпимости, но этики «гостеприимства» Другого, к которой взывают Левинас и Деррида.

Проблемы морального доверия

Тазенкова П. А.

В последние несколько десятилетий феномен доверия становится все более актуальной темой исследований в области социально-гуманитарных наук. Во многом это обусловлено тем, что в условиях усложняющихся общественных отношений, происходящих в современном обществе, традиционных экономических и политических механизмов и способов регулирования и управления социальной реальностью становится недостаточно для обеспечения устойчивости межличностных и социальных взаимодействий на всех уровнях. Все более востребованными оказываются дополнительные способы и стратегии взаимоотношений между различными социальными субъектами. Одной из форм таких стратегий многие исследователи называют доверие, понимаемое в качестве способа обеспе-

¹ Фрейд З. Траур и меланхолия // Основные психологические теории и психоанализе. Очерк истории психоанализа. СПб.: Алетейя, 1998. С. 211-231.

чения устойчивости расширяющихся и усложняющихся опосредованных межличностных и социальных взаимодействий.

Несмотря на то что проблема доверия является актуальной и широко обсуждаемой, можно утверждать, что в настоящее время нет общепринятой трактовки понятия доверия и существует признаваемая многими исследователями потребность в интегрированном междисциплинарном подходе к его изучению. При этом удивительно то, что проблема анализа доверия как морального отношения (моральное доверие или доверие как этическое понятие) находится на периферии современных этических исследований. Хотя некоторые авторы выделяют моральную составляющую доверия (П. Штомпка, А. Байер), специальных этических исследований доверия по-прежнему недостаточно. Не существует и общей концепции морального доверия, а в известном отечественном справочном издании «Этика. Энциклопедический словарь» под редакцией Р. Г. Апресяна и А. А. Гусейнова даже нет статьи, посвященной «доверию» (ни по названию, ни по содержанию). И это при том, что в рамках ряда современных прикладных и профессиональных этик проблема доверия оказывается чуть ли не центральной (например, доверие в отношениях врач — пациент).

В связи с этим в данном докладе в качестве «рабочего определения» предлагается следующая формулировка: *Моральное доверие (доверие в этическом значении) — отношение, способствующее обеспечению устойчивых совместных (солидарных) взаимодействий, осуществляемое посредством возложения (передачи) полномочий по осуществлению значимых функций на других.* Попробуем изучить уже имеющиеся в исследовании проблемы доверия в достижениях поведенческих и социальных наук, чтобы понять, не противоречат ли они этому определению.

Проблемы рационального обоснования доверия

В исследованиях о доверии принято выделять два основных подхода к пониманию природы этого явления. Сторонники *рационального подхода*, например Н. Луман и Дж. Коулмен, считают, решение о доверии принимается на основании рационального расчета. Перед тем как сделать выбор о доверии другому (индивидуальному или коллективному субъекту), рациональный индивид осуществляет некоторый анализ возможных выгод и издержек, а также рисков на-

ступления нежелательных для него последствий, присущих каждой из альтернатив действия. Риск связан с тем, что индивид вынужден делать свой выбор в условиях высокой степени неопределенности, обусловленной наличием ограниченной информации. Соответственно, если предполагаемые выгоды оказания доверия перевешивают понесенные издержки, а риск оценивается как незначительный, то возникают предпосылки для того, чтобы положиться на кого-то в выполнении определенного действия, передав ему свои права на контроль и регулирование ситуации.

Данный подход к пониманию доверия сформировался в рамках так называемой теории рационального выбора (ТРВ), которая предполагает ясное рациональное понимание личных целей и осознанное ограничение произвольных действий участниками на основе полученных сигналов об этих целях от других, а также представлений о признаваемой в обществе системе социальных норм. Эта система регулирует поведение участников социума, снижая вероятность неблагоприятных последствий индивидуальных действий и в то же время увеличивая диапазон выгодных возможностей.

Критики ТРВ указывают на то, что на практике индивиды, имеющие различные, часто противоречащие друг другу и не всегда полностью осознаваемые цели, в своем выборе также сознательно или бессознательно учитывают и внерациональные факторы. Кроме того, рациональный расчет не исключает, а только уменьшает риски, поэтому доверие, по меткому выражению Лумана, всегда остается «трамплином для прыжка в неизвестность»¹.

Другой точки зрения относительно природы доверия придерживаются адепты эмоционального или *аттитюдного* подхода, трактующего доверие как внерациональный феномен, имеющий большее сходство с верой и чувством уверенности в действиях других. Понимание доверия как внерационального чувства имеет более долгую историю, чем конкурирующий подход, и это связано с особенностями тех типов взаимоотношений между людьми, которые оно описывает. Доверие как результат рационального выбора стало актуально только в эпоху современного общества, господствующей сферой которого является экономическое пространство, со свойственной ему высокой степенью неопределенности. В «досовременных» обществах доверие сводилось в основном к межличностным

¹ Luhmann N. Trust and power. New York, 1979. P. 33.

отношениям и зависело от групповых связей и индивидуального опыта взаимодействия с людьми. Более того, по мнению А. Селигмена, именно в современном обществе (в силу его специфики) доверие получает свое моральное «измерение»: «...в современных обществах доверию принадлежит совершенно уникальная роль. Она заключается в приписываемой этому понятию моральной ценности...»¹

Сторонники внерационального подхода считают, что доверие нужно рассматривать как эмоцию, поскольку такое понимание больше соответствует здравому смыслу, свидетельствующему о том, что оно не подлежит прямому рациональному контролю. Б. Лано осмысляет доверие как своеобразный эмоциональный аттитюд², рассматриваемый как некий общий паттерн, т. е. своеобразные «очки», через призму которых воспринимается мир или его часть. Они в какой-то мере независимы от объективной информации, и сами определяют, что человек «избирает» в качестве основания доверия/недоверия и как оценивает различные результаты. В этом заключается причинная взаимосвязь между доверием и убеждениями. Доверие в какой-то степени определяет то, как человек мыслит, идентифицируя «маркеры», на которые рациональный субъект обращает свое внимание, т. е. задает установки выбора, который далее делается уже на рациональных основаниях. В этом смысле между рациональным и аттитюдным подходами существует не такая уж большая концептуальная пропасть.

Тем не менее, аттитюд доверия качественно отличается от рациональной уверенности и не сводится к задаче минимизации рисков. Он включает два существенных момента: во-первых, аттитюд или чувство участия, направленное на человека, которому оказывается доверие; во-вторых, саму ситуацию доверия, которая воспринимается тем, кто доверяет, в качестве совокупности норм и ценностей, разделяемых в качестве мотивации как им самим, так и тем, кому он доверяет. По утверждению Лано, доверие, понятое таким образом, как раз и есть механизм, позволяющий преодолеть неопределенность, что и делает его столь эффективным. Для любого доверительного взаимодействия в качестве обязательного условия предпола-

¹ Селигмен А. Проблема доверия. С. 32.

² См.: Lahno B. Emotional character of trust // *Ethical Theory and Moral Practice*. 2001. № 4. P. 171–189.

ется общность ценностей и целей, разделяемых участниками при любых условиях. При этом в любом обществе существует хотя бы минимальное согласие, по крайней мере, относительно базовых ценностей, и многие люди имеют общие интересы. Поэтому в целях увеличения количества возможностей для удовлетворения этих интересов необходимым оказывается сотрудничество, основанное на доверии. В том случае, если человек стремится осуществить доверительное взаимодействие, то перед ним встает задача сформировать свои поведенческие установки таким образом, чтобы предоставить другим возможность переживать интересы и ценности, сопровождающие взаимодействие, как совместные, тем самым способствуя аттитюду доверия. Для достижения сотрудничества на институциональном уровне, людям необходимо создавать именно такие институты, которые уже предполагают наличие некоторых общих интересов, что оказывается возможным лишь при наличии некоего исходного чувства «единения», которое также является своеобразным эмоциональным аттитюдом доверия.

Доверие как отношение

В наиболее общем виде можно выделить два аспекта понимания доверия как отношения к другому: 1) межличностное доверие, охватывающее весь спектр персонифицированных социальных связей человека; и 2) институциональное доверие, разворачивающееся внутри сложных социальных структур на всех уровнях.

Доверие как межличностное отношение. В межличностном общении человек регулярно решает для себя вопрос о том, стоит ли передавать кому-то часть своих прав и полномочий или безопаснее справляться с возникающими трудностями самостоятельно. Часто существует потребность довериться кому-то, поскольку это может принести пользу, существенно облегчить решение какого-то вопроса или дать ощущение душевного тепла и участия. В связи с этим межличностное доверие можно понимать прагматически или же как личностно-значимое доверие. Первый способ раскрывается в ситуации, когда один человек доверяет другому выполнение каких-то действий. При этом он может осуществлять попытки сбора информации о поверенном или полностью полагаться на удачу, но риски, которые он несет, оказываются связанными исключительно с теми изначальными ожиданиями, которые планировались в рамках доверительных отно-

шений. Другая ситуация возникает в случае оказания лично-значимого доверия. Его можно наглядно проиллюстрировать на примере доверия тайны. Раскрывая о себе некую значимую, но неизвестную широкому кругу лиц, информацию или доверяя другому какой-то важный личный предмет, человек доверяет поверенному не только сам факт знания тайны, но и возможные последствия ее раскрытия другим людям или использования ее против него с целью шантажа. Среди этих последствий может быть публичное осуждение или осмеяние с последующим прерыванием релевантных социальных связей, унижение морального достоинства личности. Таким образом, лично-значимое доверие больше сопряжено с вероятностью предательства, большими, порой непредсказуемыми рисками непредвиденного неблагоприятного поведения поверенного лица, большей значимостью и символичностью предмета доверия.

Институциональное доверие. С развитием общества и возникновением различных общественных институтов, призванных профессионально удовлетворять каждодневные потребности и специфические заказы общества, проблема доверия «поднялась» с уровня взаимодействия отдельных людей на институциональный уровень, социальные взаимодействия на котором можно рассматривать тройко: между индивидом и институтом; между индивидами как представителями одного или различных институтов, выполняющих соответствующие социальные роли; между институтами как самостоятельными социальными субъектами. Соответственно, проблема доверия приобретает разные формы в контексте этих трех типов взаимодействия. Индивид может не доверять институту кредитования и всю жизнь жить только на уже заработанные средства, ограничивая тем самым спектр своих возможностей, открывающихся с использованием кредитных механизмов. Банк в свою очередь может не доверять клиенту, запрашивающему сумму, превосходящую сумму стандартной ссуды, тем самым ограждая себя от чрезмерных рисков, но в то же время и упуская возможно ценного клиента. Недоверие могут оказывать друг другу целые институциональные сообщества, например следователи и журналисты, что также ведет к замене форм сотрудничества на формы латентного противостояния, пагубных для обоих сообществ и общества в целом.

Существуют также специальные институты, доверие к которым и есть их формообразующая характеристика — это институты стандар-

тизации, экспертизы и сертификации. Их основной функцией является создание высоких стандартов качества, берущихся за образец в различных сферах производства товаров и оказания услуг, управленческих практик и технологических процессов, а также удостоверение подлинности и соответствия заявленных свойств продукции или услуг этим образцам. Так, широкое распространение сегодня имеет процедура сертификации биотоваров. Компании-производители биопродуктов тратят огромные средства на соблюдение сертификационных требований с одной только целью — повысить уровень доверия потребителей к своей марке продукции.

Социальные институты, транслирующие различные формы отношения доверия, представляют особую разновидность институтов, которые в то же время обычно рассматриваются как обеспечивающие существование, развитие и поддержание как индивидуальной, так и общественной нравственности. Сюда можно отнести такие институты как семья, образование, государство, церковь и т. д. Они осуществляют воспитательные функции, участвуют в формировании индивидуальных установок доверия/недоверия, вырабатываемых и реализуемых индивидом в процессе жизни. Особыми институтами доверия выступают государство и политические партии. Государство представляет собой институт, которому граждане доверяет функцию гаранта поддержания общественного порядка и оказания социально-экономической поддержки. Посредством участия в выборах граждане передают свое право на проведение той или иной политики представителям различных политических партий. Вопрос оправдания общественного доверия становится одним из центральных для современных политиков, которые в отличие от своих предшественников существуют в эпоху гласного и самоорганизующегося гражданского общества и не имеют возможности широкого использования силы для поддержания своей власти.

Подводя итоги, следует отметить, что даже при первичном рассмотрении доверие оказывается сложным многогранным феноменом социальной жизни человека, для понимания которого представляется необходимым изучить его составляющие и сопряженные с ним явления. Как уже упоминалось выше, доверие предстает двояким «ментальным» феноменом: с одной стороны, в его основе может быть иррациональное чувство, но оно также может возникать в процессе рационального осмысления и принятия решения. Доверие предполагает просчет и принятие на себя рисков, связанных с возможными неблагоприятными последствиями незапланированных нежелательных

действий доверенных лиц. Оно также может быть осмыслено в качестве установки или индивидуальной диспозиции личности. Такая установка может быть связана как с располагающим к оказанию доверия положительным личным опытом межличностных отношений человека, так и с глубокой уверенностью в том, что большинство людей разделяют общечеловеческие ценности и потому достойны доверия. Убежденность в порядочности незнакомца лежит в основании вступления с ним в социальные отношения, от которых ожидается, что они, как минимум, не нанесут вреда его участникам, и целью которых является взаимная польза, понимаемая в широком смысле (материальная выгода, разрешение проблемной ситуации, радость общения и т. д.). Таким образом, вступая в доверительные отношения, человек имеет определенные ожидания относительно действий партнера, которые могут оказаться оправданными, завышенными или заниженными. Разочарование от неоправдавшихся ожиданий или предательство партнера выступают возможными негативными следствиями оказания доверия. Эти риски, возможность потерь, трудность выбора характеризуют специфически значимую ситуацию, типичную для возникновения вопроса о доверии. Ситуация доверия также предполагает уязвимость доверяющего перед непредсказуемостью доверенного лица, а также определенную степень зависимости первого от второго и наоборот: в ситуации доверия доверенный тоже начинает испытывать определенные ожидания по отношению к поведению того, кто ему доверился. Это связано с *предоставлением прав и полномочий, с одной стороны, и обоюдным вменением ответственности за определенные действия и линию поведения, с другой*, что представляется основной особенностью морального доверия.

Метафорическое и ресурсное понимание бережливости

Ярочкин Д. А.

Метафорический анализ бережливости позволяет пролить свет на то, каким образом данное явление представлено в сознании индивида. Сознание структурировано словом, и при работе с ним возникает необходимость анализа самого языка. Гипотеза Сепира—Уорфа о влиянии слова на поведение позволяет перейти от анализа

языка к поступкам, то есть сфере этики. Этой теории придерживалась А. Вежбицкая, которая предложила метод анализа ключевых слов культуры.

В «моральном воображении» американский тандем лингвиста и философа Дж. Лакоффа и М. Джонсона утверждает, что любая этика построена на метафорах. Тезис, который отстаивают авторы, позволяет перейти от обыденной морали к научной этике.

В тезисах выдвигается предположение, согласно которому бережливость проявляется, как минимум, в двух аспектах. Первый из них ближе к экономике, чем к этике. Он условно назван ресурсным. Второй является метафорическим переносом экономической бережливости на абстрактные сущности. Условием переноса является онтологическая метафора, благодаря которой вещи и понятия приобретают собственную ценность. В восточной мысли основанием телеологии вещей служит метафора сердца вещи, которая занимает особое место в трудовой этике Исиды Байгана. Это представление о сущности или назначении явления, в. т. ч. и вещи. В задачу человека ставится не столько использовать явление как ресурс, сколько стремиться не препятствовать реализации его предназначения¹. Ресурсная и абстрактная метафора бережливости согласуются, но не совпадают, так как имеют разные цели.

Метафоры акцентируют или, как говорят Лакофф и Джонсон, высвечивают одни свойства объектов и затемяют другие. Каждая из метафор скрывает какие-нибудь аспекты понятия. Ресурсная метафора труда скрывает все остальные аспекты этого явления, как игры, или, что особенно важно в японском обществе, как смыслообразующего элемента, ценности.

В метафорическую структуру концепта бережливости входят онтологические метафоры. Они служат приданию абстрактной сущности статуса действующего автономного объекта. Мы используем онтологические понятия в отношении событий, действий, занятий и состояний. Они пронизывают сознание индивида, что не осознается как метафоры. Например, «бережливость спасла меня в кризис».

Метафора вместилища. Придание ограниченности неограниченным объектам. Эта метафора используется в трудовой и экологической этике, когда нужно показать, что за индивидом закреплен

¹ Идеологема естественного порядка вещей широко распространена на Востоке. Например, принцип дао, а также пассивного действия в дзэн-буддизме.

ранг обязанностей, влияющий на состояние глобальной экономики/экологии.

Персонификация. К явлению относятся, как к человеку. Персонификация конкретна. Человек, свойствами которого наделяются явления, занимает определенную позицию по отношению к говорящему, но его действие не соотносится ни с каким конкретным человеком. «Бережливость научила меня уважать себя».

Кроме структурных метафор (одно через другое), например «бережливость — это и есть богатство», есть ориентационные (одно относительно другого). Среди них особо важны верх/низ. К верху причисляется все положительное и рациональное — к низу все порочное, больное и бессознательное, неизвестное в т. ч. эмоциональное. Например «Бережливость — верх добродетели»

В книге «Моральное воображение» Джонсон настаивает на двух утверждениях. Бытовая мораль по своей сути метафорична, и что наша светская мораль зависит от глубинных и, как правило, неосознанных моральных представлений.

Метафоры языка, которые выдвинул Майкл Редди, позволяют нам предположить, что ресурсное понимание бережливости может быть вложено в выражение, носящее абстрактный характер. Логика метафор заключается в том, что сложные понятия концептуализируются через более простые. Сложный концепт формулируется через простое физическое действие по сохранению ресурса.¹

Ресурсное понимание бережливости не может быть понято как прототип или понятие концепта бережливости, так как само основывается на метафоре. Возьмем заповеди Франклина, в которых бережливость постулируется как ценность не прямо, а через свои проявления и метафоры. Когда Франклин обращается ко времени, то говорит, что каждая вещь должна «иметь свое время и место». В этом пассаже тоже зашифрована бережливость, но уже онтологиче-

¹ Можно выдвинуть два объяснения. Во-первых, изначально является метафорическая бережливость, а ресурсная — это ее аспект. Второе, ресурсная бережливость является непосредственной данностью, а метафорическая — ее переносом. Возможно, поэтому бережливость как образ действия больше распространена в языке, чем как существительное, оторванное от непосредственной материальной почвы. Для того чтобы снять это противоречие, необходимо дать ответ, существуют ли простые понятия или все является метафорами. Понятия возникают непосредственно из опыта, будь то физического или эмоционального, а также и морального.

ская, какую мы видим у Иисуса Байгана. Если каждая вещь будет на своем месте, очевидно, что реализовать задачу с помощью этой вещи будет проще.

Оборот «Каждая вещь должна иметь свое место» метафоричен. Во-первых, и время, и пространство понимаются как метафоры вместительности. Во-вторых, он предполагает, что у вещи есть какое-то место где ее предназначение, ее вещность будут исполнены больше, что, если вспомнить Платона, является благом для вещи. Платон говорит: для горшка благо — это быть горшком. В этом кратком отрывке видно, что метафоры не отделены друг от друга. Здесь прослеживается обратное влияние метафорической бережливости на ресурсную. Джонсон называет это явление согласованностью метафор.

Каждой из метафор соответствует ценность, что важно при этическом анализе метафор. Метафоры имеют иерархию, которая различается в различных субкультурах. Приоритет ценностей соответствует приоритету метафор.

Предикат ненастоящий высвечивает интерактивные характеристики явлений. Т. е. характеристики, которые возникают из опыта взаимодействия и не являются ингерентными¹. В отношении бережливости критерием подлинности служит ценность, положенная в ее основу. В разных культурах она будет проявляться по-разному. Это и скупость как явление, в котором негативное проявление бережливости преобладает, и лишь внешняя бережливость, не приводящая к результату. В данных примерах мы видим, что подлинная бережливость не ограничивается только лишь экономией затрат, но содержит позитивный аспект.

Бережливость и ответственность

Понимание времени как «ровно вымеренной безграничной ленты» (по Уорффу) приводит к тому, что если в настоящем времени все идет гладко, мы склонны думать что, и в будущем ситуация не изменится. Значение каждого конкретного поступка обесценивается.

¹ Авторы «Метафор...» рассматривают его на примере «ненастоящего» ружья. Для того чтобы назвать некий объект ненастоящим ружьем, он должен одновременно обладать существенными свойствами ружья и не быть им в определенном отношении.

Бережливость связана с ответственностью перед будущим, без нее сложно представить позитивный смысл данного явления.

Объективирующее понимание времени побуждает к созданию метафоры пространства. Как следствие — оперирование абстрактной сущностью приводит к изоляции мысли от мира и от других людей. Позитивное понимание бережливости основано на идее взаимосвязи действий человека и судьбы окружающих его людей, а не пустого пространства. В этом смысле показательно явление сэцудэн, где наряду с термином сэцудэн («экономия электроэнергии») появляется и термин, указывающий на взаимосвязанность членов общества, что выводит бережливость на нравственный уровень, при этом общество понимается не как атомарная сумма индивидов, а как вмещенное пространство индивидов.

Бережное электропотребление означает в таком случае бережное отношение к обществу. Это проявление синекдохи¹. Судьба общества отождествляется с экономией энергии, каждое проявление которой отсылает к большой цели — сохранить свою страну.

В языке часто один концепт выражается через другой. Это явление носит имя «метафоры». Сфера действий метафор не ограничивается только художественным текстом. Человек мыслит метафорами. На языке метафор выстраивает мораль и этику.

Каждой из метафор соответствует ценность, что важно при этическом анализе. Приоритет ценностей соответствует приоритету метафор. В концепт бережливости входят два магистральных концепта: ресурсная и «позитивная бережливость». Оба они являются метафорическими. Ресурсная основывается на метафорах, таких, как время, верх, низ и т. п. Позитивная бережливость основывается на метафоре предназначения. Обе метафоры согласуются, но не совпадают. Можно проследить их взаимопроникновение, но полностью они не совпадают, так как имеют разные цели: высвечивают одни аспекты реальности в ущерб другим. Ресурсной и позитивной бережливости соответствуют специфические ценности. Если утилитаристские ценности, свойственные ресурсной бережливости, подверглись теоретическому анализу, то ценности позитивной метафоры бережливости систематической рефлексии в европейской мысли не получила [4]. В связи с чем, видится интересным провести рекон-

¹ Метонимия. Использование одной сущности для отсылки на другую. Особый случай метонимии — синекдоха, когда часть замещает целое.

струкцию смыслов, заложенных в европейском концепте бережливости.

Литература

1. Вежицкая А. Понимание культур через посредство ключевых слов / пер. с англ. А. Д. Шмелева. М.: Языки славянской культуры, 2001.

2. Лакофф Дж., Джонсон М. Метафоры, которыми мы живем. М.: Едиториал УРСС.

3. Уорф Б. Л. Отношение норм поведения и мышления к языку.

4. Ляшевская О. Н., Шаров С. А. . Частотный словарь современного русского языка (на материалах Национального корпуса русского языка). М.: Азбуковник, 2009.

5. Jonson M. The Metaphoric Basis of Moral Theory // Moral Imagination. Implications of cognitive science for ethics. The University of Chicago, 1993.

IV. Актуальные проблемы прикладной этики

Клонирование человека как путь к бессмертию и совершенству

Абросимова С. О.

В нашем мире нет уже ничего изначально стабильного. Человек может поменять практически все — страну, имя, внешность, статус, религию и т. д. И только ощущение себя как конечного и несовершенного существа не оставляет его. Каждая эпоха по-своему пыталась решить эти проблемы: Гильгамеш и Орфей спорили с богами, алхимики бились над созданием философского камня, сейчас этими проблемами занялась наука. Искания предыдущих поколений не привели к успеху. Может быть, и наука не даст удовлетворительного решения этой задачи. П. Д. Тищенко, доктор философских наук, в статье «Тело: философско-антропологическое истолкование» приводит определение смерти с точки зрения медицины как предел человека в нем самом, с которым врач может некоторое время бороться¹. Сможет ли наука, в лице репродуктивного клонирования, обмануть природу или надежды снова окажутся тщетными? И что готов отдать человек за такую возможность?

