

Основные тенденции эволюции морали

К. Г. Фрумкин

В статье предпринята попытка рассмотреть основные тенденции эволюции морали, которые будут определять трансформацию моральной сферы в XXI в. Причем рассматриваются как вековые тенденции, так и сформировавшиеся на рубеже XX и XXI вв. Мораль в данном случае понимается как неинституционализированные представления людей о должном и недолжном в межчеловеческих отношениях. К числу важнейших тенденций развития моральной сферы относятся расширение морального сообщества, экспансия морального дискурса на институциональную сферу, формирование «этики ответственности», анизотропизация морали и формирование на этой базе «этики одностороннего действия», конструктивизация