¹ Тищенко П. Д. Тело: философско-антропологическое истолкование. [Электронный ресурс]: URL: <http://www.antidrug.health.am/news/resources/posts/2699/>

Эдди Лоренс, редактор и ведущий программы BBC «Ваше здоровье» с 1998 г. и по настоящее время, в статье «Клонирование с точки зрения врача» определяет репродуктивное клонирование как «искусственное воспроизведение в лабораторных условиях генетически точной копии любого живого существа»¹. Клон — это организм, генетически совпадающий со своим биологическим родителем.

Клонирование является еще не до конца изученным процессом. Опыты на животных показали наличие высокой смертности и патологий². Пока четко не выделены причины, приводящие к такому результату. Но, возможно, что и с человеком все будет также. Сторонники считают, что у технологии есть потенциал для развития и сам процесс будет проходить с меньшими потерями³.

Столяров А. М. в статье «Розовое и голубое» указывает, что ранее цивилизация развивалась, развивая технику как продолжение свойств человека. Сейчас он выделяет другую тенденцию — техника развивается быстрее человека, и возникла необходимость к модификации человека до техники. Естественным путем это уже невозможно, потому что слишком долго, а потому для этого, возможно, будут использоваться биотехнологии, которые могут сделать это быстрее и целенаправленнее. Главным образом, это будет востребовано в военной сфере, где биологических реакций человека уже недостаточно для управления сверхновой техникой⁴.

Единственное, казалось, что оставалось истинно индивидуальным и недоступным «окультуриванию» — это генотип человека. Стивен Вир в статье «Клонирование человека: Аргументы в защиту» развивает идею о экономической и культурной целесообразности клонирования многих известных личностей. Он верит, что клоны, будучи генетически идентичными прототипу, будут обладать теми же талантами, внешностью и выберут то же поприще своего приложения, что и их биологические родители, и тем самым многократно окупят за-

¹ Лоренс Э. Клонирование с точки зрения врача [Электронный ресурс]: URL: http://news.bbc.co.uk/hi/russian/sci/tech/newsid_1705000/1705990.stm.

² Клонирование человека противоречит этическим нормам [Электронный ресурс]: URL: <http://www.agnuz.info/read.php?th=article&file=0072.txt>.

³ Вир С. Клонирование человека: Аргументы в защиту. [Электронный ресурс]: URL: <http://mikeai.nm.ru/cloning/cloning.html>.

⁴ Столяров А. В. Розовое и голубое // Пост-человек. От неандертальца до киборга: сб. ст. М., 2008. С. 8–52.

траты на их клонирование¹. Но он сознательно игнорирует негативные последствия знания о своей сотворенности для самоидентичности человека, появившегося с помощью клонирования. По мнению Юргена Хабермаса, одно лишь генетическое вмешательство не обуславливает проявление тех или иных качеств, но знание о нем может повлечь за собой изменения в самовосприятии человека. Он может воспринимать себя не как естественно сформировавшееся существо, а как искусственно сотворенное. Все это может привести к отчуждению его от самого себя². Появление идеи клонирования талантливых людей, чтобы получить клонов с заранее заданными качествами, фактически является новой формой идей евгеники. По мнению Б. Г. Юдина, члена-корреспондента РАН, нынешние евгенические проекты предлагаются на уровне семьи, а именно выбор характеристик нового члена семьи, что затрудняет их этическую оценку³. А. Д. Керимова в статье «Социально-этические проблемы генетики человека» приводит концепцию М. Голдинга. Он указывает, что неизвестно являются ли социально одобряемые качества наследственными. Идеальные сегодня качества, могут не считаться таковыми уже завтра, и вообще в разных обществах разные качества берутся за идеал⁴. Так что так ли разумен бег за идеалом?

Вмешательство в природу человека имеет, по мнению Ф. Фукуямы, и политические последствия. Будет ли это создание новой элиты или касты неприкасаемых, или выстраивание структуры общества с помощью биотехнологий, как в романе Олдос Хаксли⁵, все это предполагает отход от идеалов демократии с ее принципом всеобщего равенства⁶. В связи с чем возникает необходимость определения социального и правового статуса клона.

¹ Вир С. Клонирование человека.

² Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. [Электронный ресурс]: URL: <http://www.antropolog.ru/doc/library/Habermas/Habermas4>.

³ Юдин Б. Г. Мораль, биология, право. [Электронный ресурс]: URL: <http://vivovoco.astronet.ru/VV/PAPERS/ECCE/ETHICS.HTM>.

⁴ Керимова А. Д. Социально-этические проблемы генетики человека. [Электронный ресурс]: URL: Вопросы философии. 1980. № 5. С. 165–171.

⁵ Хаксли О. О дивный новый мир. М., 2002.

⁶ Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции / пер. с англ. М. Б. Левина. М.: АСТ; 2008. С. 349.

А каковы последствия бессмертия и совершенства? Непредсказуемые изменения в социальном устройстве общества¹, природе², семейной жизни людей³, падение ценности жизни и индивидуальности человека. Невольно вспоминается безликое общество О. Хаксли, описанное в романе-антиутопии «О дивный новый мир», построенное на широком применении удивительно похожей на клонирование биотехнологии «боканоовская»⁴.

В культурном плане понятие клона также противоречиво. С одной стороны, клонирование дает шанс на бессмертие, совершенствование человеческого тела. Человек, став бессмертным и совершенным, в религиозном плане обретает свойства Бога, а в природном станет тормозом на пути к эволюции. Хотя, может, согласиться с Ницше, что «Бог умер»⁵, и приняться за создание сверхчеловека, без всякого религиозного контекста? Есть, правда, в этих желаниях какой-то элемент богоборчества, неестественности, недозволенности. Но решение этой проблемы с помощью клонирования таит в себе аспект, ранее не встречавшийся в других попытках. А именно «ксерокопирование» себя. Интересная сделка: потеря индивидуальности, пусть пока только и в генетическом плане, взамен бессмертия. Стоит ли того погоня за бессмертием и совершенством?

Но на всем историческом пути человечества слышится привычный мотив, гениально выраженный в небольшом стихотворении выдающимся поэтом и ученым Омаром Хайамом:

«Отчего всемогущий Творец наших тел
Даровать нам бессмертие не захотел?
Если мы совершенны — зачем умираем?
Если несовершенны — то кто бракодел?»⁶.

¹ Столяров А. В. Розовое и голубое / Т. Ю. Чеснокова // Пост-человек. От неандертальца до киборга: сб. ст. / Алгоритм. М.: 2008. С. 8–52.

² Конюхов Б. В. Доли — случайность или закономерность [Электронный ресурс]: URL: http://vivovoco.astronet.ru/VV/PAPERS/MEN/CLONE_1.HTM.

³ Гнатик Е. Можно ли создать новый вид человека? Нравственные проблемы клонирования // Наука и религия. № 6. 2005. С. 2–5.

⁴ Хаксли О. О дивный новый мир.

⁵ Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого М., 1990. С. 11.

⁶ Хайам О. Рубаи. М., 1999. С. 124.

Литература

1. Вир С. Клонирование человека: Аргументы в защиту // <http://mikeai.nm.ru/cloning/cloning.html>.
2. Гнатик Е. Можно ли создать новый вид человека? Нравственные проблемы клонирования // Наука и религия. № 6. 2005 С. 2–5.
3. Керимова А. Д. Социально-этические проблемы генетики человека // Вопросы философии. № 5. 1980. С. 165–171.
4. Клонирование человека противоречит этическим нормам [Электронный ресурс]: URL: <http://www.agnuz.info/read.php?th=article&file=0072.txt>.
5. Конюхов Б. В. Доли — случайность или закономерность. [Электронный ресурс]: URL: http://vivovoco.astronet.ru/VV/PAPERS/MEN/CLONE_1.HTM.
6. Лоренс Э. Клонирование с точки зрения врача. [Электронный ресурс]: URL: http://news.bbc.co.uk/1/hi/russian/sci/tech/newsid_1705000/1705990.stm.
7. Ницше Ф. Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого. М., 1990. С. 11.
8. Столяров А. В. Розовое и голубое / Т. Ю. Чеснокова // Пост-человек. От неандертальца до киборга: сб. ст. М., 2008. С. 8–52.
9. Тищенко П. Д. Тело: философско-антропологическое истолкование. [Электронный ресурс]: URL: <http://www.antidrughealth.am/news/resources/posts/2699/>.
10. Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее: Последствия биотехнологической революции/ пер. с англ. М. Б. Левина. М.: АСТ, 2008.
11. Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. [Электронный ресурс]: URL: <http://www.antropolog.ru/doc/library/Habermas/Habermas4>.
12. Хайам О. Рубаи М., 1999. С. 124.
13. Хаксли О. О дивный новый мир М., 2002.
14. Юдин Б. Г. Мораль, биология, право. [Электронный ресурс]: URL: <http://vivovoco.astronet.ru/VV/PAPERS/ECCE/ETHICS.HTM>.

Культура бунта

Абушкин П. Г.

В одном из своих манифестов под названием «Этика» французский философ Ален Бадью описывает ряд предпосылок которые участвуют в формировании идеи гуманитарного права и этики. Бадью создает свое рассуждение, исходя из работ И. Канта и его представлений о человеке. Бадью утверждает, что в основе концепции человеческого лежит априорный императив и некий свод формальных правил. Используя абстрактные понятия «добра» и «зла», Бадью маркирует этику как некую потенцию, которая позволяет изначально отличить зло от не-зла, но только при том условии, что существует априорный консенсус по поводу того, что является злом. Естественное право человека есть право на не-зло, которое позволяет ему иметь право не страдать. Но поскольку человек есть субъект, встроенный процессом социализации в общество, то и уровень восприятия того что можно промаркировать как зло или добро необходимо рассматривать на социальном уровне. На социальном уровне добро определяется посредством того что определяет себя как зло, оно есть не-зло, оно есть борьба со злом. Но следует сказать, что борьба со злом и делание добра не есть конгруэнтные вещи, ибо не всякое доброе намерение дает такой же результат¹.

Далее Бадью пишет, что современная этика определяет что зло для всех одинаково, оно связывается с конкретными по содержанию действиями, и те действия, которых подпадают под общее представление о зле, подлежат репрессированию. Следует сказать, что Бадью в своем творчестве выделяет четыре генерические процедуры, такие как любовь, наука, политика и поэзия. Исходя их этих генерических процедур, Бадью определяет то, что может выступать как некая ситуация, которая маркирует событие. Исходя из этого, Бадью фактически утверждает, что моральность отдельного человека возможна лишь в верности событию любви, или художественного творчества, или научного изыскания, или освобождающего политического действия. Но что такое событие, которое упоминает автор? Событие — это то, что производит прерывание непрерывности ситуации мо-

¹ Бадью А. «Этика: очерк о сознании Зла». Спб.: Machina, 2006.

ментом явления субъекта, событие всегда «вне закона», но всегда — явление автономии субъекта как самотворения правил¹. Верность событию — это верность себе, по сути. Следуя этой логике, зло выступает как неверность событию, это акт смирения с властью повседневности, которая говорит о том, что перемены в фундаментальных генерических процедурах бессмысленны, а именно: любить бесполезно, что выгоднее соблюдать научный академизм, творить в угоду рынку, и совершать политические действия бессмысленно с позиции функционирования власти.

Субъект, совершающий действие в поле, которое маркировано как добро, всегда рождает свою асоциальность в силу противостояния истины и знания. Особенно это проявляется в политическом действии. Преодоление зла — это процесс только индивидуальный, он состоит в признании принципиальной множественности и ситуативности истины, в моменте непрерывности верности. Зло сегодня должно восприниматься как провал того что можно назвать благом. Зло в результате — это то что оставляют после себя наши слабости в тех или иных действиях. И если даже попытаться составить вариацию того что можно назвать словом «зло», это будут всего лишь различные формамы, которые принимает благо после своего провала.

Истории известны многие намерения, которые были так иначе обречены на некую форму провала. В частности, всякая идея революции и бунта считается утопической и в корне криминальной. Это мнение определено прежде всего тем, что идея бунта и революции попирает собой нормы этики, легитимности и консенсуса власти. История человека в своей таксономии предстает именно как история свержения, и здесь акт свержения есть акт освобождения. Данный путь насчитывает долгую историю, абстрактно исчисление которой можно вести с таких историй, как грехопадение Евы и Адама. Именно данная пара предстает перед нами как первый обладатель желания знать, что есть добро и зло, провести границу. И революционный потенциал Евы как субъекта желающего знать, как некоего действия суть которого создать диспозицию, позиционируется как акт зла. Или же еще один фундаментальный пример: миф о Прометее. Прометее дал людям огонь, но был наказан богами за то, что позволил людям знать, что есть пламя и его тепло. Или же он был наказан за воровство того что ему не принадлежало? Ответ на данный

¹ Там же. С. 66.

вопрос, это поиск моральных оснований этики. Но нас интересует ситуация, которая носит почти сиюминутный характер, — а именно время проведения черты, черты между было и стало, между старым и новым, между добром и злом.

Данным моментом выступает акт отрицания. Отрицание само по себе — это поиск предмета, поэтому оно осуществляется субъектом по отношению к тому, что стоит преградой к обретению новых форм опыта, это отрицание всех условий принуждения. Это форма ответа субъекта на те условия в которые он оказался встроен, следовательно автоматически это индивидуальный акт поведения, который противостоит коллективному видению, ситуации, видению которое обусловлено формами интериоризированного существования социальных запретов и предписаний. Совершая акт отрицания и разрыва, суть которого четкая артикуляция своего требования, попытку построить свою логику бунта.

В наше время слишком легко говорят о том, что опыты бунтующей субъективности были иллюзиями, которые в свою очередь питались тупиками в которые нас загоняла та или иная идеология. Говоря о бунте в условиях современности, необходимо выйти из тупиков идеологий, которые якобы обладают правом и возможностью спасти человечество и предоставлять субъекту его идентичность. Европейская культура — это культура критики и сомнения. В рамках данного тезиса субъект и его опыт есть единое, есть опыт-переживание, который можно назвать как постоянное постижение собственных границ что и составляет «алхимию души». Начиная с Августина и до Фрейда жизнь субъекта представляется как постоянная постановка под вопрос, как обращение к памяти и ее тотальная абсорбция по ту сторону застывших идентичностей. Именно культура бунта выступает гарантом и возможностью сохранения критического потенциала культуры. Данный потенциал есть возможность совершать проекцию своего опыта в те или иные практики политического, художественного и какого угодно другого образца.

Один из таких примеров описывает российский филолог и литературовед Сергей Фокин. Фокин в своей книге «Пассажи: Этюды о Бодлере» анализирует творчество Бодлера. Творчество Бодлера в ракурсе рассуждений Фокина предстает как художественный опыт грани личного, данный опыт-предел воплощает в себе форму бунта, форму несогласия и отрицания. Во многом, и это существенный момент, автор обращается именно к одной из его книг, а именно к

сборнику «Цветы Зла», надо сказать, что первое издание вышло 25 июня 1857 года и уже 7 июля начался судебный процесс, поэту вменялось в вину богохульство и нарушение норм общественной морали.

Именно «Цветы Зла» предстают не как сборник стихов, но как книга, позиционирующая момент прохождения субъекта через реальность. Это момент, в котором поэзия как практика человеческого опыта не заканчивается только служением самой себе, в данном случае поэзия, как художественный опыт, который отнюдь не сводится к поэтическому эксперименту, но включает в себя работу поэта над собой, обладающей аллюром того, что Мишель Фуко назвал «книгой-опытом»¹. По сути, Фуко говорит о таком моменте художественного творчества, который имеет интенцию к тому, чтобы в исходе оторваться от самого себя, создать барьер к тому, чтобы вновь стать тем кем ты был, стать прежним. Опыт, который переживает Бодлер как автор «Цветов Зла» — это опыт в большей мере политический. Данное мнение обусловлено тем, что, выходя за рамки личных проблем, данный опыт уже не способен уложиться в доступные пределы бытующих форм эстетики и важным его условие становится процесс развертывания в поле, которое французский философ Жак Рансьер назвал «политикой поэзии»². Бодлер говорил, что в «Цветы Зла» он вложил: «все свое сердце, всю свою нежность, всю свою религию, всю свою ненависть»³. Существует огромное количество суждений, что стало причиной того, что мир получил столь необычный и резонансный сборник стихов, однако данный пример из истории мы привели для того, чтобы проиллюстрировать то, как культурная практика, а в данном случае художественная способна создать ситуацию критики реальности и ее условий.

Долгие годы в условиях советской действительности, обладающей всеми атрибутами сурового мира, почти единственным условием существования культуры бунта как такового была политическая сатира. Политическая сатира возможна тогда, когда существует зазор между реальностью и ее идеологическим образом. Но это было время так называемого государственного «фарисейства», с которым

¹ Фокин С. Л. Пассажи: Этюды о Бодлере. СПб.: Machina, 2011. С. 26.

² Рансьер Жак. На краю политического, пер. с франц. Б. М. Скуратова. М.: Праксис, 2006.

³ Фокин С. Л. Пассажи: Этюды о Бодлере. СПб.: Machina, 2011. С. 25.

можно было работать с режиме сатиры и юмора. Но когда ситуация такова и политический климат таков, что реальность комична сама по себе, и ее основа все более и более приобретает черты черной комедии, то почти единственным условием продолжения культуры бунта, способного создать жест отрицания и критики может выступать лирика, именно лирика как процедура верности такому событию, как любовь, способна разрушить условия реальности. Тогда когда мы не можем создать критику шершавым языком плаката, так как отсутствует элемент лицемерия, который можно было бы подвергнуть сатире, именно тогда лирика составляет основное условие культуры бунта и того опыта, который способен сделать разрыв личного предела. Таким видом лирической критики современной российской действительности выступает совместный труд современных авторов, таких как Михаил Ефремов и Дмитрий Быков, «Поэт и гражданин». Такая форма лирической критики, балансирующая между сатирой и драматургией, является художественным событием, верность которому есть верность культуре бунта и протеста.

Искусство без прототипа, или «тотальная идолология»: этические следствия деонтологизации образа согласно теории Жан-Люка Мариона

Барашева Ю. В.

Данная статья имеет своей целью рассмотрение проблемы деонтологизации образа с точки зрения этической и эстетической теории образа французского феноменолога и теолога Жан-Люка Мариона. В рамках исследования проводится предварительный анализ феномена деонтологизации как принципа современной науки об образе и визуальной культуры в целом, рассматривается критика деонтологизации в эстетической теории Мариона, приводятся этические следствия принципа деонтологизации искусства.

В современной философии образа можно выделить два ключевых направления, задающих основной тон исследованиям визуаль-

ного, которые представлены англо-американской и немецкой школой исследования образа.

Одним из основоположников американской школы «визуальных исследований» (Visual Studies) считается В. Дж. Томас Митчелл, который предпринял попытку переосмысления и обновления иконологического метода Панофского и отметил в книге «Picture theory», вышедшей в 1994 году, что во второй половине 20-го века в гуманитаристике произошел настоящий «визуальный поворот» (pictorial turn) — исследователи массово обратились к анализу того феномена, который прежде считался самоочевидным — исследованию визуального. В этом же направлении предлагает работать сам Митчелл, утверждая, что принципиальной задачей визуальных исследований является выявление тех определенных идеологических и текстуальных конструкций, которые фундируют визуальный опыт и могут быть обнаружены. «Чем бы ни был визуальный поворот, должно быть ясно, что это не возврат к наивным теориям репрезентации, таким как мимезис, копирование или соответствие, или к обновленной метафизике визуального присутствия: это скорее постлингвистическое, постсемиотическое переоткрытие образа как сложного взаимодействия между визуальностью, аппаратом, институтами, дискурсом, телесностью и фигуральностью» [6, р. 16]. Визуальные исследования должны обнаружить, как текстуальные, культурные и исторические факторы определяют и сам образ, и наше видение. Конечной целью исследования Митчелла оказывается рассмотрение идеологического пространства, создаваемого при помощи текстов и визуальных образов.

Независимо от разработок Митчелла, также в 1994 году, немецкий исследователь философии образа и основоположник науки об образе (Bildwissenschaft) Готфрид Бем констатирует «иконический поворот» (ikonische Wende) в гуманитаристике. В концепции Бема «иконический поворот» — это ни в коем случае не сопротивление языку, смыслу и логосу. Скорее, здесь идет речь о трансформации логоса, о его работе в визуальном пространстве. Поэтому основной задачей масштабного интердисциплинарного проекта по исследованию образа «Eikones» становится ответ на вопрос, как образы создают смысл (Wie erzeugen Bilder Sinn?) в повседневной жизни, науке, искусстве? Как можно объяснить их генуинную власть, их воздействие? И напротив: что воздействует на них? В отличие от визуальных исследований, на вопрос о власти образа Бем ищет ответы не в кон-

тексте идеологической критики, но разрабатывая теорию прагматики образа, присущую лишь ему одному. Всему, что мы видим в образе, по мнению Бема, мы обязаны некоторой потенциальной «образной негативности»: «все, что показывается, могло бы показываться также иначе» [4, s. 279]. Образ переступает пороги видимого в реальности, так что он не зависит от большего или меньшего соответствия реальности. В то же время структура образа, описываемого Бемом, «преодолевает матрицу репрезентативности, поскольку больше не подчиняется различным значениям “изображенной вещи”» [4, s. 279].

Несмотря на различия перечисленных подходов, в основе их лежит основополагающее для теорий 20-го века сопротивление ренессансной «тени», нависшей над всей философией образа, а именно — сопротивление тени миметической теории образа. От теорий мимезиса отказываются как Митчелл, так и Бем — впрочем, все в своей индивидуальной манере. В некотором смысле, в поисках своего предмета философия образа всякий раз вынуждена повторять путь самой искусствоведческой критики, в отношении которой Розалинд Краусс однажды заметила: «Вряд ли нужно повторять, что искусствоведение началось — помимо прочих вещей — с ощущения недостаточности классических миметических теорий для того, чтобы объяснить многообразие визуальной репрезентации в мировом искусстве» [1, с. 37].

В свою очередь феноменология освобождения образа от онтологических связей с первообразом была предложена в его эстетической теории Эммануэлем Левинасом, настаивающим на существовании некоторого «экзотического» статуса искусства. Здесь образ — это не объект из нашего или любого другого мира, образный мир не указывает на некоторый отсутствующий объект, но приковывает взгляд зрителя к эстетическому, чувственному пространству прекрасного.

В работе «От существования к существующему» Левинас делает небольшой экскурс в понятие «экзотика», применяемое для описания мира искусства, где замечает, что вещь искусства вырывается из перспективы мира, причем «изменение не связано с освещением или композицией картины, тенденцией или версией рассказчика; оно обусловлено той косвенной связью, которую мы с ним поддерживаем, — с их экзотикой (Exotique) в этимологическом смысле этого слова» [2, с. 31]. Этимология слова «экзотика» восходит к древнегре-

ческому корню ἕξις, означающему чуждость, инаковость по отношению к определенному месту. В то время как в раннехристианском мире словом «ὁ ἕξις» обозначался нехристианин, неверующий, Левинас объясняет через его «экзотический потенциал» искусство и понимает «экзотичность» как возможность изымать вещь из мировых связей. Согласно Левинасу, искусство имеет своим истоком потенциальную возможность извлечения из имеющегося контекста, естественного порядка вещей: «Картина, статуя, книга — объекты нашего мира, но благодаря им изображаемые вещи вырываются из нашего мира» [2, с. 31].

Через экзотичность изображенной вещи объясняется и производимое объектом искусства «эстетическое впечатление» (или *aisthesis*). Наш естественный опыт обусловлен восприятием объектов мира, в то же время эстетический опыт лишает нас возможности достижения объектного мира, так что субъект оказывается захваченным ощущением. «Вместо того, чтобы доходить до объекта, интенция теряется в самом ощущении; именно такое блуждание в ощущении, в *aisthesis*, и производит эстетическое впечатление» [2, с. 31]. Поскольку в искусстве всегда осуществляется некоторое «развоплощение» (*désincarnation*) действительности, любой образ описывается в феноменологии Левинаса как идол.

Образ как идол, в отличие от знака, не имеет никакой прозрачности (как «указания на»), однако ему присуще определенное «сходство» (*ressemblance*) с объектами из реального мира, в результате которого превращается в «аллегория бытия». «Аллегория — это не просто ассистент мысли, способ изображения абстракции конкретным и популярным образом для ума, подобного детскому, простой человеческий символ. Это двусмысленная сделка с реальностью, в которой реальность больше не указывает на себя, но указывает на свои отражения, свою тень. Аллегория таким образом репрезентирует то, что сдвоено в самом объекте. Мы можем сказать, что образ — это аллегория бытия» [5, р. 135]. Аллегория становится гарантом той магии, на которой покоится образ-идол, не указующий на реальность, но застилающий взгляд на реальность и, таким образом, лишаящий субъекта его свободы. В этом направлении работает и присущий искусству его внутренний «ритм». «Образ или ритм как эстетические категории не оставляют субъекту никакой свободы, никакой возможности противоречия, но втягивают, делают заложником. Субъект оказывается в некотором промежуточном состоя-

нии между осознанием и неосознанностью, он оказывается меж вещей (*Le sujet est parmi les choses*)» [8, s. 35].

Как представляется, истоком данной теории стало само искусство 20-го века, столь уверенно утверждающее пропасть, существующую между образом и реальностью и столь часто обращающееся к мотиву повторения, умножения и ритмизации уже утративших всякую связь с реальностью объектов. Посетитель музея — это субъект среди вещей, взятый вещами или музейным пространством в плен, где вещи своей экзотичностью обрывают связи с реальным миром или же иронично указывают на его отдельные элементы, так что ирония уже не позволяет мимезису подчинить художественное пространство, как бы объясняя его через себя.

Такое «общепринятое» согласие с «освобождением» искусства вызывает в свою очередь неприкрытую тревогу со стороны Жан-Люка Мариона, который в статье «Слепец в Силоаме» с сожалением замечает: «Освободить изображение — как мы просили этого, как к этому взывали! И изображение наконец освобождено. Чего мы хотели, то безвозвратно имеем. Изображение свободно от всякой цензуры, от любых технических ограничений. Свободное, оно обрушивается, осаждает, правит» [3, с. 91]. Вопрос о прообразе в эпоху «освобожденного образа» звучит нелепо: «Любой журналист, ведущий программы или телезритель ответят самодовольно, но и сочувственно: изображение не имеет другого оригинала, кроме него самого и только его» [3, с. 93]. В то время как прообраз определяется через его невидимость, он не может до конца стать образом, современная культура тирании и тотальности образа постулирует: то, что не позволяет себя увидеть, не существует. Что означает «быть» в эпоху вуайеристского образа, или образа, подчиненного желаниям? Это означает определить себя через вуайеристское желание, создать свой собственный образ о себе, тем самым подчиняясь желанию идола. Лицо в визуальной культуре признается в той мере, в какой оно готово подчиниться готовому образу (имидж), в результате субъект обретает себя в «я-как-образ», сводится к образу: «я — это мой образ». Быть в этих условиях означает быть воспринимаемым или иначе: подчиниться мифическому *Grand Vu*, продуцирующему и удовлетворяющему желания публики.

Такая публика представляет собой собрание зрителей — «охотников до зрелищ», удовлетворяющихся видимым. Функционирование этой логики видимого подчинено некоторой циркуляции желания.

Телевизионный образ, не знающий оригинала, должен удовлетворять логике желания, иначе он не имеет смысла. Образ продуцируется и репродуцируется согласно желаниям. В результате он становится идолом «охотника до зрелищ», вуайериста, поскольку тот без конца ищет в образе удовлетворения своих желаний, и смотрит прежде всего на то, на что нельзя смотреть, тогда, когда на него никто не смотрит. «Каждое посланное изображение, чтобы быть видимым своему охотнику, должно удовлетворять именно его желанию видеть, с присутствующими ему требованиями и ограничениями» [3, с. 100]. Освобождение образа в современной визуальной культуре приводит к тому, что именно образ-идол занимает в ней первое место.

Идол — самодостаточный образ, указывающий только на себя. Упразднены реальное пространство и время. Пространство и время нового образа — это не условия реального опыта, но конституирование условий невозможности реального опыта. Реальность телевизионного образа — экран, и этот экран не принимает образ (как это было в кино), но продуцирует его. Новый образ не знает другого оригинала кроме самого себя, таким образом он не предполагает и возможность коммуникации, поскольку за ним не стоит лицо и взгляд другого. Марион делает вывод, что в настоящее время мы сталкиваемся с новым видом насилия — и это не вооруженное и не идеологическое насилие, но насилие (или террор) образов-идолов. «Потеря образом доступа к оригиналу означает, что он по необходимости делается оригиналом — в режиме псевдо-, контроригинала» [3, с. 101].

Этическим следствием деонтологизации образа в результате оказывается тотальная «идологизация» визуального мира, когда образ становится заложником желания зрителя, а сам зритель — заложником своего желания. Подобная визуальность лежит по ту сторону избыточной визуальности, которая вместо удовлетворения желанию зрителя имеет своим основанием определенную требовательность по отношению к нему — для понимания художественного образа преодолевать границы «своего». Впрочем, на вопрос, необходимо ли избыточный образ обретает свой статус исключительно через онтологическую концепцию образа и через связь образа с прототипом (как это, например, было в случае христианской живописи), невозможно ответить положительно. Например, в своей эстетической концепции немецкий феноменолог Бернхард Вальденфельс показывает, что для того, чтобы быть «требовательным», «чу-

жим» или «сопротивляющимся» образу, вовсе не необходимо находить свое основание «по ту сторону» эстетического пространства [см. 7]. И поскольку этический аргумент Мариона заявляет прежде всего о том, что деонтологизированный образ или образ-идол не предъявляет того минимума «чуждости» и «несогласия» со зрителем, который придает образу статус избыточной «иконы», следует заметить, что для более точного диагностирования «идоличности» визуального образа, а также структур насилия, которым он оказывается подчиненным, не достаточно определения отсутствия или наличия связи между образом и праобразом, скорее необходимо сосредоточить внимание на прагматике образа, специфике его воздействия, удовлетворяющего желанию зрителя или же вступающего с ним в противоречие.

Литература

1. Краусс Р. Подлинность авангарда и другие модернистские мифы. — М.: Художественный журнал, 2003.
2. Левинас Э. От существования к существующему // Левинас Э. Избранное : Тотальность и Бесконечное. — СПб.: Университетская книга, 2000. С. 7–65.
3. Марьон Ж.-Л. Перекрестья видимого. — М.: Прогресс-Традиция, 2010.
4. Kapust A. Phänomenologische Bildpositionen // Bildtheorien: Anthropologische und kulturelle Grundlagen des Visualistic Turn, Hg. K. Sachs-Gombach. — Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009, S. 255–283.
5. Levinas E. Reality and Its Shadow // The Levinas Reader, Ed. Seán Hand. — Cambridge, MA: Basil Blackwell, 1989. P. 129–143.
6. Mitchell W.J.T. Picture Theory. — Chicago: University of Chicago Press, 1994.
7. Waldenfels B. Sinne und Künste im Wechselspiel: Modi ästhetischer Erfahrung. — Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2010.
8. Wohlmut J. Bild und Kunstkritik bei Emmanuel Levinas und die theologische Bilderfrage // Theologie und ästhetische Erfahrung. Beiträge zur Begegnung von Religion und Kunst, Hg. W. Lesch. — Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994. S. 25–47.

Биоэтика: моральные дилеммы

Беседин А. А.

Биоэтика (био — жизнь, этика — наука о нравственности) — учение о нравственной стороне деятельности человека в медицине и биологии.

Американский онколог и биохимик Ренсселер Ван Поттер в 1969 году ввел этот термин для обозначения этических проблем, связанных с потенциальной опасностью для выживания человечества в современном мире. В своей книге «Биоэтика: мост в будущее», опубликованной в 1971 году, он сказал: «Наука выживания должна быть не просто наукой, а новой мудростью, которая объединила бы два наиболее важных и крайне необходимых элемента — биологическое знание и общечеловеческие ценности. Исходя из этого, я предлагаю для ее обозначения термин — биоэтика» [3; 1].

Биоэтика определяется как систематическое исследование нравственных параметров, — включая моральную оценку, решения, поведение, ориентиры и т. п. — достижений биологических и медицинских наук.

В узком смысле понятие биоэтика обозначает весь круг этических проблем во взаимодействии врача и пациента, а в широком смысле термин биоэтика относится к исследованию социальных, экологических, медицинских и социально-правовых проблем, которые касаются не только человека, но и любых живых организмов, включенных в экосистемы, окружающие человека.

В известном смысле биоэтика может пониматься как продолжение и современная форма традиционной медицинской этики, восходящей к Гиппократу. Отличие заключается лишь в том, что традиционная медицинская этика носила корпоративный характер (так, в знаменитой клятве Гиппократа на первом месте стоят обязательства врача по отношению к своему учителю и своей профессии и лишь затем говорится об обязательствах по отношению к пациентам) и исходила из того, что во взаимодействии врача и пациента морально ответственным агентом по сути является только врач. Для биоэтики же, характерна установка на то, что в принятии морально значимых и жизненно важных решений участвуют как врач, так и пациент, а значит и ответственность распределяется между обоими партнерами [3; 1–2].

Многие проблемы биоэтики возникают как рефлексия относительно моральных дилемм, порождаемых научно-техническими достижениями биомедицины. К примеру, одной из первых проблем стал, в связи с появлением эффективных жизнеподдерживающих технологий, вопрос о том, до каких пор следует продлевать жизнь пациента, в частности, если его сознание безвозвратно утеряно. Такая ситуация часто порождает конфликт между врачами и больными или их родственниками. Это поставило вопрос о модификации принятых ранее критериев, которыми следует руководствоваться при определении момента смерти. Помимо необратимой остановки дыхания и кровообращения, еще стали учитывать такой критерий, как смерть мозга.

Острота этой проблемы усилилась с успехами трансплантологии: пересадка таких органов, как сердце, печень, легкие, предполагает их изъятие у донора, у которого констатирована смерть мозга; в то же время вероятность успешной трансплантации зависит от того, сколько времени прошло после смерти. Чем меньше времени, тем успешней пересадка. В обществе стали возникать опасения, что продление жизни реципиента может обеспечиваться ценой ускорения смерти донора. Из-за этого было принято решение, что смерть мозга должны констатировать бригада медиков, независимых от тех, кто занимается заготовкой и пересадкой органов.

Еще одним источником моральных дилемм стало развитие искусственной репродукции человека. Эти технологии с одной стороны вызывают сложности в установлении родственных отношений — вплоть до того, что у одного ребенка может быть пять родителей, а женщина, выносившая его, может быть одновременно его бабушкой, если ребенок был зачат яйцеклеткой ее дочери. С другой стороны, технологии искусственного оплодотворения нередко включают манипуляции с человеческими эмбрионами. Доходит до того, что жизнеспособных эмбрионов приходится умерщвлять в пробирке, либо в утробе матери. В результате актуальной становится и проблема установления критериев для точного определения момента начала человеческой жизни, что налагает определенные моральные обязательства на окружающих. Конфликт интересов между исследователем и испытуемым носит институциональный характер: для первого важно прежде всего получение новых научных знаний, а для второго улучшение или сохранение собственного здоровья.

Бурное развитие биомедицинских технологий в последние десятилетия ведет к тому, что естественный жизненный процесс человека от рождения и до самой смерти становится все более контролируемым. При этом отношение к пациентам носит глубокий, нередко и агрессивный характер. Сложность медицинского вмешательства на поддержание и улучшение здоровья возрастает. В этих условиях задачей биоэтики является защита жизни, здоровья, телесной и личностной целостности.

Наиболее разработанный механизм защиты прав достоинства пациента представляет собой концепцию информированного согласия, в соответствии с которой медицинское вмешательство должно осуществляться на основе явно выраженного согласия пациента. В целом биоэтика в настоящее время существует и функционирует скорее в качестве непрестанно расширяющегося и усложняющегося поля проблем, имеющих когнитивное, техническое, эстетическое и ценностное содержание, поэтому не имеющих простых и однозначных решений.

Из числа теоретических концепций биоэтики наибольшую популярность получила схема, предложенная американскими философами Т. Бичампом и Дж. Чилдрессом. Она включает четыре принципа: принцип автономии пациента, которым обосновывается концепция информированного согласия; принцип, восходящий к Гиппократу «Не навреди», который требует минимизации ущерба пациенту; принцип «Делай благо», который обязывает врача предпринимать позитивные шаги для улучшения состояния пациента; принцип справедливости, подчеркивающий необходимость как справедливого и равного отношения к пациентам, так и справедливого распределения ресурсов при оказании медицинской помощи.

Требования, вытекающие из этих принципов, могут вступать в противоречие друг с другом. Принцип автономии требует правдивой информации для пациента о диагнозе, каким бы он не был. Это может повлечь за собой тяжелейший психологический стресс, подорвать сопротивляемость организма к болезни, что противоречит принципу «Не навреди». Поэтому приходится идти на нарушение какого-либо из принципов.

Таким образом, можно сказать, что принципы действенны не в абсолютном смысле и отступление от принципа оставляет моральный след [2; 4].

Предметом острых дискуссий в биоэтике является вопрос о том, какая из этических теорий является наиболее приемлемой при поисках ответов на моральные дилеммы, возникающие в современной биомедицине. По мере глобализации биоэтики начинает ставиться под сомнение универсальность того акцента на автономию и самоопределение индивида, который характерен для биоэтики в западных странах, но он не уделяет достаточного внимания ценностям совместной жизни, началам солидарности, что характерно для биоэтики, развивающейся в странах Востока [4; 2–4].

Литература

1. Бичамп Т., Чилдресс Дж. Принципы биомедицинской этики. США, 1994.
2. Введение в биоэтику. М., 1998.
3. Ренсселер В. П. Биоэтика: мост в будущее. США, 1971.
4. Философская энциклопедия. [Электронный ресурс]: URL: http://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/8008/%D0%91%D0%98%D0%9E%D0%AD%D0%A2%D0%98%D0%9A%D0%90 .

Феномен «Доверия» в контексте политической этики (на примере практик взаимодействия органов федеральной власти России)

Будко Д. А.

При изучении политических практик, существующих в обществе, немаловажным показателем их целесообразности выступает степень доверия к ним граждан.

Анализ категории «доверие» встречается в работах таких исследователей, как П. Бурдые, М. Вебер, Э. Гидденс, И. Гоффман, Э. Дюркгейм, Н. Луман, Ч. Х. Кули, Т. Парсонс, Ф. Фукуяма.

М. Вебер выделял доверие наряду с личной преданностью, как одну из ключевых характеристик, на которых основывается хариз-

матическое господство лидера¹. Данную трактовку, на наш взгляд, можно расширить и перенести на сферу легитимации политической власти. Как подчеркивает К. Ф. Завершинский, легальность у М. Вебера всего лишь один из оттенков легитимности, основанный на рациональности человеческого существа².

Схожие моменты встречаются в работе П. Бурдьё «Социология политики», в которой он писал о том, что подобная власть «есть власть, которую тот, кто ей подчиняется, дает тому, кто ее осуществляет... *fides*, *auctoritas*, которые один другому вверяет, вкладывая в него свое доверие. Это власть, которая существует лишь потому, что тот, кто ей подчиняется, верит, что она существует»³.

Ч. Х. Кули воспринимал доверие, как некую способность представить себя на месте другого человека, попытку взглянуть на себя со стороны⁴.

По-мнению Ф. Фукуямы, доверие — это «возникающее у членов сообщества ожидание того, что другие его члены будут вести себя более или менее предсказуемо, честно и с вниманием к нуждам окружающих, в согласии с некоторыми общими нормами»⁵.

Э. Гидденс же склонен трактовать термин «доверие», основываясь на понятии «безопасности», определяемой как ситуация, «в которой некая совокупность угроз нейтрализована или сведена к минимуму. Опыт безопасности как правило основывается на баланс доверия и приемлемого риска»⁶.

Весьма характерным для всех этих концепций является момент, подчеркивающий эмпирическую составляющую «доверия»: прежде всего индивид основывается на своем собственном опыте,

¹ Вебер М. Политика как призвание и профессия // М. Вебер. Избранные произведения / пер. с нем.; сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова; предисл. П. П. Гайденоко. — М.: Прогресс, 1990. С. 646.

² Завершинский К. Ф. Легитимность: генезис, становление и развитие концепта // Завершинский. Политические исследования (Полис), 2001. № 2.

³ Бурдьё П. Социология политики // Бурдьё, пер. с фр., сост., общ. ред. и предисл. Н. А. Шматко. М.: Socio-Logos, 1993. С. 209.

⁴ Кули Ч. Х. Человеческая природа и социальный порядок. М.: Идея-Пресс, 2000. С. 154.

⁵ Фукуяма Ф. Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию, пер. с англ. — М.: ООО «Издательство АСТ»: ЗАО НПП «Ермак», 2004. С. 50.

⁶ Giddens A. The consequences of modernity. Stanford: Stanford univ. press, 1990. P. 35–36.

который исходит во многом из этических норм, принятых в этом обществе.

Развивая в дальнейшем концепцию «доверия», Э. Гидденс выделял два его проявления: к отдельным людям, связанное со сферой межличностных отношений, личных обязательств и соотношения норм морали отдельно взятого общества, и абстрактным системам, которые включают в себя безличные обязательства. Во втором случае объектом доверия могут выступать конкретные символы, институты¹. При этом следует отметить, что, анализируя политическую систему, следует учитывать оба пункта, поскольку чаще всего происходит своеобразное сращивание института и лица, его возглавляющего. В данном случае — это вариация на тему, заданную Людовиком XIV, Королем-Солнце, утверждавшим, что государство — это он (впрочем, этот сжатый манифест абсолютизма во многом подтверждает функцию главы любого государства современного мира — представительскую). Соответственно для большинства граждан большое значение имеет личность. Не так важно, какие функции и обязанности данное лицо выполняет и сколько человек работает вместе с ним (если конечно, не возникает ситуация, когда широкой общественности становится известно о чрезвычайно разросшихся чиновничьих аппаратах).

Если обратиться к отношению граждан к политическим институтам и практикам (в данном случае мы обобщим под этим термином как формальные, так и неформальные)², то можно выделить две разновидности доверия:

- активное (выражается в заинтересованности в политической жизни общества, принятии участия в выборах, демонстрациях и т. д.);
- пассивное (основано на установках, ценностях индивидов, а также их убежденности в том, что политики и иные акторы политического процесса осуществляют лоббирование конкретно их интересов)³.

¹ Заболотная Г. М. Феномен доверия и его социальные функции // Вестник РУДН, серия «Социология», 2003. № 1 (4). С. 68.

² В данном случае под политическими практиками понимаются «типичные, постоянно воспроизводимые действия субъектов политики, обусловленные их социально-культурными и экономическими интересами и традициями, существующими на определенной территории» (М. В. Подхомутникова).

³ См: Кузина И. И. Доверие политическим институтам: теоретические представления и подходы к эмпирическому измерению // Вестн. Одесского нац. ун-та, 2010. Т. 15. Вып. 14. С. 73.

Феномен политического доверия относительно политических практик допустимо, на наш взгляд, анализировать с двух позиций: в качестве межличностных связей, характеризующих общество, и внутренний аспект отношения индивида к окружающим его людям¹. При этом не последнюю роль играет политическая культура, доминирующая в обществе, поскольку включает в себя установки, ценности и нормы, усвоенные индивидами в процессе социализации (что во многом зависит от особенностей восприятия политического в целой стране)². Так, например, ряд исследователей выдвигает тезис о перманентных недовольствии и недоверии россиян к органам власти, характерными чертами которых являются нигилизм и слепое упование на «прекрасное далеко» вместе с ностальгией по «золотому веку»³. По этой причине к российской политической системе во многом применимо определение, данное Л. В. Москвиным: «Доверие — это наступление своеобразного эффекта от результатов выполненных властями или отдельными людьми предвыборных и иных обещаний, тогда как недоверие — это наступление эффекта или неминуемое последствие “утраченных иллюзий”»⁴.

Таким образом возникает вопрос: каким образом возможно «измерить» степень доверия, существующую в данном обществе, которое, зачастую, сможет выступить одним из показателей эффективности бытующей практики взаимодействия органов власти (следует добавить, что, с другой стороны, по замечанию Е. Б. Шестопад, высокий уровень доверия к президенту и премьер-министру, удерживающийся на протяжении нескольких лет является, скорее, показателем симпатии и доверия конкретным людям, а не существующей

¹ См.: Алексеева А. Уверенность, обобщенное доверие и межличностное доверие: критерии различия. [Электронный ресурс]. URL: <http://socreal.fom.ru/?link=ARTICLE&aid=540>.

² См.: Доброхотов Р. А. Этика доверия: либерализм как эволюционное преимущество. Свободная мысль. 2007. № 3. С. 187.

³ См.: Вершинин С. Е. Феномен недоверия в контексте постсоветского общества: к постановке проблемы. Науч. ежегодник Ин-та философии и права Уральского отд-ния Рос. акад. наук. Екатеринбург, 2001. Вып. 2. С. 64.

⁴ Москвин Л. Б. Власть и общество: проблема доверия. Власть, 2011. № 9. С. 8.

системе¹). Исследование этого феномена, если рассматривать политические институты, как некое единство организации, норм и отношений², может происходить, в виде экспертного опроса, глубинного интервью с представителями органов федеральной власти или же, чтобы коснуться отдельных «внешних» аспектов, — опросы, с вопросами, акцентирующими внимание на отношении к работе конкретного института, лица, его возглавляющего, одобрения его деятельности, доверия.

Возвращаясь к приведенному Е. Б. Шестопаля примеру, заметим, что именно с позиций существующего тандема наиболее интересно рассматривать отношение россиян к политическим институтам. Если посмотреть на результаты еженедельных измерений одобрения деятельности государственных институтов, проводимых Всероссийским центром изучения общественного мнения (ВЦИОМ), то складывается следующая картина:

Таблица 1. Одобрение деятельности государственных институтов (динамика индексов одобрения деятельности государственных институтов за последний месяц, в баллах)

Одобрение	Август, 12, 2012	Август, 18, 2012	Август, 26, 2012	Сентябрь, 2, 2012
Деятельности президента РФ	62,8	61,5	64,2	63,7
Деятельности премьер-министра РФ	59,4	59,0	60,2	59,8

Источник: ВЦИОМ: <http://wciom.ru/172/> (Данные представлены на основании всероссийских опросов. В каждом опросе принимали участие 1600 человек в 153 населенных пунктах в 46 областях, краях и республиках России. Статистическая погрешность не превышает 3,4 %).

¹ Шестопаля Е. Б. Политическая повестка дня российской власти и ее восприятие гражданами. Полис, 2011. № 2. С. 14.

² Макарина А. В. Политические институты: к методологии исследования. Политический анализ. Доклады Центра эмпирических политических исследований СПбГУ / Под ред. О. В. Поповой. Вып. 9. СПб., 2009. С. 37.

Таблица 2. Неодобрение деятельности государственных институтов (динамика индексов одобрения деятельности государственных институтов за последний месяц, в баллах)

Неодобрение	Август, 12, 2012	Август, 18, 2012	Август, 26, 2012	Сентябрь, 2, 2012
Деятельности президента РФ	26,9	28,2	27,5	27,9
Деятельности премьер-министра РФ	29,1	30,6	29,6	30,4

Источник: ВЦИОМ: <http://wciom.ru/172/> (Данные представлены на основании всероссийских опросов. В каждом опросе принимали участие 1600 человек в 153 населенных пунктах в 46 областях, краях и республиках России. Статистическая погрешность не превышает 3,4 %).

Данный индекс является коэффициентом негативных или позитивных оценок россиян. Максимальное значение индекса, отражающее наибольший уровень одобрения деятельности государственных институтов, равно 100 баллов, минимальное — 100 баллов.

Исходя из данных таблиц 1 и 2, можно сделать вывод о том, что доверие, которое граждане России испытывают к главе государства и председателю правительства, несмотря на всплески протестных настроений, находится на довольно высоком уровне. С одной стороны можно сказать, что первые лица государства продолжают воплощать для большей части россиян реализацию их интересов и надежд в недалеком будущем. С другой стороны — присоединиться к точке зрения Е. Б. Шестопал: респондентам во многом импонируют личности президента и премьер-министра как людей, облеченных властью. Однако исследуя политические практики и затрагивая феномен доверия, по нашему мнению, вряд ли можно отойти от личностного фактора, поскольку оно основывается не только на рациональных, но и эмоциональных аспектах.

Таким образом, исходя из контекста политической этики, «доверие» является немаловажным феноменом определяющим как отношение к политическим практикам, так и саму оправданность их существования в изучаемом обществе.

Литература

1. Алексеева А. Уверенность, обобщенное доверие и межличностное доверие: критерии различения. [Электронный ресурс]: URL: <http://socreal.fom.ru/?link=ARTICLE&aid=540>
2. Бурдые П. Социология политики / пер. с фр., сост., общ. ред. и предисл. Н. А. Шматко. М.: Socio-Logos, 1993. 336 с.
3. Вебер, М. Политика как призвание и профессия // Избранные произведения / пер. с нем., сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова; предисл. П. П. Гайдено. М.: Прогресс, 1990. С. 643–706.
4. Вершинин С. Е. Феномен недоверия в контексте постсоветского общества: к постановке проблемы. // Науч. ежегодник Ин-та философии и права Уральского отд-ния Рос. акад. наук. — Екатеринбург, 2001. Вып. 2. С. 58–72.
5. Доброхотов Р. А. Этика доверия : либерализм как эволюционное преимущество. Свободная мысль, 2007. № 3. С. 172–188.
6. Заболотная Г. М. Феномен доверия и его социальные функции. // Вестник РУДН, серия «Социология», 2003. № 1 (4). С. 79–85.
7. Завершинский К. Ф. Легитимность: генезис, становление и развитие концепта. Политические исследования (Полис), 2001. № 2. С. 113–131.
8. Кузина И. И. Доверие политическим институтам: теоретические представления и подходы к эмпирическому измерению // Вестн. Одесского нац. ун-та, 2010. Т. 15. Вып. 14. С. 67–75.
9. Кули Ч. Х. Человеческая природа и социальный порядок. М.: Идея-Пресс, 2000. 328 с.
10. Макарин А. В. Политические институты: к методологии исследования // Политический анализ. Доклады Центра эмпирических политических исследований СПбГУ / под ред. О. В. Поповой. Вып. 9. СПб., 2009. С. 37–50.
11. Москвин Л. Б. Власть и общество: проблема доверия // Власть, 2011. № 9. С. 7–10.
12. Подхомутникова М. В. Неформальные политические практики в современной России: субъекты институционализации : автореф. дис. канд. полит. наук. Краснодар, 2010. 28 с.
13. Фукуяма Ф. Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию // пер. с англ. М.: АСТ, 2004. 736 с.
14. Шестопал Е. Б. Политическая повестка дня российской власти и ее восприятие гражданами // Полис, 2011. № 2. С. 7–24.

15. Giddens A. The consequences of modernity. Stanford: Stanford univ. press, 1990.

Ценностные принципы студенческих сестринств США

Дорохина Р. В.

Свободная, независимая, успешная и динамичная — это образ американской женщины. Данный стереотип создавался годами долгого труда, борьбой за равноправие, революциями и признанием женщин равными с мужчинами в деле построения карьеры. После суфражистской революции для женщин открылись двери университетов, благодаря чему они могли получать образование наравне с мужчинами и, следовательно, занимать соответствующие посты и иметь право голоса. Движения за права женщин привели к тому, что стали открываться женские педагогические колледжи, где их готовили как учителей начальных классов. Женщины, которых волновала реформа здравоохранения, стали поступать в медицинские колледжи.

Женское клубное движение, принявшее со временем четкую структуру студенческих сестринств, куда вошли студентки, разгневанные тем, что не смогли присутствовать на приеме, данном в честь Чарльза Диккенса в Нью-Йоркском клубе началось с 1868 года. Они заявили: «Мы против праздной болтовни, пустой траты времени, глупой тирании моды, короче говоря, против всего, что мешает полному развитию и полезному применению способностей, данных нам Создателем» [1, с. 114]. Сестринства посвящали себя культурному самообразованию, помогали повысить стандарты женского образования, боролись за увеличение оплаты женского труда. Борьба за изменение стандартов женского образования указывает на то, что многие сестринства стремятся повысить интеллектуальный уровень своих выпускниц посредством усердного обучения. В основе их взгляда на образование лежал идеал универсально образованной женщины, способной применить свои знания в различных областях социальной практики.

В это время во все вузы США стали поступать женщины, но их число было не настолько впечатляющим, как количество абитуриен-

тов-мужчин. Менее одной трети американских университетов разрешали женщинам подать заявки на поступление, а те, кто допускал их к обучению, заведомо отводили им второстепенную роль в науке. Учащихся женщин довольно часто игнорировали в аудиториях и высмеивали вне их; в первые годы обучения они сталкивались с ожесточенным сопротивлением со стороны студентов, преподавателей и непониманием со стороны горожан, многие из которых считали, что женщина в науке — это аномалия, разрушающая естественный ход вещей.

Как итог, женские студенческие общества создавались для поддержки и дружбы, для того чтобы переносить опасности и оскорбления в коллективе. Они были нацелены на поддержание доверительного общения, подразумевающего веру каждого члена сестринства в искренность и добросовестность своих коллег, а также в цели и намерения общества. Кодексы американских сестринств особо подчеркивают, что доверие можно заслужить честностью, порядочностью, трудолюбием и другими моральными качествами. Дружба в женских обществах — это установление прочных межличностных связей между ее членами, основанных на взаимной поддержке и помощи. Уважение также является одним из основополагающих принципов, тесно связанных с дружбой и направленных на воспитание почтения как к сестринству в целом, его традициям, устоям, кодексу, так и персонально ко всем членам общества. Уважение основано на признании достоинства другого человека, осознания его уникальности и индивидуальности. Учредители женских студенческих организаций греческой буквы основали свои общества по принципу мужских братств, с разнообразной символикой, обрядами и ритуалами. Но вместе с тем, женские общества сохранили свою конституцию и мероприятия, довольно сильно отличающиеся на тот момент от мужских сообществ. На что мужчины смотрели с насмешкой и презрением.

Еще с самого начала возникновения женских студенческих обществ, в них принимались девушки только особо одаренные, хорошо знающие науку и стремящиеся сделать академическую карьеру, инициативные и амбициозные и, безусловно, обладающие хорошими физическими данными. Но вступить в общество, имея вышеперечисленные заслуги, было не просто: надо было пройти определенную подготовку и зарекомендовать себя с лучшей стороны, как на занятиях, так и в общественной работе в течение шести месяцев обуче-

ния в колледже. В женские студенческие общества принимались в членство только те девушки, которые учились именно в этом колледже, а не в каком-либо другом. Чтобы представить женские общества в лучшем свете, сестринства дополнительно изучают изящные искусства, литературу и манеры.

В большинстве стран среди среднего и высшего класса социальный мир викторианской Америки конца XIX века ожидал, что женщины будут эрудированы в области литературы, драмы и поэзии. В свою очередь студенты в колледжах изучали греческий язык, латынь, философию, грамматику английского языка, и особую популярность имела теория эволюции Дарвина. При этом изучение литературы, драмы и музыки имело своей целью воспитание эстетического вкуса. Для таких целей создавались литературные кружки, где на собраниях как мужчины, так и женщины колледжа принимали активную роль в определении своих собственных интеллектуальных и научных потребностей. Жесткая образовательная программа ограничивала их интеллектуальную деятельность, и сложившаяся система образования была более ориентирована на сохранение идей, чем в сторону развития новых мыслей. Но желание интеллектуального роста, под которым подразумевается воспитание разносторонне развитой личности, помогло выпускникам стать профессионалами в своей сфере деятельности, будь она академической, экономической или социальной.

По словам историка Мейбл Ньюкомер, изучающей женское образование, «примерно 4600 женщин совместно обучались в 1870 году, это число возросло до 39 500, и в течение десяти лет выросло еще больше, до 61 000 женщин...» [2, с. 43]. С присутствием женщин на территории кампуса мужчины смирились, и к 1900-м годам с их стороны уже не было такого давления на женщин, как в самом начале совместного обучения. Студентки сестринств создали для себя образец «идеальной женщины», куда включили черты не только интеллектуальной образованности и привлекательной внешности, но и добродетели, необходимые для социального служения. Таким образом, они установили определенную модель поведения, облегчающую их путь в учебе, социальной и политической карьере. Ценностные принципы, закрепленные в кодексах сестринств, изначально помогают им ориентироваться в вопросах поведения, социального служения и выборе профессии, что укрепляет репутацию студенческих обществ и, в конечном итоге, служит повышению рейтинга университета.

Литература

1. Эванс С. Рожденная для свободы. Пер. с англ. — М.: Прогресс — Литера, 1993. — 320 с.
2. Bound by a mighty vow: sisterhood and women's fraternities, 1870 — 1920 / Diana B. Turk.— New York, 2004.

Эвтаназия как форма конституирования субъекта

Дьячек Э. М.

Возникновение в XX в. междисциплинарного знания — биоэтики — изменяет существующую традицию, укоренившуюся в обществе, которая направлена на борьбу со смертью субъекта, за жизнь через сострадание Другому, на осуществление смерти, из сострадания. Чтобы понять природу и причину изменений, которые претерпел феномен смерти в сознании людей в XX в., необходимо внести уточнение в изначальные предпосылки понимания смерти.

Исходной моделью человеческих взаимоотношений в Новое время является сострадание: «Уже теоретики XVIII в. связали сострадание со страданием живого — главной движущей силой отношения к другому» [1. р. 3]. Всякое человеческое сострадание основано на проблематике смысла жизни, в силу понимания своей смертности человеком. Основные законы нравственности расцениваются как нормы совместного существования, в рамках необходимости постоянно бороться с опасностью смерти, защищаться от нее. Все нормы помощи ближнему, заботы сильных о слабых и больных, отказ от эгоизма — родились из необходимости для человечества выработать принципы совместной борьбы со смертью. Данные нормы проистекают из стремления спасти себя и других от смерти. Как видно, в современной европейской духовной традиции существует исторически сложившийся стереотип помощи другому и себе, в частности, путем сострадания, в борьбе со смертью. Другими словами, это стереотип борьбы со смертью, основанный на сострадании Другому.

Сталкиваясь с невозможностью устранить смерть непосредственно как явление биологическое и вытеснить его как культурный и символический феномен, современный человек лишен возмож-

ности адекватно и беспристрастно относиться к смерти, так как видит ее всегда как опредмеченную в себе самом. Осознавая свою смертность, человек компенсирует ее присутствие в специфической форме дискурса о смерти — в биоэтике — особом типе знания о смерти, который к тому же позволяет интерпретировать смерть в соответствии с представлениями о себе и вызовами времени (технологиями и т. п.).

В биоэтическом дискурсе о смерти возникают неочевидные ранее для человечества вопросы о том, кто имеет право распоряжаться процессом умирания (смерти), что мы вкладываем в такую форму субъекта смерти, как «человек», возникающую в результате анализа феномена смерти, с которым мы сталкиваемся в обосновании биоэтических проблем. Среди других вопросов: где проходят границы «человека» применительно к смерти? Кроме того, биоэтика обращает внимание на то, что смерть последовательно становится не только естественным, но и искусственным феноменом: смерть производят, санкционируют, общество наделяет индивидов правами на нее.

Биоэтика в XX в. позволяет выстроить адекватное современному сознанию понимание смерти не за счет спекуляций о самом факте умирания индивида, а благодаря аналитике субъекта смерти. Основываясь на том, что понимается под такой формой субъекта смерти, как «человек», становится возможным рассмотреть конституирование субъекта в современном обществе, через проблему эвтанази. Рассматривая проблему эвтанази, как форму конституирования субъекта, нужно уделить внимание тому, что мы будем подразумевать под «субъектом». Термин «субъект» наиболее полно и детально раскрывает в своей философии М. Фуко, где «субъект» характеризуется не как целостный и самотождественный феномен, а как структура, находящаяся в постоянном развитии и изменении. Основной характеристикой субъекта является субъективация, то есть складывание субъекта, его историчность: «Суверенного и основополагающего, универсальной формы субъекта, которую можно найти повсюду, не существует» [2, р. 54]. Субъект в рамках биоэтических рассуждений о смерти, через проблему эвтанази, способен субъективировать себя как «человек». Он представляет собой результат постоянного осуществления разного рода практик, в том числе практик жизни и смерти. Практика смерти субъекта в биоэтическом вопросе эвтанази раскрывается как искусственная смерть «человека».

Эвтаназия как форма конституирования субъекта является медицинским способом осуществления его смерти. Само понятие «эвтаназия» и обозначаемые им действия долгое время находились под строжайшим запретом и составляли одну из множества тайн врачевания, в которые профессиональная медицина старалась не посвящать посторонних. Возможность осуществлять смерть в медицине могла бы и остаться тайной, но с возникновением биоэтики эвтаназия становится предметом общественного интереса. С развитием медицинских технологий в больницах многих экономически развитых стран накопилось значительное количество больных, находящихся буквально в процессе умирания, то есть на стадии между жизнью и смертью. Благодаря современному оборудованию они могут поддерживаться в таком состоянии долгие годы.

Если не вдаваться в подробное обсуждение того, насколько дорогостоящими могут быть аппараты по поддержанию жизнедеятельности, то необходимо обратить внимание на множество моральных проблем, возникающих в проблеме искусственной смерти субъекта (человека) в случае эвтаназии: что мы понимаем под такой формой субъекта, как человек, и имеет ли он право распоряжаться своим телом, основываясь на своей свободе? Есть ли у человека возможность требовать смерти в связи с наличием права на собственную достойную смерть и кто имеет право осуществлять смерть, брать ответственность за убийство субъекта (человека), вопреки существующей традиции борьбы за жизнь субъекта?

Помощь в прекращении жизни входит в практику современного человечества под влиянием двух основных факторов. Во-первых, в силу прогресса, достигнутого медициной, и, в частности, под влиянием развития новых технологий реаниматологии, которые позволяют с одной стороны предотвратить, с другой, осуществить смерть субъекта (человека), управляя процессом умирания организма. Во-вторых, это попытка удовлетворить ценности и моральные приоритеты современной европейской культуры, в центре которых стоят права и свобода человека.

Рассуждая о смерти человека, нужно отметить, что в вопросе эвтаназии происходит переход от собственно смерти к умиранию субъекта, бывающего и продолжительным, и мучительным. Именно процесс умирания занимает главное место в вопросе об эвтаназии. Возникновение моральной проблематики в контексте эвтаназии не сможет быть осознано, если не брать за основу то, что она является

средством борьбы со страхом субъекта перед мучительным процессом умирания. Признано, что не существует никаких других средств для спасения человека и исполнения его права на автономию в принимаемых решениях, кроме как помощь в уходе из жизни. Но возникает проблема, которая основывается на том, что в эвтаназии мы говорим об убийстве субъекта, ответственность за которое берет другой человек, что является невозможным исходя из присущего человеку права на жизнь и на обязанность не причинять зла другому (обязанность на «не-зло»).

В XX в. с возникновением биовласти — технологии власти, ориентированной на население, как таковое, на человека в качестве живого существа, основной функцией, которой является попытка «заставить жить и позволить умереть», происходит переоценка феномена смерти. М. Фуко замечает: «теперь, когда власть все менее и менее олицетворяет право заставить умереть, а все более и более оказывается вмешательством с целью заставить жить, определить способ жизни, смерть, как граница жизни становится пределом, границей, концом власти» [3, р. 261]. Субъект смерти, конституируя себя в различных практиках, в том числе практиках жизни и смерти, лишается властью права на смерть. Смерть начинает олицетворять не нечто, что ранее было одной из самых впечатляющих церемоний, в которой участвовали индивиды, напротив, она становится моментом, когда индивид ускользает от власти, вступает в свою, частную область. Власть позволяет смерти исчезнуть из общества. Никто, ни общество в целом, ни близкие люди в частности, больше не имеют отношения к смерти субъекта. Она приобретает частный, индивидуальный характер, имеющий отношение только к субъекту смерти.

Исчезновение смерти субъекта из сознания общества представлено в проблеме эвтаназии лишением возможности реализации основных прав и свобод человека (субъекта смерти), что приводит к передаче реализации смерти субъекта врачам. Данное перенесение права на реализацию собственной смерти в проблеме эвтаназии вводит такое понятие, как ответственность за «убийство». Возникает вопрос: как при технологиях биовласти, направленной в первую очередь на повышение ценности жизни, на увеличение ее продолжительности, может существовать возможность требовать и осуществлять смерть? В каком случае у ответственного лица (например, врача) может появляться право на убийство? Как власть может позволить умереть, когда, по сути, ее основной функцией является по-

пытка заставить жить? Как человек, обладая основным правом на жизнь, может нуждаться в смерти? Кто может заставлять убивать, отдавать приказ об убийстве, брать ответственность за него? Ответы на данные вопросы раскрываются путем анализа различных аспектов понимания «убийства».

Для начала необходимо внести различия между двумя неравнозначными смысловыми оттенками, содержащимися в понятии «убийство»: «убить» и «дать умереть». Различие данных терминов раскрывается на «примере с утопающим» [4, р. 225]. Представьте себе, что некто Смит должен получить большое наследство, если что-то случится с его шестилетней племянницей. Однажды вечером, когда племянница принимала ванну, Смит проник в ванную комнату и утопил девочку и обставил место преступления так, будто это был несчастный случай. Вторая ситуация. Смит по-прежнему должен получить большое наследство, если с племянницей что-то произойдет. Вечером, когда девочка принимала ванну, Смит проникает туда, чтобы осуществить задуманное убийство, но обнаруживает, что племянница поскользнулась и тонет в ванне. Смит не предпринимает никаких действий по спасению, оставляя девочку умирать, тем самым достигается точно такой же результат — смерть племянницы. Первый случай — «убить», второй — «дать умереть». Известно, что юридическое наказание несет за собой только первое деяние, тогда как второе не может быть расценено как убийство и несет за собой только моральную ответственность.

Возникает парадоксальная ситуация: если врач не лечит больного, дает ему возможность умереть, реализуя его основное право на жизнь, он не может быть подвержен обвинениям, хотя результатом бездействия является смерть субъекта (человека), порой мучительная. Если врач, пытаясь помочь пациенту, вмешивается в его лечение и вводит ему смертельную дозу лекарства, тем самым возлагая на себя ответственность, результатом чего также является смерть больного, он подлежит наказанию. В основу данного различения понятия «убить» и «позволить умереть» легли два основных вида эвтаназии: «активная» и «пассивная». Активная и пассивная эвтаназия выполняется в двух формах: добровольной и недобровольной. Недобровольная активная эвтаназия больше всего имеет отношение к термину «убийство», тогда как форма добровольной активной эвтаназии, наиболее обсуждаемая в современном обществе, заслуживает внимания и признания с моральной точки зрения. Предположим,

основной характеристикой человека являются права, и его неотъемлемым правом является право на достойную смерть. Пассивная добровольная форма эвтаназии имеет минимальное количество уязвимых моментов с точки зрения моральной оправданности, но она достаточно трудна в физическом плане, смерть субъекта может быть очень мучительной. И последняя форма недобровольной пассивной реализации смерти субъекта вызывает столько же моральных вопросов, сколько и первая форма эвтаназии, но почти неуязвима с юридической стороны.

Выделение этих типов осуществления смерти субъекта и существование самого феномена реализации смерти вообще приводит к возникновению двух разных подходов к пониманию эвтаназии: либеральный и консервативный. Рассматривая либеральный подход к эвтаназии, нужно отметить, что основным доводом в пользу ее осуществления является то, что ценности человека в обществе должны совпадать с основными ценностями современной цивилизации, например, такими, как право на самодетерминацию субъекта. Эвтаназия должна быть осуществлена исходя из присущего человеку права на достойную смерть. Врач, основываясь на сострадании к субъекту смерти, признает за ним право на определение времени собственной смерти. Смерть выступает единственным медицинским аргументом в качестве помощи в избавлении от страданий. Свобода выбора субъекта и сострадание врача выступают основными доводами в пользу эвтаназии. Сострадание пациенту делает бесчеловечным его поддержание в живом состоянии, когда он порой испытывает ужасную боль или лишен возможности коммуникации с людьми. Смерть выступает единственным источником избавления от страданий, которые приносит субъекту процесс умирания. Данная позиция является ярким примером изменений, которые происходят в современном обществе. В рамках существующей традиции борьбы за жизнь, путем сострадания к Другому, происходит переворот понимания смерти, теперь смерть осуществляют из сострадания Другому, руководствуясь тем, что путем сострадания субъект смерти будет избавлен от мучительного умирания.

Не существует никакой разницы между лекарством, которое дается человеку для продления его жизни, медицинскими технологиями, направленными на то же самое, и таблеткой, которую пациент может получить от врача для быстрой смерти. Как вспомогательные медицинские технологии, так и эвтаназия направлены на смерть, что

является одним из основных прав человека с момента рождения. Для поддержки данного аргумента приводится довод, заключающийся в том, что субъект смерти ведет так называемую «растительную жизнь» — состояние в котором находится человек, не имеющий возможности существовать без аппаратов, к которым он подключен. В конечном счете, существует материальная сторона вопроса и эгоистическое нежелание заставлять своих близких помогать смертельно больному человеку.

Консервативная позиция основывается на том, что сострадание для оправдания эвтаназии открывает путь к социальному хаосу. Кроме того, «этика христианства отвергает возможность намеренного прерывания жизни умирающего пациента, рассматривая это действие как особый случай убийства, если оно было предпринято без ведома и согласия пациента, или самоубийства, если оно санкционировано самим пациентом» [5, р. 114]. Данная оценка присуща не только христианской этике, но и включает мнение специалистов. Основанием довода служит не только христианское понимание человека, но и основы врачебной этики Гиппократы, которая считает невозможным использование медицинских знаний для осуществления легкой смерти. Отмечается так же, что не существует никакой разницы между активной и пассивной формой эвтаназии, так как результат один и тот же — смерть субъекта, ответственность за которую никто не может на себя брать. Принятие пассивной формы эвтаназии законом может способствовать появлению препятствия на пути развития медицинского знания, которое постоянно стимулировалось борьбой со смертью. Эвтаназия в таком случае выступает как возможность убийства или помощи в самоубийстве.

Биоэтический дискурс, существующий в традиции борьбы за жизнь, раскрывает понимание смерти субъекта (человека) в проблеме эвтаназии с двух сторон. Консервативный подход к осуществлению искусственной смерти субъекта основывается на борьбе за жизнь путем сострадания другому. С другой стороны, либеральный подход выводит на первый план права человека, в том числе одно из основных прав — право на достойную смерть. Помощь в эвтаназии не рассматривается как убийство, наоборот, происходит переворот привычной традиции борьбы за жизнь путем сострадания. Общество использует сострадание для реализации смерти.

Литература

1. Бадью А. Этика. Очерк о сознании зла. СПб., 2006. С. 3.
2. Голенков С. И. Понятие субъективации Мишеля Фуко // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». 2007. № 1. С. 54.
3. Фуко М. Нужно защищать общество. Курс лекций, прочитанных в Колледже де Франс в 1975 — 1976 уч. году. СПб., 2005. С. 261.
4. John A. Morality and Moral Controversies. Binghamton University-State University of New York, 1999. P. 225.
5. Силуянова И. В. Биоэтика в России. Ценности и законы. М., 1997. С. 114.

Нравственные аспекты систем мотивации персонала: грейдинг и управление

Ковалева А. С.

Необходимо возникающий в условиях наемного труда антагонизм интересов работника и работодателя в бизнес-организации — безусловно осознаваемая сегодня проблема, решение которой предлагают различные системы мотивации персонала.

Рассуждая о системах мотивации к труду важно понимать, как обращает наше внимание Владимир Верхоглазенко в статье посвященной данной проблеме, различие процессов стимулирования и мотивации труда. В первом случае работник выступает объектом действия, поскольку «стимулирование — это процесс воздействия на человека посредством потребностно-значимого для него внешнего предмета (объекта, условий, ситуации и т. п.), побуждающий человека к определенным действиям; ...а мотивация — есть процесс эмоционально-чувственного сопоставления образа своей потребности с образом внешнего предмета (претендента на предмет потребности)»¹. То есть стимулирование и мотивация — два взаимосвязанных процесса, но в то же время необходимо иметь в виду: во-первых,

¹ Верхоглазенко В. Т. Система мотивации персонала // Консультант директора, 2002. № 4. С. 23–34. [Электронный ресурс]: URL: <http://www.cfin.ru/management/people/most.shtml> (дата обращения 29. 04. 2012).

что мотивация к труду — это внутренний психологический механизм человека, который может протекать независимо от действий управленца; а во-вторых, что стимулирование выступает лишь способом управления мотивации работника. Результатом, объединяющим два обозначенных процесса, является заинтересованность работника в собственном труде и, как следствие, в достижении личных целей и целей организации.

Исследователи, не проводящие терминологических разграничений между процессами мотивации и стимулирования труда, ориентируются на следующую классификацию механизмов, нацеленных на усиление заинтересованности персонала в достижении производственных задач:

1. Система прямой материальной мотивации.

Таковой является и традиционное разделение оплаты труда на базовую и переменную части, и многочисленные схемы гибкой оплаты труда. Типология схем гибкой оплаты труда включает:

— комиссионные (сотрудник получает определенный процент от сумм, которые ему платят клиенты при покупке у него товаров);

— денежные выплаты за выполнение поставленных целей (выплаты при условии соответствия работника некоторым заранее установленным критериям, например, зависимость оплаты труда от успеваемости его учеников);

— специальные индивидуальные вознаграждения в качестве признания ценности того или иного работника (премии, выплачиваемые сотрудникам за владение навыками, остро необходимыми компании в настоящий момент или премии за верность компании, которые получают сотрудники, проработавшие в организации определенное количество времени);

— программы разделения прибыли (сотрудники получают определенный процент прибыли компании);

— акции компании и опционы на их покупку (возмездное или безвозмездное предоставление сотрудникам пакетов акций компании)¹.

¹ Дряхлов Н., Куприянов Е. Системы мотивации персонала в Западной Европе и США // iTeam портал. Технологии корпоративного управления [Электронный ресурс]: URL: <http://www.iteam.ru/articles.php?tid=2&pid=3&sid=48&cid=465> (дата обращения 29.04.2012).

Несомненно, такие схемы оплаты труда устанавливают прямую зависимость заработной платы от результативности, «доходности» каждого сотрудника и, на первый взгляд, ориентированы исключительно на материальную заинтересованность работника. Вместе с тем выплата премиальной части заработной платы является формой обратной связи с руководителем, показателем ценности сотрудника. Кроме того, прямая зависимость дохода от результативности труда обеспечивает более ясное для сотрудника представление о соответствии собственных компетенций занимаемой должности и о собственной заинтересованности в выбранной компании и профессиональной сфере.

Однако, системы гибкой оплаты труда (в первую очередь, основанные на выплате комиссионных) не являются универсально справедливой формой компенсации за вложенные сотрудником ресурсы в работу. Как для различных сфер бизнеса и ситуаций на рынке, так и для различных типов личности. Такой способ оплаты труда, как правило, не предполагает социальных гарантий, допускает возможность отсутствия каких-либо выплат работнику в течение длительного времени, вынуждает сотрудника значительно увеличивать время работы в ущерб отдыху. Таким образом, заработок сотрудника сводится фактически к случайному, не соответствующая постоянному характеру занятости.

Современные гуманистические представления об оплате труда заявляют о необходимости превышения размера заработной платы — объема денежных средств, необходимых для восстановления затраченных работником сил на выполнение своей работы. С другой стороны, с точки зрения работодателя, размер заработной платы сотрудника должен соотноситься с результатами его труда. Необходимость компромисса между интересами работника и работодателя для построения эффективной системы оплаты труда — задача, решением которой озабочен сегодня едва ли не каждый руководитель.

Однако, установление определенного уровня заработной платы обычно недостаточно для оптимального решения вышеуказанного компромисса, поскольку заинтересованность работника в труде не ограничивается исключительно материальными вознаграждениями. Поэтому специалисты по управлению персоналом стремятся дополнить систему мотивации/стимулирования персонала косвенными материальными и нематериальными вознаграждениями.

2. Система косвенной материальной мотивации.

«Это бенефиты или так называемый компенсационный пакет (соцпакет), предоставляемый сотруднику компании в зависимости от уровня его должности, профессионализма, авторитета и т. п.»¹ Их можно разделить на две группы: обязательные (согласно трудовому законодательству) и добровольные. К обязательным бенефитам относятся оплата больничных листов, ежегодных отпусков, обязательное медицинское страхование, отчисления на обязательное пенсионное страхование. Ко второй группе — добровольное медицинское страхование, медицинское обслуживание работников, вышедших на пенсию, пенсионные накопительные механизмы, страхование жизни работников и/или членов их семей, оплата дополнительных выходных (личных, детских) дней и/или дней отпуска сотрудникам компании, дополнительная оплата декретного отпуска, оплата обучения, дополнительного образования сотрудников, компенсация услуг сотовой связи, доставка сотрудников до места работы и обратно служебным автотранспортом или компенсация стоимости проезда, оплата расходов на оздоровление сотрудников, оплата обедов, оплата детских садов для детей сотрудников компании, оплата посещения фитнес-клубов, выдача ссуд и кредитов на покупку жилья, автомобиля и т. п. К другим нефинансовым материальным вознаграждениям следует отнести различные подарки, которые фирма делает своим сотрудникам: корпоративные сувениры, семейные подарки на праздники, ко дню рождения, билеты в театр, подарки по случаю рождения ребенка, а также различные корпоративные мероприятия, не касающиеся непосредственно работы, для сотрудников и членов их семей².

Данные меры нефинансовых материальных вознаграждений, обращаясь к обозначенной В. Верхоглазовым классификации, следует отнести скорее к системам мотивации, нежели стимулирования персонала к труду, так как они нацелены, главным образом, на повышение лояльности сотрудников к организации (осознанного выполнения сотрудником своей работы в соответствии с целями и за-

¹ Мотивация персонала как инструмент повышения стоимости компании [Электронный ресурс]: URL: <http://www.kadry.ru/articles/detail.php?id=13955> (дата обращения 28.04.2012)

² Дряхлов Н., Куприянов Е. Системы мотивации персонала в Западной Европе и США.

дачами компании и в ее интересах; соблюдение норм, правил и обязательств в отношении своей организации, доброжелательного, корректного, искренне уважительного отношения сотрудников к руководству, коллегам, клиентам и к компании в целом¹). На сегодняшний день предоставление нефинансовых вознаграждений или монетарных льгот сотрудникам играет значимую роль при выборе будущего места работы соискателем, поскольку демонстрирует отношение работодателя к работнику как к человеку с полнотой и разнообразием потребностей и интересов. Это существенно отличает представление о трудовых отношениях индустриальной эпохи, квинтэссенцией которого является негодование Генри Форда: «Мне нужна всего лишь пара рабочих рук, так почему же я должен покупать всего работника!»².

3. Система нематериальной мотивации.

Особое внимание сегодня уделяется системам нематериальной мотивации персонала. Эксперты полагают, что материальные стимулы производят краткосрочный мотивационный эффект. Кроме того, средства прямой и косвенной материальной мотивации, как правило, жестко ограничены. Таким образом, необходимость дополнения системы материальных стимулов элементами нематериальной мотивации для повышения заинтересованности сотрудников в работе представляется достаточно очевидной даже для российских работодателей.

Если обратить внимание на двухфакторную теорию мотивации трудовой деятельности персонала Ф. Герцберга (тесно связанной с классической теорией потребностей А. Маслоу), собственно мотивирующими факторами являются нематериальные, в том числе нравственные, такие как: достижения (квалификация) и признание успеха, работа как таковая (интерес к работе и заданию), ответственность, продвижение по службе, возможность профессионального роста, возможности личностной самореализации. Уровень

¹ Роговая И. Влияние корпоративной культуры на лояльность персонала // Человеческие ресурсы [Электронный ресурс]: URL: <http://www.rhr.ru/index/sovet/korp/16286,0.html> (дата публикации: 25.01.2011).

² Цит. по: Чемяков В. Грейдинг и управление персоналом // Деловой журнал «Бизнес-Ключ» 2007. № 10. [Электронный ресурс]: URL: <http://www.cfin.ru/management/people/grading.shtml> // (дата публикации: 10.11.2008).

заработной платы, условия труда — гигиенические потребности, влияющие исключительно на неудовлетворенность трудом и, более того, имеющие «возрастающую нулевую точку неудовлетворенности»¹. Гигиенические факторы устраняют неудовлетворенность, но не приводят к удовлетворению, и сами по себе не побуждают людей к деятельности.

К традиционным методам нематериального стимулирования можно отнести обеспечение карьерного роста сотрудников; гибкий график рабочего времени; приоритет при планировании отпуска сотрудников компании; регулярная «горизонтальная» ротация кадров; упоминание имени сотрудника в реализованном им проекте; приоритеты в получении нового оборудования, техники, мебели и т. п.; устная или письменная благодарность за эффективную работу; проведение профессиональных конкурсов среди сотрудников; выпуск внутрифирменной газеты с описанием результатов работы и размещением в ней фотографий лучших сотрудников и информационных заметок о них; размещение рекомендательных писем клиентов на специальном информационном стенде компании; проведение корпоративных праздников; подарки сотрудникам компании на различные праздники².

Несмотря на то что способы нематериальной мотивации к труду кажутся простыми и очевидно необходимыми, эффективность их применения обеспечит только универсальная, стандартизованная (обеспечивающая однозначный порядок реализации) система нематериальной мотивации, дополняющая справедливую стратегию материальной компенсации труда.

Активно применяемые на Западе и постепенно внедряемые в российскую бизнес-среду системы управления персоналом, сочетающие материальные и нематериальные компоненты мотивации к труду, — грейдинг и УПЦ (управление по целям).

Грейдинг (пер. с англ. — классификация, ранжирование) — это «создание системы рангов, вертикальной структуры позиционных должностей, универсальной для всего персонала компании. Это процедура или система процедур по проведению оценки и ранжиро-

¹ Государственное управление. Словарь-справочник (по материалам «International Encyclopedia of Public Politic and Administration») 2000. С. 632.

² Дряхлов Н., Куприянов Е. Системы мотивации персонала в Западной Европе и США.

ванию должностей, в результате которых должности распределяются по группам в соответствии с их ценностью для компании»¹. Главная цель введения такой системы в компании — это управление мотивацией персонала, посредством создания справедливой (в значении «оптимальный») и прозрачной системы компенсации труда (поскольку каждому грейду соответствуют определенная «вилка» окладов и набор социальных пакетов).

Впервые термин «грейд» был употреблен для обозначения степени значимости определенной категории работников фирмы американским ученым Эдвардом Хейэм, разработавшим в начале 60-х гг. XX в. универсальную модель тарифной сетки, которая оценивала вклад каждого сотрудника в результативность работы компании². Однако кроме тарификации заработной платы грейдинг выполняет ряд других, крайне важных управленческих задач: *оценку должности, оценку компетенций, оценку результативности сотрудников, управление материальной и нематериальной мотивацией, планирование обучения, горизонтальной и вертикальной карьеры сотрудников, формирование кадрового резерва*³.

Грейд — это установленный интервал рангов должностей, внутри которого они считаются равнозначными для организации и имеют один диапазон оплаты⁴. Существует также понятие группы грейдов, которые объединяются для целей кадровой политики (мотивация, управление карьерой).

«В грейды объединяются сходные по содержанию и различные по иерархическому уровню должности, что дает возможность “привязать”, к разным грейдам разные уровни дополнительной материальной и нематериальной (немонетарной) мотивации: различие в объемах и содержании социальных пакетов, льготах для разных категорий сотрудников и пр.»⁵ Поэтому становится возможным движение сотрудника в более высокий грейд в рамках одной группы за опреде-

¹ Словарь терминов / HR-Portal [Электронный ресурс]: URL: <http://www.hr-portal.ru/varticle/greyding> (дата обращения: 11.05.2012).

² Там же.

³ Чемяков В. Грейдинг и управление персоналом // Деловой журнал «Бизнес-Ключ». 2007. № 10. [Электронный ресурс]: URL: <http://www.cfin.ru/management/people/grading.shtml> (дата публикации: 10.11.2008).

⁴ Чемяков В. Грейдинг: технология построения системы управления персоналом., М., СПб., 2007. С. 45.

⁵ Там же.

ленные (как правило, заранее определенные, четко установленные) достижения, что позволяет предоставить ему дополнительные нефинансовые бенефиты при отсутствии или несущественном повышении заработной платы. Это, несомненно, предоставляет руководителю эффективный инструмент мотивации труда — движение по грейдам. Необходимость процедуры описания и измерения должностей для формирования системы грейдинга также предоставляет четкие критерии оценки соответствия сотрудником занимаемой должности, и кроме того, дает представление сотрудникам о требованиях, предъявляемых к интересующим их позициям, «позволяет подготовиться, пройти аттестацию и продвинуться по карьере»¹.

Если обратиться к грейдингу как инструменту карьеры, которая является значимым мотиватором к труду, то он предлагает отличный выход из ситуации, когда выдающийся сотрудник очевидным образом заслуживает продвижения по карьерной лестнице, но необходимая вакансия отсутствует. Продвижение сотрудника в более высокий грейд или группу грейдов обеспечит повышение заработной платы и позволит продемонстрировать руководителю значимость достижений работника.

То есть отсутствие жесткой зависимости высокого заработка от руководящих должностей, количество которых ограничено, позволяет удерживать ценных специалистов в компании, предлагая выгодные условия труда. В то же время нельзя исключать возможность переоценки ценности сотрудника по отношению к рыночному уровню. Это повлечет за собой низкую «текучку кадров» уже в отрицательном ключе: отсутствие притока новых идей, следующего за вновь устроившимися в компанию работниками, их опытом, знаниями².

Однако эффективность мотивации движения по грейдам обеспечивается при условии значительных различий в тарифах и немонетарных бенефитах для разных групп грейдов. При этом, если компания достаточно крупная, то с необходимостью возникает ситуация огромного разрыва в оплате труда и других предоставляемых льготах у сотрудников, работающих в одном коллективе, что, весьма вероятно, отрицательно скажется на взаимоотношениях коллег, будет приводить к конфликтам и социально-экономическим разногласиям ввиду различного уровня жизни. Поскольку чем выше грейд сотруд-

¹ Там же.

² Там же. С. 52–53.

ника, тем выше оплата труда, и более того — шире спектр предоставляемых нефинансовых привилегий. Тем самым различия в уровне жизни сотрудников, непосредственно взаимодействующих в ходе производственной деятельности, увеличиваются колоссально, в то время как сама система грейдинга и тарификация заработной платы, основанная на ней, будет признаваться рациональной, аргументированной и внутренне непротиворечивой.

Другая система, направленная на усиление заинтересованности сотрудника в результате своего труда, а также планирования своей деятельности и принятия ответственности за ее результаты, довольно распространенная сегодня, — это управление по целям (УПЦ). Данная концепция, как и идея грейдинга, зародилась в середине 20 столетия в США. Ее автором является один из самых влиятельных теоретиков менеджмента XX в. Питер Дракер¹.

Методика УПЦ ориентирована на осознанное участие каждого сотрудника в достижении общекорпоративных целей. Данная система подразумевает согласование целей каждого сотрудника с целями подразделения и стратегией развития компании в целом, но согласование имеет также и обратную силу, то есть оценка деятельности руководителя будет производиться на основе оценки деятельности его подчиненных.

Цели разрабатываются сотрудником и его руководителем совместно, что позволяет, с одной стороны, подчиненному проявить инициативу, предложить собственный план решения производственных задач, а с другой стороны — понять ожидания и требования начальника. Так как данная методика также является средством внутреннего контроля деятельности компании и оценки результатов работы сотрудников, то к формулируемым целям предъявляются четкие требования, а именно: конкретность и понятность, измеримость, реалистичность, соотнесенность с зоной ответственности сотрудника, ограниченность во времени².

В основании системы Управления по целям лежит предположение о том, что выполнение сотрудниками поставленных задач приведет к реализации стратегической цели компании, получению

¹ Управление по целям [Электронный ресурс]: URL: <http://www.ft-group.ru/knowledge-base/kpi-system-and-balanced-scorecard/418/> (дата публикации: 04.04.2011).

² Ключков А. KPI и мотивация персонала [Электронный ресурс]: URL: <http://lib.rus.ec/b/218866/read> (дата обращения: 13.05.2012).

прибыли. Следовательно, такое целеполагание подкреплено материально: интерес сотрудников к достижению поставленных целей связывается с денежным вознаграждением пропорционально достигнутым результатам.

Технологически Управление по целям представляет собой матрицу. «Матрица содержит определенное количество задач, которые можно разбить на группы и каждой из групп можно присвоить вес»¹. Вес группы задач определяется в процентном соотношении, в сумме составляющих 140–150 %. То есть матрица допускает некоторый диапазон возможных результатов: от недостаточно хороших до выдающихся.

Специалистами отмечаются очевидные преимущества внедрения системы Управления по целям: это «прежде всего условия для повышения эффективности работы за счет четкого представления каждым работником организации связи между своими задачами и целями организации. В результате согласования целей на всех уровнях и во всех звеньях усиливается мотивация к работе и заинтересованность в достижении запланированных целей и задач. Четкие временные рамки решения задач организации позволяют продвигаться к получению конечного результата малыми шагами. Взаимоотношения между руководителями и подчиненными улучшаются, так как система мотивирует и тех и других работать на конечные результаты. Кроме того, создаются необходимые условия для наставничества и обучения в процессе выполнения согласованного круга задач»².

Однако нередко внедрение УПЦ оказывается неэффективным, так как со временем сотрудники, стремясь к получению возможно большего вознаграждения за достижение результата, при составлении матрицы формулируют легкодостижимые или плохо контролируемые цели. Это заставляет работодателя претерпевать дополнительные издержки на анализ и совершенствование системы Управления по целям, поскольку повышение заинтересованности сотрудника в исполнении бизнес-стратегии компании благодаря УПЦ на сегодняшний день не вызывает сомнений.

¹ Копосов Р. Управление по целям [Электронный ресурс]: URL: <http://www.aprait.ru/consulting/publications/40/> (дата обращения: 13.05.2012).

² Румянцева З. П. Система управления по целям (результатам). [Электронный ресурс]: URL: http://www.elitarium.ru/2011/05/18/sistema_upravlenija_celi_rezultaty.html (дата публикации: 18.05.2011).

Таким образом, мировая практика демонстрирует эффективность и целесообразность применения систем мотивирования персонала грейдинга и УПЦ (сочетающих в себе средства материального и нематериального стимулирования), особенно учитывая тот факт, что данные технологии не являются взаимоисключающими, но напротив, могут дополнять друг друга, обеспечивая максимально возможную заинтересованность сотрудников в работе на благо корпорации.

Однако размышление не тему проблемы конфликта интересов в бизнес-организации и о способах управления мотивации работников фирмы, обращает внимание на более широкий и фундаментальный вопрос для современной морали о нравственном оправдании наемного труда в условиях рынка и тем более о праве работодателя ожидать от наемника, кроме стремления заработать как можно больше денег, искреннего участия в судьбе предприятия, желания разделять корпоративную ответственность, быть преданным членом трудового коллектива.

Литература

1. Словарь терминов / HR-Portal // <http://www.hr-portal.ru/varticle/greyding> (Дата обращения: 11.05.2012)
2. Государственное управление. Словарь-справочник (по материалам "International Encyclopedia of Public Politic and Administration") 2000. — 632 с.
3. Румянцева З. П. Система управления по целям (результатам) // http://www.elitarium.ru/2011/05/18/sistema_upravlenija_celi_rezultaty.html (Дата публикации: 18.05.2011)
4. Управление по целям // <http://www.ft-group.ru/knowledge-base/kpi-system-and-balanced-scorecard/418/> (Дата публикации: 04.04.2011)
5. Ключков А. КРІ и мотивация персонала // <http://lib.rus.ec/b/218866/read> (Дата обращения: 13.05.2012)
6. Копосов Р. Управление по целям // <http://www.aprait.ru/consulting/publications/40/> (Дата обращения: 13.05.2012)
7. Чемяков В. Грейдинг и управление персоналом // Деловой журнал «Бизнес-Ключ», № 10, 2007 г., <http://www.cfin.ru/management/people/grading.shtml> // Дата публикации: 10.11.2008

8. Чемяков В. Грейдинг: технология построения системы управления персоналом., М., СПб. — 2007г.

9. Дряхлов Н., Куприянов Е. Системы мотивации персонала в Западной Европе и США // iTeam портал. Технологии корпоративного управления // <http://www.iteam.ru/articles.php?tid=2&pid=3&sid=48&id=465> (Дата обращения 29.04.12).

10. Роговая И. Влияние корпоративной культуры на лояльность персонала // Человеческие ресурсы // <http://www.rhr.ru/index/sovet/korp/16286,0.html> (Дата публикации: 25.01.2011).

11. Мотивация персонала как инструмент повышения стоимости компании // <http://www.kadry.ru/articles/detail.php?id=13955> (Дата обращения 28.04.2012).

12. Верхоглазенко В. Система мотивации персонала // Консультант директора, №4, 2002. С. 23-34 // <http://www.cfin.ru/management/people/most.shtml> (Дата обращения 29.04.12).

Открытые вопросы информационной этики

Коробко М. И.

Активные исследования проблем киберпространства ведутся сравнительно недавно — с конца 80-х годов XX века, вместе с тем, с каждым годом эти исследования становятся все интенсивнее. Возрастание интереса представителей самых разных гуманитарных дисциплин (философов, социологов, психологов, культурологов, лингвистов и других) к данной проблематике объясняется не столько беспрецедентной динамикой развития объекта исследований, сколько той основополагающей ролью, которую играет коммуникация в современном мире. Современные телекоммуникационные технологии и, в первую очередь, глобальная компьютерная сеть Интернет, являются одним из наиболее важных факторов в развитии мирового сообщества, оказывающим решающее воздействие на общественную, политическую, экономическую и социокультурную сферы.

Информационное пространство сети Интернет, которое уже превратилось в основную инфраструктуру социальной коммуникации на локальном и глобальном уровнях, — это сравнительно новое

культурное явление. Понятно, что отчетливая и эффективная система моральной регуляции в этой сфере еще не сложилась. Это пространство предоставляет человеку невиданные ранее возможности в плане реализации личной свободы, бросая вызов традиционным моральным установкам. Безусловно, это порождает немало этических проблем как общетеоретического, так и прикладного характера, связанных, в частности, с распространением принудительной и агрессивной Интернет-рекламы, порнографии, пропаганды насилия, вторжением в частную жизнь, нарушением общепризнанных норм авторского права и многими другими аспектами.

Одним из направлений прикладной этики, которое занимается связанными с информацией проблемами, является информационная этика. Информационная этика — это область исследований воздействий информационных и цифровых технологий на человечество, а также и профессиональная этика персонала, задействованного в сфере информационных средств, информатики, технического обеспечения работы СМИ и т. д. Эти исследования активно осуществляются в наше время и философами, и специалистами в сфере СМИ, и специалистами в сфере компьютерных технологий. Информационная этика очень тесно связана с компьютерной этикой. Проблематикой информационной этики занимаются Р. Капурро, Дж. Мур, Р. Спинелло, Г. Тавани, И. Л. Галинская, М. А. Дедюлина, В. Н. Назаров и другие. Как замечает авторитетный исследователь в области информационной этики Р. Капурро, «актуальными для информационной этики являются такие темы, как интеллектуальная собственность, неприкосновенность частной жизни, безопасность, перегруженность информацией, цифровой разрыв, дискриминация по признаку пола, искусственные «посредники», виртуальная реальность, робототехника, достоверная и актуальная информация об окружающей среде и цензура» [2, с. 8]. Анализ литературы по заявленной тематике позволяет выделить два направления изучения влияния информационных технологий: влияние на личность и влияние на социальные институты, организации, рынки, социальные сети.

Некоторые мысли на этот счет высказал французский философ Мишель Фуко. Он выделил следующие виды технологий:

- «технологии производства, позволяющие нам производить, преобразовывать вещи или манипулировать ими»;
- «технологии знаковых систем, которые позволяют нам использовать знаки, символы или обозначения»;

- «технологии власти, которые определяют поведение индивидов и подчиняют их определенному влиянию или приводят к господству, объективизации субъекта»;

- «технологии “самости”, которые позволяют индивидам собственными средствами или с помощью других лиц производить определенное число операций над собственным телом и душой, мыслями, поведением и способами существования с тем, чтобы преобразовать себя для достижения определенного состояния счастья, чистоты, мудрости, идеала или бессмертия» [3, с. 18].

Одной из многих проблем информационной этики является проблема перегруженности информацией, которая оказывает огромное влияние на повседневную жизнь миллионов людей, порождая новые виды заболеваний и актуализируя серьезные проблемы перед медицинской практикой. При этом отсутствует систематизированное понимание патологий информационного общества. Столь же большую озабоченность вызывает проблема Интернет-зависимости, особенно среди молодого поколения. Растет потребность в «свободных от сотовой связи» местах или периодах времени, когда можно отвлечься от необходимости быть постоянно доступным. Этические размышления над этими вопросами приводят нас к концепции «искусства жить».

Российская исследовательница в области компьютерной этики М. А. Дедюлина акцентирует внимание на том, что в рамках компьютерной этики уже разработаны четыре главных принципа, на соблюдении которых основаны, кроме прочего, и моральные кодексы: 1) *privacy* (тайна частной жизни); 2) *accuracy*; 3) *property*; 4) *accessibility*. Принцип «*privacy*» выражает право человека на автономию и свободу в частной жизни, право на защиту от вторжения в нее органов власти и других людей. Он связан, с одной стороны, с проблемой защиты конфиденциальной информации, а с другой стороны, этот принцип выражает отношения между властью, законом и правами личности, в частности, правом на свободу слова. Принцип «*accuracy*» предполагает соблюдение норм, связанных с точным выполнением инструкций по эксплуатации систем и обработке информации, честным и социально-ответственным отношением к своим обязанностям. Принцип «*property*» означает неприкосновенность частной собственности и является основой имущественного порядка в экономике. Принцип «*accessibility*» — один из главных принципов информационного общества, определяет право

граждан на информацию и предполагает доступность для каждого субъекта общества информацией иных технологий и любой, необходимой для него информации, разрешенной для доступа, в любое время и в любом месте [1].

В США, Австралии, Великобритании и некоторых других странах созданы институты, исследующие проблемы социального воздействия компьютерных технологий на личность и общество, разрабатывающие соответствующие рекомендации и методы их внедрения в общественное сознание. У нас, к сожалению, таких институтов пока нет. В ходе исследования и анализа проблем информационной и компьютерной этик было выделено несколько очень важных положений: 1) невозможно точно просчитать в терминах последствий и эффектов, каким образом результаты тех или иных действий, совершаемых в «виртуальной реальности», отразятся на действительности; 2) расстояние между субъектом действия и объектом, на который направлен поступок, в компьютерных сетях очень велико, что ставит под сомнение возможность непосредственной реакции на поступок и ответственности за совершенные действия; 3) высокая анонимность действий в «виртуальной реальности» изменяет представление субъекта о самом себе, он не склонен рассматривать свои поступке сквозь призму межличностных отношений, а переводит их в область технических операций или интеллектуальных игр, что автоматически блокирует действие нравственных регулятивов поведения, предполагающих отношение между людьми, т. е. между «Я» и «Ты»; 4) ограничение значения моральных норм сферой межличностных отношений приводит к тому, что, даже совершая компьютерное преступление, человек не чувствует себя виновным и ответственным за свои поступки [1].

Решение тех или иных проблем в информационной этике является различным в зависимости от того, кто решает эти проблемы: философы, программисты, юристы и т. д. Все дилеммы и проблемы в рамках рассматриваемого направления прикладной этики носят открытый характер, и точного ответа на поставленные вопросы пока никто не может дать.

Таким образом, поскольку в современном информационном обществе существует прямая зависимость между интенсивностью технологического развития и ростом кризисных явлений в области нравственных ценностей и духовной культуры, информационная

этика уже выдвигает серьезную претензию на нравственную регуляцию человеческого поведения.

Литература

1. Дедюлина М. А. Моральные дилеммы в компьютерной этике. [Электронный ресурс]: URL: <http://www.congress2008.dialog21.ru/Doklady/04910.htm>
2. Капурро Р. Информационная этика // Информационное общество. 2010. N 5. С. 6–15.
3. Foucault M. Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault. Ed. by L. H. Martin, H. Gutman, P. H. Hutton. The University of Massachusetts Press, 1988.

Этика управления в индустрии гостеприимства

Кузнецова О. Н.

Основными составляющими любой организации являются люди, входящие в данную организацию, задачи, для решения которых данная организация существует, и управление, которое формирует, мобилизует и приводит в движение потенциал организации для решения стоящих перед ней задач. Управление должно быть этичным в отношении людей, работающих внутри организации, и социально ответственным в отношении окружающей организацию среды.

В качестве примера был рассмотрен уровень этичности гостиницы «Венеция» в городе Нижневартовск. В результате проведения тестирования было выявлено, что гостинице «Венеция» требуется моральное совершенствование ее сотрудников, так как количество набранных баллов не соответствует даже оценке «приемлемый этический уровень». В итоге руководству гостиницы были даны некоторые рекомендации, следование которым должно улучшить этический уровень данной организации.

Этика в бизнесе, вопрос жизни и смерти. Многие организации в стремлении повысить прибыль любой ценой готовы сознательно загрязнять окружающую среду, замалчивать данные о вреде, наносимом здоровью своих рабочих. Соблюдение закона — это еще не соблюдение норм этики. Прибыль — это самоцель организации, но

нельзя ради нее идти на все. Неэтичное отношение к окружающей среде, здоровью и жизни людей может привести к тому, что некому будет воспользоваться ни конечным продуктом предприятия, ни его прибылью.

Неэтичное поведение фирмы на рынке может отрицательно сказаться на ее прибыли, в том плане, что общественное осуждение, порицание испортит ее имидж, и, соответственно, уровень ее продаж упадет. Фирма также может потерять партнеров по бизнесу.

Неэтичное отношение к подчиненным внутри фирмы может снизить работоспособность людей и, в конечном итоге, привести к потере ценных сотрудников. А ведь именно люди — главное богатство любой организации, а также самый дорогостоящий ресурс.

Актуальность темы состоит в том, что этика управления влияет на эффективность работы организации в современных рыночных условиях.

Цель работы: рассмотреть, насколько важна этика управления для предприятия сферы гостиничного сервиса в современных условиях.

Рассмотрим более подробно гостиничное хозяйство, его роль и влияние на общую систему. Условия размещения клиента во время путешествия — наиболее важная составляющая, играющая огромную роль для самого клиента. Ему необходимо создать идеальные условия проживания вне своего дома, окружить комфортом и уютом, предоставить все то, что он пожелает.

Гостиничное хозяйство, в свою очередь, складывается из нескольких составляющих: размещение, питание, обслуживание, развлечения, дополнительные услуги. Каждый вышеперечисленный элемент гостиничного хозяйства необходимо успешно реализовать и добиться эффективного его функционирования. Весь этот комплекс должен идеально функционировать, создавая для клиента максимальный комфорт и условия для проживания. В принципе, успешная реализация этого комплекса и является гостеприимством.

К сожалению, в различных отелях понятие «гостеприимство» трактуется по-разному. Клиент не всегда получает тот уровень комфорта и обслуживания, на который он изначально рассчитывал. Это происходит по многим причинам: неквалифицированный персонал, своеобразная политика администрации, идущая вразрез с интересами клиентов, отсутствие необходимого потенциала, создание плохих условий для работы сотрудников и пр. В конечном итоге такой подход рано или поздно приведет к полному краху всего предприятия.

В сфере гостеприимства гостиничного хозяйства необходимо придерживаться определенных правил, которые помогут наиболее эффективно оказывать гостиничные услуги, которые полностью устроят любого клиента. Весь спектр гостиничных услуг направлен на удовлетворение потребностей посетителя. Находясь вдалеке от своего дома, человек должен чувствовать себя комфортно.

Можно сказать без преувеличений, что персонал должен чувствовать, предугадывать желания клиента. Добиться такого отношения можно только путем стимулирования хорошей работы персонала и правильным подбором коллектива гостиничного хозяйства. Со стороны персонала необходимо придерживаться некоторых правил. В лексиконе не должно быть слова «нет», «не знаю», «не могу». Дружелюбное отношение и приветливая улыбка, сотрудник всегда должен помочь при любой сложившейся ситуации. Клиента нельзя игнорировать ни при каких обстоятельствах, даже если персонал в это время занят. Постоянный клиент ценит то, что персонал знаком с его привычками, особенностями, распорядком дня.

Клиент — основная, главная фигура во всей деятельности гостиничного хозяйства. Этого нужно придерживаться при любых обстоятельствах, строить политику своего предприятия именно на этих принципах. Гостеприимство и гостиничное хозяйство — синонимы.

Следует отметить, что между российской и зарубежной школами менеджмента существует ряд значительных различий. Одним из самых главных отличий является трудовая отдача, которая у иностранных специалистов намного выше.

В современных условиях система управления должна обладать такими чертами, как:

- 1) различные уровни управления;
- 2) подразделения, укомплектованные квалифицированными специалистами;
- 3) производство услуг и организация работы, направленные на удовлетворение спроса потребителей;
- 4) наличие этики управления.

Гостиничные предприятия имеют определенное внутреннее строение, в котором каждый специалист занимает определенное место и выполняет обязанности, предусмотренные должностной инструкцией, стремясь сделать предприятие, в котором он работает, самым прибыльным и известным в стране или мире. Слаженная рабо-

та специалистов отражается на конечном результате при обслуживании клиентов.

Говоря о культуре поведения работников сферы гостиничного сервиса, выделяют две стороны: контакты с клиентом и контакты с персоналом, которые подразумевают в первую очередь организацию проживания и самое главное — общение с клиентом. Независимо от интерьера и условий проживания в гостинице крайне важным остаются уровень обслуживания и общение с клиентом.

Целью обслуживающего персонала является создание открытой, дружественной атмосферы, поэтому, обращаясь к гостю по имени или фамилии, любой работник гостиницы сможет добиться расположения гостя. Гости и сотрудники должны строить свои отношения на взаимном уважении, становясь равноправными деловыми партнерами. Необходимо, чтобы каждый гость мог обратиться к любому сотруднику гостиницы со своими проблемами и заботами и чтобы его ожидания оправдались. Именно такой уровень обслуживания является гарантией успеха и конкурентоспособности на рынке гостиничных услуг.

Необходимо постоянно проявлять заботу о гостях, потому что гость — это самая важная персона, независимо от того, позвонил ли он, написал письмо или пришел лично.

Гость — это не кто-то, кто мешает работе персонала, напротив, он — главная причина, по которой трудится весь персонал. Обслуживание гостей не должно выглядеть как одолжение. Наоборот, это гости оказывают любезность, давая возможность каждому сотруднику проявить себя и заработать.

Каждый сотрудник гостиницы должен понимать, что качество — это не недоступная роскошь, а неусыпное внимание к потребностям гостей. Персонал любой гостиницы должен быть открыт для перемен и новых путей постоянного совершенствования обслуживания гостей.

Немаловажную роль играют и взаимоотношения персонала между собой. Если персонал гостиницы многонационален, сотрудники должны относиться друг к другу с уважением независимо от положения и культурных различий. Должностные лица, начальники отделов и департаментов, а также весь остальной персонал должны знать друг друга и общую организационную структуру. Очень важен навык персонала работать в команде. Необходимыми для работы

являются принцип демократического управления и возможность профессионального роста и повышения квалификации.

Каждый член коллектива становится единым целым с теми товарами и услугами, которые предоставляет гостиница.

Культура поведения гостиничного работника включает в себя все стороны внешней и внутренней культуры человека, а именно: правила обхождения и обращения, умение правильно выражать свои мысли, соблюдать речевой этикет. Вежливость свидетельствует о культуре человека, его отношении к работе и к коллективу. Для гостиничного работника очень важно быть тактичным во взаимоотношениях с гостями, постоянно помнить об уважении к человеку. Тактичное поведение гостиничных работников складывается из ряда факторов. Главный из них — это умение не замечать ошибок и недостатков в поведении гостей, не акцентировать на них внимание, не проявлять излишнего любопытства к их одежде, обычаям, традициям. Нельзя задавать ненужных вопросов, рассказывать о своих делах, проявлять назойливость. Нельзя показывать, гостю, нравится он тебе или нет, делать ненужные замечания, читать нравоучения, высказывать различные претензии, расспрашивать гостей об их личной жизни.

Необходимо вести себя тактично и по отношению к посетителям гостей — нельзя расспрашивать или о цели визита, а также заходить в номер без разрешения проживающего. Тактичность проявляется и во внимании к гостю. Если гость заболел, нужно помочь ему достать лекарство, позвонить по телефону. Особенно внимательными и тактичными надо быть к пожилым людям, прощать их слабости — ведь они часто рассеянны, забывчивы и ранимы.

Достоинство и скромность — обязательные для гостиничного работника черты человеческого характера.

Если скромность требует сдержанности и такта в общении, то дисциплина — соблюдения установленного порядка, аккуратности, точности. Скромность и дисциплина предполагают и высокое чувство ответственности за порученный участок работы.

Культура поведения и общения связаны и с понятием культуры речи. Гостиничному работнику необходимо уметь грамотно, ясно излагать свои мысли. За культурой речи, как и за тоном, нужно следить постоянно. Культура речевого этикета предполагает не только умение говорить, но и умение слушать. Внимательно выслушать со-

беседника, не перебивая его, и проявить при этом искреннее участие — искусство.

Таким образом, высокие стандарты обслуживания клиентов являются самой важной задачей для руководства гостиничного предприятия, потому что несколько лет назад приоритеты были несколько иными (например, оперативное управление производством). Для поддержания имиджа и конкурентоспособности на рынке услуг предприятию необходимо вырабатывать новые подходы и ставить другие цели, так как успех гостиничного предприятия напрямую связан с имиджем гостиницы.

Исследование уровня этичности в гостинице «Венеция» было проведено методом тестирования.

Опрос на тему «Оценка уровня этичности организации» был проведен среди персонала гостиницы. Всего было опрошено 30 человек. Из 30 опрошенных:

- 18 человек набрали от 16 до 25 баллов, что соответствует оценке «средний этический уровень»;
- 12 человек набрали от 26 до 35 баллов, что соответствует оценке «требуется моральное совершенствование»;
- 4 человека набрали от 36 до 44 баллов, что соответствует оценке «происходит быстрое соскальзывание в пропасть»;
- 3 человека набрали 45 баллов, что соответствует оценке «охраняйте ценные вещи от самого себя».

По результатам опроса можно сделать вывод, что гостинице «Венеция» требуется моральное совершенствование ее сотрудников, так как количество набранных баллов не соответствует даже оценке «приемлемый этический уровень» (11–15 баллов), не говоря уже об оценке «высокий этический уровень» 6–10 баллов.

Таким образом, руководству гостиницы «Венеция» можно порекомендовать:

- разработать этический кодекс, описывающий систему общих ценностей и правил этики гостиницы, которых должны придерживаться все работники;
- разработать карту этики — набор этических правил и рекомендаций, конкретизирующих этический кодекс гостиницы для каждого ее сотрудника;
- разработать систему санкций за нарушение кодекса и поощрений за поступки, совершенные в соответствии с правилами этического кодекса;

— довести в виде печатных материалов до работников кодекс, карту, а также систему санкций и поощрений.

Также можно порекомендовать осуществить обучение этическому поведению руководителей и рядовых сотрудников; в ходе обучения работники должны ознакомиться с требованиями этики деловых отношений, что повысит их восприимчивость к этическим проблемам, которые могут перед ними возникнуть; также они должны освоить набор готовых решений, укладывающихся в рамки этических требований.

Этика управления — это один из важнейших факторов эффективной жизнедеятельности организации.

Управление должно быть этичным в отношении людей, работающих внутри организации, и социально ответственным в отношении окружающей организацию среды.

Этика — не только философская наука, но и важнейший ресурс эффективного управления. Этику можно рассматривать как систему социально одобряемых норм, правил поведения, направленных на регулирование человеческих взаимоотношений, выживание и развитие социума.

Этика управления — это:

— культура управления людьми в организации, обеспечивающая возможность достижения корпоративных целей, на основе уважения человеческого достоинства и содействия общественному благу;

— технологичное этическое знание, опредмеченное в программах, проектах, этических кодексах, нормах, эталонах, стандартах, экспертных заключениях, этических комитетах и других видах практической деятельности, основанных на моральном выборе решений и поступков.

Цивилизованные общества, в которых существует развитой рынок, уже убедились в том, что бизнес на нравственной основе, в конечном счете, более выгоден, чем безнравственный, разрушающий деловые партнерские отношения.

Для повышения уровня этического поведения руководителей и рядовых сотрудников в настоящее время в организациях проводятся следующие мероприятия:

— разрабатываются этические нормативы на предприятии. Обычно они запрещают такое поведение, как вымогательство, подарки, мошенничество, раскрытие секретов компании и др.; обычно организации доводят этические нормативы до своих работников в

виде печатных материалов, некоторые организации создают рабочие группы по этическим нормативам;

— создаются комитеты и комиссии по этике;

— нанимается специалист по этике бизнеса, называемый адвокатом по этике; он вырабатывает суждения по этическим вопросам, связанным с действиями организации;

— проводятся социально-этические ревизии;

— руководители и рядовые сотрудники обучаются этическому поведению; работников знакомят с этикой бизнеса; в университетах вводится предмет «этика» в курс обучения бизнесу.

В качестве примера был рассмотрен уровень этичности коллектива сотрудников гостиницы «Венеция» в городе Нижневартовск. В результате проведения тестирования было выявлено, что гостинице «Венеция» требуется моральное совершенствование ее сотрудников, так как количество набранных баллов не соответствует даже оценке «приемлемый этический уровень». В итоге руководству гостиницы были даны некоторые рекомендации, следование которым должно улучшить этический уровень данной организации.

С каждым годом процент грамотных, образованных руководителей в нашей стране увеличивается, и недалек тот день, когда каждый руководитель осознает, что этика управления наряду с другими факторами поможет вернуть России былую славу и репутацию на мировом рынке, а также стабилизировать экономическое положение в стране.

Литература

1. Большаков А. С., Михайлов В. И. Современный менеджмент: теория и практика. СПб: Питер, 2002 — 416 с.: ил. — (Серия, Теория и Практика. Менеджмент).

2. Венедиктова В. И. О деловой этике и этикете. — М.: Прогресс — Академия, 2008.— 382 с.

3. Вуджек Т. Тренировка ума / пер. с англ. СПб.: Питер, 1996.

4. Гончаров В. В. В поисках совершенного управления: Руководство для высшего управленческого персонала. В 2 т. М.: МНИИПУ, 1996.

5. Гостиничный и туристический бизнес под ред. Чудновского А. Д. М., ЭКМОС, 2009.—352 с.

6. Кабушкин Н. И., Бондаренко Г. А. Менеджмент гостиниц и ресторанов: Учебное пособие. Мн.: Новое знание, 2007.—216 с.

7. Неймер Ю. Л., Шапарь В. Б., Мирошниченко В. Н. Этика и психология менеджмента.— Ростов-на-Дону: Феникс, 2002.

8. Шепель В. М. Управленческая этика.—М.: Экономика, 1989.

Поиск нравственного обоснования эвтаназии

Пацюкова Ю. А.

Окунаясь размышлениями каждый раз в сферу этики, мы далеко не в последнюю очередь сталкиваемся с одним из основных ее понятий. Понятие морали не перестает вызывать многочисленные споры по вопросу своей дефиниции. Более того, это не столько является проблемой определений, сколько проблемой философской теории морали в целом. Конкретизируя мораль, мы необходимым образом приходим к рассуждению об отношении к насилию. Это суть необходимое условие постижения действительности морали. Насилие — это та сторона человеческой деятельности, через призму которой происходит овеществление и материализация морали в поступках. Предметом длительных общественных дискуссий оказывается вопрос о нравственной правомерности тех или иных поступков, в которых имеет место быть насилие в той или иной форме. Одним из таких предметов спора является фундаментальный вопрос этики, претендующий на нравственную санкцию, а именно вопрос о легализации и допустимости эвтаназии.

Что есть *эвтаназия*? В буквальном смысле это слово означает *легкая, или приятная смерть*. Данный смысл этому термину был дан со стороны современной биоэтики, являющейся одной из самых разработанных частей прикладной этики и имеющей в качестве своей проблематики вопросы об определении смерти, о взаимоотношениях врача и пациента, о границах допустимости этих отношений и многие другие.

Прежде чем коснуться самой сути данной проблемы, необходимо упомянуть историю данного вопроса и изменение самого отношения к нему.

Древний период (до Средневековья) представляет нам вопрос лишения жизни касающимся непосредственно слабых, больных и

пожилых людей в обществе. В некоторых обществах существовал обычай лишать жизни таких людей, которые просто не нужны были этому обществу по причине своей слабости и болезни. Следует отметить, что общество в древний период не относилось к жизни как к наибольшей ценности. Несоблюдение традиций, которые неким образом заставляли больного человека лишиться себя жизни, было чревато лишением человека его почестей и уважения.

Средневековье представляет нам жизнь человека, полноправным хозяином которой является Бог: «И создал Господь Бог человека из праха земного, и вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душею живою» (Книга бытия. Глава 2). Именно это и объясняет отношение к самоубийству, как к решению человека по отношению к тому, что принадлежит Богу. В этот исторический период самоубийство считалось тяжким грехом, за который человек обрекался на вечные муки в аду, поскольку право на такое решение имел только Тот, кто дал жизнь.

Затем только эпоха Возрождения представляет нам человеческую жизнь как некую ценность, выдвигая одновременно проблему индивидуальности человека. В Европе начинает зарождаться гуманистическая этика. Эти и другие идеи Ренессанса впоследствии дадут толчок развитию мысли в Новое время, когда впервые и встанет вопрос о правомерности человека в отношении эвтанази.

Озвучив буквальный перевод термина «эвтаназия», мы, тем не менее, не приблизились к его правильной дефиниции. Было бы весьма некорректно, если бы мы назвали эвтаназию «легкой, приятной смертью». Это вовсе не смерть, а решение по ее поводу. В зависимости от желаний, волений и намерений как со стороны пациента, так и со стороны врача, всеобщее принятой считается некая классификация эвтаназии. Так, принято различать пассивную и активную эвтанази, а также добровольную и недобровольную. Далее путем различных комбинаций мы приходим к более структурированной версии, а именно, существует подразделение на: добровольную пассивную, недобровольную пассивную, добровольную активную и недобровольную активную. Данные виды расположены по мере уменьшения степени этического обоснования каждого. По мнению защитников эвтаназии ее добровольный пассивный вид является наиболее приемлемым в данном вопросе, поскольку решающая роль принадлежит воле больного, распоряжающегося своей жизнью. Так ли это на самом деле? Является ли человек полноправным хозяином

своей жизни, чтобы иметь право прекратить ее в тот или иной удобный для него момент? Есть явления этого мира, существование которых суть независимо от человека и его желания. Это его рождение и смерть. Человек рождается, не осознавая данный процесс, и уж тем более не повелевая им. То же самое касается вопроса смерти. Все мы покидаем этот мир, хотим этого или нет. Однако в вышеприведенном положении имеется некоторое уточнение. При рождении человеку оказывается помощь со стороны (врачи, акушеры), так почему неправомерной может считаться помощь при умирании? Здесь мы приходим к некоторой чаше весов. Многие люди, в числе которых приверженцы эвтаназии, склоняются к расположению на этих чашах двух аспектов: страдание и прекращение этих страданий.

По их мнению, если больной испытывает муки, невыносимые не только для него, но и для любящих и близких ему людей, лучшим выходом из данной ситуации будет прекращение этих страданий и оказание помощи больному в виде прерывания всех существующих на тот момент жизненных каналов. Является ли по сути правильным такое сравнение? Не кажется ли вам более верным поставить на чаше весов не страдание и отсутствие страданий, а саму жизнь и смерть? Жизнь, полную как удовольствий, так и очерченную в некоторой степени страданиями. Что лучше в рассматриваемом нами вопросе: жить, страдая, или не жить совсем? Не только верного, но и сколь бы то ни было определенного ответа на этот вопрос не в состоянии дать никто, поскольку никто из мертвых людей не в состоянии рассказать о том, что происходит после смерти, и является ли это что-то чем-то лучшим по сравнению с самой жизнью. Определенно точно, основываясь на опыте поколений, мы можем сказать, что жизнь сама по себе есть благо, и она остается благом даже тогда, когда становится по преимуществу страданием. Ведь что значит страдать? Это суть чисто субъективный фактор, поскольку известны случаи, когда человек испытывает большее страдание от самого факта осознания собственного страдания, нежели от этого чувства самого по себе.

Данный момент косвенно пересекается с осуществлением решения по поводу смерти того или иного человека. Считается, что при оказании помощи в умирании больного, измученного страданиями, к нему таким образом проявляют милосердие, а по отношению к окружающим его людям, которым становится так же мучительно наблюдать муки близкого человека, оказывается справедли-

вость. Тем не менее, такое утверждение не суть верное, поскольку мы не можем дать определенный ответ на вопрос: кому (больному или окружающим его людям) невыносимо наблюдать эти страдания? Кто из них испытывает большее страдание? Для получения ответа нам скорее придется побывать в каждом случае в шкуре как больного, так и окружающих. Осуществим переход к следующему аспекту рассматриваемой нами проблемы и попытаемся если не дать ответ на вопрос, то хотя бы осуществить некое приближение к нему.

Кто обладает правом распоряжаться жизнью человека? Выведем сопричастное этому определение автономии личности. Эти принято называть способность к профессиональному и личностному самоопределению, полаганию себя как субъекта выбора и жизненного существования. Приближаясь к окончанию наших рассуждений, мы приведем еще довольно прагматический аргумент в пользу эвтаназии. Этот аргумент касается финансовой общественной сферы. Обществу слишком дорого обходится поддержание жизни человека на стадии умирания, поскольку данный процесс осуществляется при помощи сложных и недешевых технологий. Гораздо рациональнее было бы использовать эти же средства на спасение десятков и даже тысяч людей, поддающихся лечению. Данный аргумент неоспорим, однако не может быть принят во внимание, когда мы начинаем говорить о нравственном оправдании эвтаназии. Этическая правомерность эвтаназии ни коим образом не может поддаваться влиянию со стороны политических, финансовых или иных сфер общества, если они принимают неморальную форму.

Высказывая собственное мнение по данному вопросу, я могу сказать, что на мой взгляд нет и не может быть какого-либо универсального решения поставленной нами проблемы. Сколько бы ни совершалось попыток человечества упростить свою жизнь с помощью глобализации и универсализации каких бы то ни было аспектов, выходящие со всех сторон частности берут свое. Эти отдельные примеры, события, факты словно кричат нам с требованием подборки индивидуального подхода к каждой из них. То же самое касается вопроса о правомерности эвтаназии. Нельзя дать категоричное суждение на данный счет. Каждый тяжелый случай требует индивидуального рассмотрения и осуществления разумного решения с различных сторон. Развитые страны, где эвтаназия приняла легальную форму, показывают нам пример принятия такого решения, где участвуют представители особых этических комитетов самых разных

сфер общественной жизни. В эти комитеты входят помимо лечащего врача и родственников пациента администрация больницы, философ-этик, юрист, священнослужитель и многие другие. Этот аргумент показывает необходимость вынесения обдуманного, адекватно осмысленного решения по вопросу правомерности эвтаназии. Необходимо коллективное распределение всей тяжести данного вопроса, чей груз не может быть взвален на одни плечи. На протяжении нашей дискуссии мы затронули несколько фундаментальных вопросов этики, которые с давних пор вызывают злободневные споры: что такое страдание? Жизнь есть благо. Что значит смерть? Кто вправе распоряжаться человеческой жизнью? Правомерно ли сопоставление и сравнение в данном вопросе жизни как удовольствия и жизни как страдания? И, наконец, имеет ли эвтаназия какое-либо нравственное обоснование? Мы выяснили, что каждый приводимый сторонниками эвтаназии аргумент может с тем же успехом быть оспорен, поскольку всегда есть несколько аспектов, готовых поколебать защитную крепость казалось бы непоколебимого аргумента. Мы поняли, что не существует универсального решения поставленного нами вопроса, а также, что никто до сих пор не может дать четкого ответа на приведенные выше вопросы этики. Тем не менее, поиски на этом не заканчиваются. Как и прежде мы будем искать и выводить все новые и не менее примечательные варианты решения данной проблемы, частные проявления которой, как мы уже выяснили, требуют индивидуального подхода.

Эвтаназия как гносеологическая, этическая и социальная проблема

Платонова Н. А.

Меня очень интересует возможность получения аргументированного ответа на вопрос о том, является ли эвтаназия благом деянием. Эта тема заинтересовала меня потому, что, как мне представляется, врачи не в состоянии самостоятельно ответить на сложные вопросы, возникающие уже при первом приближении к этой теме. Во-первых, коль скоро решение вопроса о нравственности/ безнравственности эвтаназии должно рано или поздно увенчаться приняти-

ем закона о ее легализации/запрете, то обсуждать эту тему должно все общество, а не закрытое сообщество медицинских работников. Во-вторых, врач имеет дело с организмом человека, а не с его личностью, духовной сущностью. Он не может судить о достоинстве человека, а сложность проблемы эвтаназии заключается в том, что больной человек просит избавить его от *процесса* умирания, от состояния, когда он будет уже не личностью, «растением», но его органы будут продолжать функционировать. Медицина в целом не в состоянии решать, нужна ли эвтаназия, должны ли мы избавлять человека от страданий, нужна ли человеку боль как испытание и источник духовного возмужания, должен ли человек продолжать жить, утратив личность и сознание, кто должен помочь ему уйти, кто должен принимать окончательное решение о процедуре эвтаназии и, следовательно, брать на себя ответственность за него. Из всего вышесказанного следует, что эвтаназия (и все вопросы, которые порождает этот феномен) должна стать «законным» объектом прикладной этики.

Стремясь разобраться в данной проблеме, я обратилась к словарям. В словаре медицинского портала размещено следующее определение: «Эвтаназия (Euthanasia) — намеренное умерщвление неизлечимо больного человека с целью облегчения его страданий. При добровольной эвтаназии (voluntary euthanasia) больной сам принимает решение о том, чтобы ему помогли умереть. Это может достигаться с помощью активных мер (обычно путем назначения специальных лекарственных веществ) или путем пассивной эвтаназии (passive euthanasia) — преднамеренного отказа от лечения. При принудительной эвтаназии (compulsory euthanasia) общество или человек, воздействуя собственным авторитетом на другого человека, отдает ему приказание покончить с жизнью, например, младенца, который не может четко выразить свои желания. Не существует ни одной страны, в которой компульсорная эвтаназия была бы признана легально, однако во многих обществах одобряется добровольная эвтаназия».

Новая философская энциклопедия¹ сообщает: «Эвтаназия, эйтаназия, эутаназия (от греч. ευ — благой, хороший и •οάνοηος — смерть) — легкая, спокойная, безболезненная смерть. Термин “эвтаназия” введен Ф. Бэконом, согласно которому “долг врача состоит не

¹ Под редакцией В. С. Степина в 4 т. М.: Мысль, 2001.

только в том, чтобы восстанавливать здоровье, но и в том, чтобы облегчать страдания и мучения, причиняемые болезнями... даже и в том случае, когда уже нет никакой надежды на спасение и можно лишь сделать самую смерть более легкой и спокойной, потому что эта эвтаназия уже сама по себе является немалым счастьем»».

Знакомство со статьями словарей позволяет заключить, что больших расхождений в определении сущности феномена эвтаназии нет. В самом общем смысле эвтаназия — это помощь врачей по ускорению смерти пациента, умирающего от боли. Эвтаназия при этом делится на активную и пассивную, добровольную и недобровольную. В США эвтаназия разрешена, здесь существует практика составления юридически оформленных соглашений между врачами и пациентами по применению эвтаназии в случае комы. Если пациент сам не может дать свое согласие, учитывается мнение родственников и опекунов. На данный период времени эвтаназия разрешена в Бельгии, Нидерландах и Люксембурге. В России эвтаназия запрещена.

Итак, человечество давно знакомо с эвтаназией. При этом не прекращаются споры о том, является ли «приятная смерть» нравственным деянием, морально ли узаконить практикование эвтаназии, при каких условиях и по каким показаниям больной может рассчитывать на помощь врачей в избавлении его от боли, какую боль следует считать невыносимой, является ли боль безусловным злом, и так далее.

Попытаемся систематизировать все аргументы «за» и «против» эвтаназии.

Нравственность эвтаназии выражается в облегчение боли и мук пациента.

Безнравственность выражается в том, что, с точки зрения церкви, эвтаназия приравнивается к самоубийству, то есть это страшный грех. Кроме того, убийства, связанные с корыстными намерениями, получают законное прикрытие.

Ознакомившись с аргументами «за» и «против» легализации эвтаназии, с позициями тех, кто, далее, считает аморальным убивать человека даже с целью избавления его от мучительных болей, я попыталась выработать свою собственную позицию. Оказалось, что это очень трудно. Мое мнение противоречиво: с одной стороны я «за», с другой — «против».

Я считаю, что эвтаназия не безнравственное деяние, поскольку:

— Чудес не существует, Бога нет, поэтому рассчитывать на выздоровление в случае тяжелых увечий или комы нельзя.

— Боль является чрезмерным испытанием для человека. Боль унижает человека и опускает в глазах родных и близких. Человек достоин жить вообще без боли. Отсюда следует, что, если лекарства не могут избавить от мук, то эвтаназия является благом.

— Люди должны созерцать только приятное, все, что им неприятно или доставляет страдание, должно быть как можно быстрее прекращено. Из этого следует, что, если родственникам тяжело видеть своего родного человека, пребывающего в муках, то эвтаназия является благом.

Но в то же время я считаю, что эвтаназия — это во многих отношениях безнравственное деяние:

— В наше время все чаще встречаются люди, которые преследуют корыстный интерес. Если эвтаназию разрешат в нашей стране, то увеличится количество убийств. К сожалению, немало людей, готовых на убийство своих родных ради наследства.

— Когда сам пациент принимает решение об эвтаназии, он может ошибиться, так как чаще всего он находится в состоянии депрессии. На следующий день после принятия такого важного решения он мог бы передумать, но жизнь уже не вернуть.

— Врачи, которые должны будут сделать «укол счастья», скорее всего не все относятся к эвтаназии положительно. А принуждать их будет безнравственно.

И все же я склоняюсь к выводу, что эвтаназия является злом потому, что нет ничего лучше и дороже жизни, какая бы она ни была. Жизнь — это самое драгоценное, что есть у каждого человека. Нужно дорожить жизнью, иногда совершаются чудеса, главное верить.

Мне самой понятно, что, рассуждая так, я допускаю противоречие, ведь только недавно я сомневалась в существовании чудес. Но тут возникает новый вопрос: является ли появившееся в моих рассуждениях противоречие следствием лишь моей небрежности или невнимательности? Может быть, противоречивость позиции в отношении к эвтаназии является неотъемлемым свойством человеческой природы, и тогда у нас нет надежды на то, что мы когда-нибудь придем к окончательному решению по вопросу о нравственности эвтаназии?

Проведя свой собственный мысленный эксперимент, я убедилась, как сложно прийти к однозначному *личному* выводу о нравственности/безнравственности эвтанази. Сложность поиска однозначного ответа на данный вопрос усугубляется тем, что правительствам и парламентам нужно «уже сегодня» принимать решения государственного масштаба и выпускать законы, действие которых распространится на всех людей без исключения. И здесь терпеть далее «дистанцию» между философским вопросом о нравственности эвтанази и политическим вопросом о ее легализации нельзя. Нужно что-то решать. Но тогда вопрос о *процедуре* выработки однозначного решения о легализации эвтанази из этической плоскости перемещается в политическую. Очевидно, что здесь перед нами сложная проблема, одновременно гносеологическая, этическая и социальная.

Аксиологический подход к проблеме евгеники

Слесарев А. А.

Вопросами евгеники человечество занимается очень и очень давно. Любой имеющий доступ к хорошей библиотеке сможет легко найти несколько сотен книг и статей, посвященных евгенике. И все же мы осмеливаемся утверждать, что как философская проблема евгеника разобрана не слишком хорошо. В силу характера вопросов, затрагиваемых евгениками, эта наука почти никогда не развивалась самостоятельно. Она за свою историю становилась то объектом ожесточенной критики, то провозглашалась единственной возможностью спасения человечества от вымирания. В рамках множества политических и идеологических течений евгеника становилась важнейшей темой обсуждения. Социал-дарвинизм, национал-социализм, эгалитариизм, элитаризм, антиинтервенционизм и многие другие общественные течения участвовали в дискуссии о евгенике, представители этих течений как пропагандировали ее, так и осуждали. Большинство книг и статей, посвященных этой теме, в жесткой или мягкой форме доказывают полезность или неприемлемость для человечества евгенических программ. Мы же в данной

статье сознательно не будем поддерживать ни сторонников, ни противников евгеники, так как это изначально задавало бы определенную точку зрения на нее. Наша задача состоит в том, чтобы рассмотреть, какие ценности лежат в основе дискуссий о евгенике. Взглянув на евгенические теории сквозь увеличительные стекла аксиологического подхода, мы постараемся выяснить, какими ценностями руководствовались сторонники евгеники и их противники. Актуальность данной темы подкрепляется тем, что развитие науки в течение следующего столетия может сделать евгенику одной из самых обсуждаемых тем. Но об этом мы поговорим позже.

Итак, евгеника (от греческого — «хорошего рода», «породистый») является учением о селекции применительно к человеку, а также о путях улучшения его наследственных свойств. Термин «евгеника» был введен Гальтоном только в 1883 году, но вопрос об улучшении качеств человека через наследование встал давно. Во многом своим возникновением евгеника обязана философии. «Отцом-основателем» евгеники можно считать Платона, который в «Государстве» призывал поощрять союзы (даже временные) между самыми достойными юношами и девушками для получения хорошего потомства. Он же осуждал медицину за то, что она продляет жизнь и позволяет оставить потомство больным людям. В Новое время с явно евгеническими высказываниями эпатировал общественность Артур Шопенгауэр: «Если бы можно было кастрировать всех негодяев и запереть в монастырь всех дур, если бы можно было людям благородного характера предоставить целый гарем, а всех умных и даровитых девушек снабдить мужьями, и притом мужьями в полном смысле этого слова, — то скоро народилось бы такое поколение, которое своим блеском затмило бы век Перикла» [1, с 403]. Но долгий расцвет евгенической теории пережила в конце XIX — первой половине XX веков. Популярность евгеники была связана с развитием биологии и медицины в этот период, в частности, с распространением дарвинизма. Характерно то, что евгенические программы особенно активно обсуждались в расистски, националистически и шовинистически настроенных кругах общества. Впоследствии евгеника стала частью идеологии Германии времен Третьего Рейха. Это наложило крайне отрицательный отпечаток на восприятие обществом евгеники как науки. В общественном мнении евгеника прочно связалась с расизмом, фашизмом, массовыми истреблениями евреев и славян. После второй мировой войны евгеника

была объявлена лженаукой, а евгенические общества были переименованы. Такова вкратце история этого учения.

Теперь рассмотрим, какие ценности и убеждения лежат в основе евгеники и почему они неприемлемы для многих философов и общественных деятелей. Краеугольный камень любой евгенической теории — это наследственность. Без убеждения в том, что многие психические и физические свойства закладываются еще до рождения, евгеника невозможна. Здоровье, характер, интеллект и темперамент человека зависят от соответствующих данных его родителей. Данное убеждение есть платформа для евгенических теорий. Рассмотрим, что задает направленность этим теориям.

Цель евгеники — улучшение качеств человека, чтобы из поколения в поколение полезные и нужные качества становились все более распространенными, а вредные и опасные для самого человека и его окружающих встречались как можно реже. Мы попытаемся определить, какими ценностями руководствуются люди, ставящие подобную цель, и что им противопоставляют их идейные противники.

На наш взгляд, основополагающими ценностями для формирования евгеники является качество жизни и благополучие общества. То есть сторонник евгеники исходит из того, что человеку надо не просто жить, а жить хорошо. В вопросе, что человеку нужно для хорошей жизни, взгляды могут различаться. Традиционный набор: здоровье, красота, ум, сила, выносливость, общественное благополучие. Но возможны и варианты. Видение идеального человека может сильно отличаться. Стоит сразу отметить, что повышение качества жизни отдельного человека евгеника рассматривает через повышение благополучия всего общества. Чем выше средний уровень качества жизни всего общества, тем больше в нем будет удовлетворенных жизнью индивидов. Смещение акцентов с индивидуального на общее для мыслителей, видящих в качестве жизни главную ценность, является распространенным ходом. Две выше обозначенные нами ценности прочно связаны между собой, образуя прочный тандем. Если исходить из его противоположности, то есть рассматривать повышение качества жизни как заботу о каждом индивидууме, то мы столкнемся с большими трудностями. Качество жизни человека во многом зависит от степени удовлетворенности его потребностей. Но удовлетворить потребности всех и каждого не представляется возможным. Это невозможно как по причине недостаточности ресурсов, так и из-за психологических факторов. Всегда останется

кто-то недовольный, несчастный, обиженный. Кроме того, хорошо известно, как могут возрастать потребности человека. По мере удовлетворения одних появляются другие, и так постоянно. Таким образом, принятие за высшую ценность повышение качества жизни индивидуума ставит перед нами совершенно невыполнимую задачу и формирует гедонистическое отношение к жизни. Переориентация на повышение качества жизни общества в целом снимает эти проблемы. Именно опора на эту ценность позволила евгенистам сделать наследование свойств своим методом, ведь объектом улучшения является не отдельный человек, а большая группа или даже все человечество.

Есть мнение, что главной ценностью для евгеники является сам человек, об улучшении наследственных качеств которого она и заботится. Евгеника, таким образом, выступает как средство заботы о человеке. Такую точку зрения можно иногда встретить в работах сторонников евгеники. Данный подход принципиально неверен. Во-первых, далее будет показано, что жизнь отдельного человека вообще не является самоценной для евгеники. Во-вторых, всегда можно поставить вопрос: «А зачем заботиться о наследственных качествах человека?» Отвечать на этот вопрос можно по-разному, но в итоге ответ сведется к одному из двух объяснений. Повышать наследственные качества человека нужно либо для того, чтобы он мог хорошо прожить свою жизнь и оставить потомство, не страдающее от рождения какими-либо дефектами, либо это нужно для процветания общества. То есть, либо повысить качество жизни человека, либо способствовать развитию общества. Все основные лозунги евгеники также в итоге сводятся к повышению качества жизни. Спасение всего человечества или отдельного народа от вырождения, избавление от наследственных болезней, получение наибольшего числа высокоодаренных членов общества — все это средства для преобразования жизни общества, удаления нежелательных элементов и привнесение желаемых.

Как мы уже показали выше, евгеника принципиально не может исходить из благополучия индивидуума, так как цель улучшения наследственных свойств всего человечества или какого-то конкретного общества требует, чтобы обладатели наиболее ценных качеств оставили как можно большее потомство, а носители вредных — как можно меньшее, или не оставляли бы его вовсе. А еще лучше представляли бы последним совсем не появляться на этот свет. Поэтому

евгенические движения всегда поддерживали аборты, если они делаются с целью предотвратить появление на свет носителя отрицательных физических или психологических свойств. Здесь потенциально воля и даже жизнь отдельного человека подминается под требование общественного блага. Поэтому евгеника принципиально несовместима с индивидуализмом. Такой подход приводит к выделению в обществе различных слоев и групп, разделению на «полезных» и «вредных» членов. В силу этого, евгеника очень близка элитаризму и даже иногда рассматривается как его часть.

Несмотря на то что цели евгеники представляются благами, у нее всегда было много недоброжелателей. Они руководствовались иными ценностями и смотрели на человека и общество совсем иначе. Основными противниками и критиками евгеники являются те мыслители и общественные течения, для которых главными ценностями являются жизнь и самореализация. Они исходят из того что жизнь ценна сама по себе. А значит, каждый индивид ценен уже потому, что он живой. Как существо, наделенное жизнью, человек растет, развивается, выполняет те или иные функции, борется за свое существование. Задача общества — помочь ему в этом. На этой основе строится демократическое общество. Есть даже своеобразная закономерность. Чем демократичнее режим, тем отрицательнее относится общество и правительство к евгеническим лозунгам. Ценность жизни и свободы самореализации образуют прочный союз. Провозглашение жизни самой по себе как величайшей ценности уравнивает людей между собой. Каждый живой человек имеет право жить не меньше, чем любой другой. Ведь если все люди раны как живые существа, то представляется логичным уравнивать их и в возможностях пользоваться этой жизнью. Поэтому политические и философские течения, отстаивающие равенство и свободу, как правило, были противниками евгеники.

Для того чтобы лучше раскрыть антагонистичность двух подходов, рассмотрим их отношение к болезни. Если рассматривать болезнь с позиции ценности жизни самой по себе, то болезнь есть препятствие жизни, и с ней надо бороться невзирая ни на что. Ценность данного индивида для общества, последствия лечения не имеют значения. Борьба за жизнь не может быть избирательной, и никто не вправе решать, жить человеку или нет. Позиция евгеники сложнее. Болезни условно можно поделить на два типа: передающиеся потомству и не передающиеся. Последние евгениста абсолютно не интере-

суют, они личное дело болеющего. Другое дело наследственные заболевания. Такие заболевания, как правило, почти не лечатся, зато купируются. Больной ими человек может довольно долгое время вести нормальный образ жизни и даже оставить обширное потомство. Против этого и восстает евгеническая теория. Такое потомство, скорее всего, также будет носителем этой болезни и тоже вполне способно продолжить свой род. И вместо одного больного члена общества мы получаем десятки. Правила евгеники требуют, чтобы воля и желания человека, носящего в себе потенциальную угрозу, не принимались в расчет, иначе говоря, требуется лишить его права на продолжения рода. Взгляды на то, как этого добиться, мнения различных последователей евгеники сильно расходились в зависимости от радикальности их взглядов, настроений общества и характера заболеваний.

Как можете видеть, веских аргументов у той и другой стороны предостаточно. На протяжении долгого времени основной философской проблемой в рамках спора о евгенике было именно противостояние двух ценностно-ориентированных позиций. Вокруг, конечно, вращалось множество других дискуссионных тем, зачастую обусловленных различными политическими неурядицами. Но основной оставалась проблема выбора ценности. Особенность нашего времени в том, что благодаря последним достижениям науки спор может быть перенесен в совершенно иную плоскость. В течение всего своего существования евгеника располагала двумя методами. Позитивная евгеника была направлена на повышение рождаемости тех, кто наделен генетическими преимуществами. Негативная евгеника, напротив, на снижение рождаемости тех, чей генофонд был признан некачественным. Развитие науки добавило возможностей и той и другой области евгеники. Искусственное оплодотворение и вазэктомия могут потенциально рассматриваться как средства исполнения евгенических проектов. Но вместе с ними появился совершенно новый метод евгеники, который может в корне изменить ее — это генная инженерия. На сегодняшний день целенаправленное изменение генов человека с предсказуемым результатом является, скорее, областью фантастической литературы, чем науки. Однако опыты над животными и растениями дали впечатляющие результаты. Ученые научились изменять физические данные и даже поведение подопытных животных. До испытаний на людях, конечно, еще далеко, картирование генома человека не завершено, но работа идет.

Если предположить, что генная инженерия достигнет уровня, позволяющего ей программировать гены человека и ученым будет позволено работать с людьми, это может кардинально изменить евгенику и отношение к ней. Дело в том, что две ценностно-ориентированные позиции, обозначенные выше, конфликтуют не из-за принципиального неприятия ценностей друг друга, а в силу слишком разной методологии достижения цели. Так, если человек ценит жизнь, как таковую, это вовсе не значит, что повышение качества жизни общества не может представлять для него ценности, и наоборот. Но методы евгеники до недавнего времени требовали либо предъявлять к отдельным членам общества завышенные требования (позитивная евгеника), либо ограничивать волю других (негативная евгеника). Все это недопустимо для тех, кто во главу угла ставит жизнь и свободу самореализации. Вмешательство в гены в корне меняет дело. Не надо предъявлять требований, не надо никого лишать права на потомство. Все изменения проводятся либо еще до рождения, либо во взрослом состоянии с согласия самого человека. Вопрос об опасности для жизни здесь чисто технический, чем лучше будут разработаны медицинские технологии, тем меньше риск. Нарушение свободы воли здесь тоже минимальное. Во многих странах, славящихся своей демократичностью и трепетным отношением к жизни, разрешены аборт. Так неужели изменение генетики человека, которое потенциально может сделать его жизнь более счастливой и полноценной, будет являться большим преступлением против жизни, чем уничтожение плода? В случае же, когда преобразования проводятся с детьми или, тем более, людьми взрослыми, они являются личным делом самих проходящих процедуру и их родственников. Таким образом, традиционное противостояние двух групп ценностей может быть завершено.

Завершение противостояния здесь вовсе не означает прекращение дискуссии вокруг евгеники в целом. Наоборот, она выходит благодаря этому на новый уровень. Отношения евгеники с религиями, право на вмешательство в эволюцию, принципы отбора полезных и негативных свойств, проблема национальных и расовых групп, межвидовая генетика — вот лишь неполный перечень вопросов, которые предстоит решить, чтобы сделать окончательное заключение, нужна человечеству евгеника или нет. Генная инженерия развивается. В целом меч уже выкован, его надо еще наточить и отполировать, а это только дело времени. В будущем эти нере-

шенные вопросы могут стать темой широкого общественного обсуждения, причиной многочисленных конфликтов и споров, поводом для массовой истерии. На наш взгляд, задача науки и философии — заранее подготовиться к назревающей проблеме, чтобы противопоставить потоку мнений из совершенно неквалифицированных источников (который неизменно сопровождает любое широкое обсуждение актуальной темы) более или менее цельную и аргументированную позицию.

Литература

1. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление // Собрание сочинений. В 6-ти т. Т. 1. — М.: Терра — Книжный клуб, Республика, 1999. — 560 с.

Этические и этикетные аспекты отношения общества к людям с ограниченными возможностями

Степанец А. А.

В настоящее время человек, созданная им культура, образование, научное и духовное развитие, уровень здоровья, личные качества рассматриваются не только как средство деятельности по преобразованию природы и общества, но и как результат и смысл всех этих преобразований, их влияние на существование общества. В соответствии с современной системой взглядов, именно человек со всеми его уникальными свойствами и особенностями образует и оказывается в центре теоретического осмысления социальных явлений.

Одной из наиболее серьезных проблем в настоящее время выступает рост инвалидности. Это стало проблемой не только определенного круга людей, но и общества в целом. Ценностные ориентации людей данной категории очень отличаются от ориентаций здоровых людей, в первую очередь отсутствием возможностей достижения определенных целей. Не сформировалось адекватное общественное мнение о лицах с ограниченными возможностями, в

частности не созданы достаточно эффективные законодательные механизмы, защищающие права инвалидов в области профессиональной реабилитации и жизнедеятельности. Это приводит к тому, что отношение общества к людям с ограниченными возможностями оказывает значительную роль в процессе их самореализации.

Инвалид — в настоящее время все чаще заменяется на «человек с ограниченными возможностями» — лицо, которое имеет нарушение здоровья со стойким расстройством функций организма, обусловленное заболеваниями, последствиями травм или дефектами, приводящее к ограничению жизнедеятельности и вызывающее необходимость его социальной защиты [6].

Обычно выделяют две главные концептуальные модели инвалидности. Медицинская модель рассматривает инвалидность как свойство, присущее человеку в результате болезни, травмы или иного воздействия на состояние здоровья, которое требует медицинской помощи в виде непосредственного лечения у специалистов. Инвалидность по этой модели требует медицинского вмешательства или лечения, с целью «исправить» проблему человека. С другой стороны, социальная модель рассматривает инвалидность как социальную проблему, а не как свойство человека. Согласно социальной модели, инвалидность требует политического вмешательства, так как проблема возникает из-за неприспособленности окружающей среды, вызываемой отношением и другими свойствами социального окружения.

По оценкам ООН, каждый десятый человек на планете имеет инвалидность. Согласно официальной статистике в России проживает около 10 млн. инвалидов. По оценке Агентства социальной информации — не менее 15 млн. Официальная статистика учитывает численность инвалидов, имеющих непросроченное свидетельство об инвалидности, в то время как к ним можно также отнести людей, попадающих под определение инвалидности, но не знающих об этом или не оформивших соответствующий статус [2].

Часто отношение окружающих к молодым людям с ограниченными возможностями предвзято. Из этого вытекает ряд проблем, затрудняющих адаптацию молодых людей с дефектами в состоянии здоровья:

- проблема доступа к образованию;
- сложность при устройстве на работу;

— трудности в поиске коллектива для осуществления коммуникативной деятельности и др.

Однако как показывает практика, инвалиды могут эффективно трудиться во многих сферах общества, добиваться высокого уровня образования и осуществлять полезную общественную деятельность [4; 25]. В качестве примера можно назвать таких известных людей, как: Тамерлан, Франклин Рузвельт, Валентин Дикуль, Алексей Маресьев и др.

Инвалидность — в основном социальная проблема. Для большинства людей с ограниченными возможностями сами по себе ограниченные возможности почти не являются преградой для жизни, по крайней мере, они ее не видят. Другое дело — отношение общества и государства. Большинство считает людей, имеющих отклонения в состоянии здоровья, обузой. Вот настоящие преграды, с которыми эти люди сталкиваются [5; 7].

В настоящее время недостаточно информации об этикете общения здоровых людей с инвалидами. Но, даже используя корректные выражения, можно поставить в неловкое положение и себя, и собеседника, если не принимать во внимание некоторые нюансы, связанные с его инвалидностью. Когда не знаешь, как правильно себя вести, чувствуешь неловкость и скованность. В Национальном Центре Доступности США под руководством Карен Мейер разработаны 10 общих правил этикета для работников общественных служб:

1. Когда вы разговариваете с инвалидом, обращайтесь непосредственно к нему, а не к сопровождающему или сурдопереводчику, которые присутствуют при разговоре.

2. Когда вас знакомят с инвалидом, вполне естественно пожать ему руку — даже те, кому трудно двигать рукой или кто пользуется протезом, вполне могут пожать руку — правую или левую, что вполне допустимо.

3. Когда вы встречаетесь с человеком, который плохо или совсем не видит, обязательно называйте себя и тех людей, которые пришли с вами. Если у вас общая беседа в группе, не забывайте пояснить, к кому в данный момент Вы обращаетесь и назвать себя.

4. Если вы предлагаете помощь, ждите, пока ее примут, а затем спрашивайте, что и как делать.

5. Обращайтесь с взрослыми инвалидами как с взрослыми. Обращайтесь к ним по имени и на «ты», только если вы хорошо знакомы.

6. Опирайтесь или повиснуть на чьей-то инвалидной коляске — то же самое, что опираться или повиснуть на ее обладателе, и это тоже раздражает. Инвалидная коляска — это часть неприкасаемого пространства человека, который ее использует.

7. Когда вы разговариваете с человеком, испытывающим трудности в общении, слушайте его внимательно. Будьте терпеливы, ждите, когда человек сам закончит фразу. Не поправляйте его и не договаривайте за него. Никогда не притворяйтесь, что вы понимаете, если на самом деле это не так. Повторите, что вы поняли, это поможет человеку ответить вам, а вам — понять его.

8. Когда вы говорите с человеком, пользующимся инвалидной коляской или костылями, расположитесь так, чтобы ваши и его глаза были на одном уровне, тогда вам будет легче разговаривать.

9. Чтобы привлечь внимание человека, который плохо слышит, помашите ему рукой или похлопайте по плечу. Смотрите ему прямо в глаза и говорите четко, хотя имейте в виду, что не все люди, которые плохо слышат, могут читать по губам. Разговаривая с теми, кто может, расположитесь так, чтобы на вас падал свет, и вас было хорошо видно, постарайтесь, чтобы вам ничего (еда, сигареты, руки) не мешало.

10. Расслабьтесь! Не смущайтесь, если случайно допустили оплошность [3].

Эти рекомендации можно использовать как основу социальным и государственным службам, образовательным и спортивным учреждениям, работающим с инвалидами в нашей стране.

В любом этически развитом обществе все люди имеют равные возможности и находятся в равных условиях. Люди, имеющие проблемы со здоровьем, не исключаются из активной жизни и не подвергаются дискриминации, проявляющейся в словах и действиях.

В соответствии с законами государство должно помогать осуществлять инициативы граждан, содействовать развитию их способностей. Таким образом, назрела необходимость признания лиц с ограниченными возможностями полноценными членами общества. Деятельность государственной политики должна быть направлена на формирование благоприятного общественного мнения по отношению к представителям данной категории, что способствует успешной интеграции молодых людей с отклонениями в состоянии здоровья во все сферы общественной жизни.

Литература

1. Адаптивная физическая культура: Ежеквартальный периодический журнал, 2002. № 4. — 79 с.
2. Инвалидность [Электронный ресурс]: URL: <http://ru.wikipedia.org/wiki/Инвалид>.
3. Инвалиды: Язык и этикет — спортивно — информационный сайт социального интернет-проекта «ЕДИНАЯ СТРАНА» [Электронный ресурс]: URL: http://www.rezeptsport.ru/metod/inva_1.php
4. Переверзев М. П., Калинина З. Н. «Менеджмент в молодежной политике». — М.: ИНФРА-М, 2011.—238 с.
5. Соловьева Н. Л. Начинаем тренировку, или Лекарство от беды: Книга для родителей детей-инвалидов. — М.: Советский спорт, 2004. — 160 с.
6. Федеральный закон «О социальной защите инвалидов в РФ» от 17 июля 1999 года. № 172-ФЗ.
7. Храмов В. В., Кобзев Ю. А. Методы изучения и оценки физической работоспособности инвалидов с поражением опорно-двигательного аппарата: Учебно-методические рекомендации. — Саратов: Изд-во СГМУ, 2003. — 19 с.

Этический анализ феномена коррупции в России

Фуников А. А.

*«Чтобы уберечь от коррупции
государственный сектор, пришлось
упразднить частный; чтобы уберечь
от коррупции учреждения, пришлось
бы упразднить людей»
(Стефан Гарчиньский)¹*

В настоящее время в России стремительно набирает обороты такое социально-политическое явление, как коррупция. Проблема взяточничества является одной из наиболее актуальных и значительных в современном обществе.

¹ Цит. по С. Гарчиньскому.

Понятие коррупция образовано от лат. *corrumpere* — подкупать — использование должностным лицом своих властных полномочий и доверенных ему прав в целях личной выгоды, противоречащее установленным правилам. Наиболее часто термин применяется по отношению к бюрократическому аппарату и политической элите.

Коррупция, подобно человеку, имеет свои стадии жизни: рождение и детство происходило при царе; взросление при советской власти; сейчас протекает стадия ее расцвета, зрелого возраста.

Взятничество уже существует тысячи лет и охватывает все государства. В чем специфика этого явления у нас? Это приход к власти большевиков, вместе с которым была установлена очень низкая зарплата, что стало первой причиной коррупции в советской России. На столь маленькую заработную плату не мог прожить ни один чиновник, ни один гражданин. Должностным лицам приходилось брать взятки, рабочим приходилось «нести с завода», воровать.

С древних времен в России существовали три формы коррупции: почести, оплата услуг и посулы. Подношения в виде почести выражали уважение к тому, кто ее удаивался. Уважительное значение «почести» проявляется и в русском обычае одаривать уважаемого человека, и в особенности высокое начальство, хлебом-солью.

Но уже в XVII в. «почесть» все больше приобретала значение разрешенной взятки. И, конечно, мздоимство (коррупция) в России расцвело на почве широкой практики подношений «почести» чиновникам.

Другая форма связана с расходом на само ведение и оформление дел. Доходы чиновников в виде затрат на обработку дел учитывались при определении им жалованья: если в приказе было много дел, с которых можно было «кормиться», то им платили меньше жалованья. То есть практика «кормления от дел» была частью государственной системы содержания чиновничества в XVII в.

Третья форма коррупции — посулы — плата за благоприятное решение дел, осуществленное посредством преступления закона. Обычно «посулы» выражались в переплатах за услуги, за ведение и оформление дел.

Распространенность лихоимства (взятничества) в России была столь значительной, что по указу Петра Первого от 25 августа 1713 г. лихоимцам была определена в качестве наказания смертная

казнь. Однако и она не слишком утешала казнокрадов. Чтобы представить себе хотя бы приблизительные масштабы продажности российских чиновников, достаточно вспомнить таких исторических персонажей, как дьяки и подьячие царских приказов допетровского и столоначальники поздних периодов, казнокрад князя А. Д. Меншиков, казненный при Петре за лихоимство сибирский губернатор Гагарин. Не оставим без внимания казнокрадов и взяточников высочайшего уровня из ближнего окружения последнего российского императора.

Различают несколько форм коррупции: низовая (мелкая, повседневная); вершинная (крупная, элитарная). Наиболее распространена и наиболее опасна коррупция во властных структурах, коррупция, связанная с использованием административного ресурса (политическая коррупция, которая может выступать и в форме низовой коррупции — взятка за регистрацию предприятия, и в форме вершинной — использование административного ресурса для фальсификации выборов).

Также существует множество видов современной коррупции, как распространенных и основных (бытовая коррупция, деловая коррупция, коррупция верховной власти, рынок коррупционных услуг, вымогательство, сговор, коррупция в сфере государственного управления, парламентская коррупция, коррупция на предприятиях и др.), так и множество мелких начинающих, которые толком еще не изучены.

Должностные лица и высокие чины уже без разбора принимают «подарки», совсем не опасаясь возможных последствий и зная, что «выйдут сухими из воды». Коррупционная система настолько стабильна и общепринята, что становится нормой заплатить деньги, чтобы ускорить определенный нужный вам процесс (например, забрать автомобиль со штрафстоянки раньше положенного срока, либо устроить своего родственника на работу, или вовсе «дать на лапу», чтобы не сесть в тюрьму).

Можно выделить следующие основные причины существования коррупции:

- нестабильная политическая ситуация в стране;
- пробелы в законодательстве, дающие возможность обойти закон;
- низкий уровень заработной платы в государственном секторе по отношению к частному;

- зависимость граждан от чиновников, монополия государства на определенные услуги;
- отделение бюрократической элиты от народа;
- проблема культуры в стране.

Исследования в области макроэкономики и политэкономики показали, что коррупция является основной причиной торможения экономического развития и роста.

- нарушает механизм рыночной конкуренции;
- влечет за собой неэффективное распределение средств государственного бюджета;
- несправедливо распределяет доходы, обогащая субъектов коррупционных отношений за счет остальных членов общества;
- способствует повышению цен на товары и услуги, в результате чего страдает потребитель.

Стоит обратить внимание на тот факт, что оборот денег в коррупционной схеме равен бюджету страны. В социальной сфере взяточничество:

- предполагает раздвоение культурного сознания общества;
- формирует в общественном сознании представление о беззащитности граждан и перед лицом власти, и перед преступностью.

В политической сфере лихоимство:

- подрывает престиж страны на международной арене, способствует ее политическому и экономическому ослаблению;
- снижает доверие общества к власти, вызывает разочарование в ценностях демократии.

По уровню коррупции наша страна располагается на верхних строчках рейтинга. К сожалению, это не повод для гордости. Однозначно, это удар по экономике нашей страны, политические споры, ущерб для гражданского общества. Винить кого-то конкретно в данной ситуации не представляется возможным, так как пока взятки дают, их будут брать, и наоборот.

Коррупция получила свое распространение отнюдь не локально. Она приняла размеры мирового масштаба. Большинство развитых стран подвержено ей не меньше, чем наше государство. Имеется определенный опыт борьбы с коррупцией. Попытки ее искоренить или хотя бы уменьшить уровень не прекращаются.

Антикоррупционная политика должна содержать следующие меры:

- организация борьбы с коррупцией на всех ее ;

- устранение условий, благоприятно сказывающихся на функционировании коррупции;
- увеличение вероятности выявления коррупционных действий;
- создание «антикоррупционного» общественного сознания;
- ужесточение наказаний за денежные махинации, приносящие ущерб государству и обществу;
- исключать «кумовство» (проталкивание своих знакомых, родственников, приближенных);
- использование новых технологий, электронных средств, позволяющих отслеживать коррупционные действия («прозрачность» действий должностных лиц);
- введение законов прямого действия, ибо нормы законов в последнее время не носят обязательного характера;
- государство должно стимулировать желание честных чиновников, которых и так осталось очень мало, работать по совести, обеспечить их жильем, хорошей пенсией, высокой зарплатой. Тогда принимать подношения будет просто невыгодным.

Лица, входящие в коррупционную систему России (а таких насчитывается около 3 млн. человек), ежегодно получают доход от гражданского общества в размере 40–50 млрд. долларов.

Статистика преступлений, совершенных в сфере экономики, и преступлений против государственной власти на примере 2006 г. показывает следующие результаты: зарегистрировано около 7 тыс. преступлений по фактам получения взятки, около 5 тыс. — по фактам дачи взятки. По фактам коммерческого подкупа зарегистрировано около 2 тыс. преступлений, примерно столько же по фактам превышения должностных полномочий и по фактам злоупотребления должностными полномочиями.

Стоит только представить, как налоги ветеранов, воевавших за нашу страну, а также материальные блага, предназначенные для них, попадают в карманы бездушных алтынников, сразу становится стыдно. Стыдно за власть. Стыдно за государство. По приблизительным подсчетам, 50 % доходов населения уходит «налево».

Также стоит подумать, почему опытные специалисты, отработавшие в отрасли нефтедобычи десятки лет, получают в разы меньше, чем «зеленые» ребята, недавно окончившие учебу. Да потому что эти ребята или «проплачивают выгодное место», или устраиваются на работу по «кумовству».

Бурильщики, без которых нефтедобыча в принципе невозможна, имеют очень низкую зарплату, по сравнению с теми, кто сидит в теплом помещении и «шелестит бумажками».

Взятничество можно сравнить с проблемой наркотиков. Мздоимец «втягивается» в процесс. Много раз брал, почему бы еще не взять? Ему это нравится, это входит в привычку. Как наркоманам нужно увеличивать дозу, так и взяточникам надо увеличивать размеры принимаемой мзды.

Подводя итоги моей работы, можно сделать вывод, что коррупция является скорее нормой, чем исключением. На сегодняшний день наша страна прочно держится в числе лидеров «стран-коррупционерок». В нынешней России лихоимство проявляется в довольно различных формах. Его ассортимент непрерывно растет, выводя новейшие, не изученные до конца виды.

Влияние коррупции столь велико, что она снижает эффективность рыночной экономики, разрушает существующие демократические институты, порождает организованную преступность, ставит под угрозу национальную безопасность страны, а самое главное, нарушает права граждан, убивает моральные и культурные ценности.

С целью выявить уровень осведомленности нынешней молодежи о проблеме взяточничества в нашей стране, я провел социологический опрос, участниками которого стали мои друзья, знакомые и одноклассники в возрасте от 17 до 18 лет. Количество опрошенных — 100 человек.

Вопросы, задаваемые участникам опроса:

1. Отражаются ли конкретно на вас результаты деятельности коррупции? (да/нет)

2. Устраивает ли вас уровень коррупции в Российской Федерации на сегодняшний день? (да/нет)

3. Доводилось ли вам хоть раз в жизни давать взятку должностному лицу?(да/нет)

4. Какие государственные органы, на ваш взгляд, являются наиболее коррумпированными?

Результаты опроса:

1. 80 % ответили «да».

2. 97 % ответили «нет».

3. 55 % ответили «да».

4. :

Государственные органы	%
Система образования	19
Система здравоохранения	15
Суды	29
Государственная Дорожная Полиция	30
Другое	7

Проанализировав результаты опроса, можно сделать вывод, что большинство молодых людей не понаслышке знают о такой социально-политической проблеме, как коррупция. Нынешняя молодежь является очевидцем ежедневного мздоимства, а некоторые ребята даже становятся участниками коррупционного процесса в качестве потерпевшей стороны.

Содержание

Приветственное слово	5
I. Пленарные выступления	7
Идея общей воли Ж.-Ж. Руссо в свете метафизики нравов И. Канта. <i>Калинников Л. А.</i>	7
Границы свободы воли человека и «казус Брейвика». <i>Троцак А. И.</i>	11
II. История этики	22
Этика Мишеля Монтеня и Пьера Шаррона как явление культуры эпохи Позднего Возрождения. <i>Афанасьева К. А.</i>	22
Христианская мета-этика: результаты исследования «отношение мыслителей римско- католической и греко-православной церковей к демократическим ценностям». <i>Богачев М. И.</i>	26
В. С. Соловьев: взаимосвязь концепций всеединства с этикой. <i>Демидова Е. А.</i>	33
Анализ И. А. Ильиным философии Гегеля и сборник «Проблемы идеализма»: философское творчество на острие борьбы позитивизма и идеализма. <i>Коломейцева Т. С.</i>	39
Кант о нравственном воспитании. <i>Куприянов В. А.</i>	46
Общественный договор и приоритет Разума как основа социальных отношений в морально-риторическом идеале Ж.-Ж. Руссо и философии Ф. Ницше. <i>Петрова Ю. В.</i>	53
Нравственный прогресс человечества в философии истории И. Канта. <i>Познякова О. Л.</i>	61

Этика и онтология ранних стоиков: опыт реконструкции понятия «безразличное». <i>Санжеников А. А.</i>	68
«Я» и книга: текст как этический опыт себя в «Опытах» Мишеля Монтеня. <i>Стасенко А. Д.</i>	75
Формализм, уводящий от вечного мира. От И. Канта к М. Веберу. <i>Троицкий К. Е.</i>	82
Любовь к женщине как путь познания Бога. <i>Чепелева А. В.</i>	90
Соотношение различных социально- этических трактовок понятия «этос» в философии морали. <i>Шмалий Д. С.</i>	98
III. Фундаментальные вопросы этики	105
Лишение жизни: отрицание ли человеческого достоинства в человеке? <i>Воропаева Ю. П.</i>	105
Концептуализация проблемы ответственности художника (в философии Н. Гартмана, Ж.-П. Сартра и Ж. Маритена). <i>Гавриш Н.</i>	110
Дискомфортная ситуация в бытии человека: временные аспекты. <i>Задорожная Е. О.</i>	115
Феномен лжи: нравственный анализ. <i>Камнев С. В.</i>	118
Поддается ли этика обучению? <i>Камоликова В. Р.</i>	123
Объективизм. Индивидуализм. Рациональный эгоизм. <i>Куреных К. А.</i>	130
Общая логика развития свободы как феномена моральной философии: от идеи к категории. <i>Мишагин П. А.</i>	135
Ценности человека в мире без границ. <i>Никитина Т. П.</i>	139

Идеал как элемент структуры морального сознания. <i>Рогов М. И.</i>	142
О смысле человеческой уязвимости: этика Другого в условиях «голой» жизни. <i>Стрижова Е. С.</i>	147
Проблемы морального доверия. <i>Тазенкова П. А.</i>	153
Метафорическое и ресурсное понимание бережливости. <i>Ярочкин Д. А.</i>	160
IV. Актуальные проблемы прикладной этики	166
Клонирование человека как путь к бессмертию и совершенству. <i>Абросимова С. О.</i>	166
Культура бунта. <i>Абушкин П. Г.</i>	171
Искусство без прототипа, или «тотальная идолология»: этические следствия деонтологизации образа согласно теории Жан-Люка Мариона. <i>Барашева Ю. В.</i>	175
Биоэтика: моральные дилеммы. <i>Беседин А. А.</i>	182
Феномен «Доверия» в контексте политической этики (на примере практик взаимодействия органов федеральной власти России). <i>Будко Д. А.</i>	185
Ценностные принципы студенческих сестринств США. <i>Дорохина Р. В.</i>	192
Эвтаназия как форма конституирования субъекта. <i>Дьячек Э. М.</i>	195
Нравственные аспекты систем мотивации персонала: грейдинг и управление. <i>Ковалева А. С.</i>	202
Открытые вопросы информационной этики. <i>Коробко М. И.</i>	213
Этика управления в индустрии гостеприимства. <i>Кузнецова О. Н.</i>	217

Поиск нравственного обоснования эвтаназии. <i>Пацюкова Ю. А.</i>	225
Эвтаназия как гносеологическая, этическая и социальная проблема. <i>Платонова Н. А.</i>	229
Аксиологический подход к проблеме евгеники. <i>Слесарев А. А.</i>	233
Этические и этикетные аспекты отношения общества к людям с ограниченными возможностями. <i>Степанец А. А.</i>	240
Этический анализ феномена коррупции в России. <i>Фуников А. А.</i>	244

Научное издание

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

*Сборник научных статей по материалам
общероссийской молодежной конференции
Санкт-Петербург, 16-17 ноября 2012 г.*

Директор издательства Р. В. Светлов

*Выпускающий редактор А.А. Галат
Корректор Е.М. Пожидаева
Верстка А.И. Соловьевой*

Подписано в печать 15.09.2012.
Формат 60х90 ¹/₁₆. Печать офсетная
Усл.печ.л. 16. Тираж 100 экз. Заказ № 669

Издательство РХГА
191023, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, д. 15
Тел.: (812) 310-79-29, +7(981)699-6595 ;
факс: (812) 571-30-75
E-mail: rhgapublisher@gmail.com
<http://rhga.ru>

Отпечатано в типографии ООО «Контраст»
192029, СПб, пр. Обуховской обороны, д. 38, лит. А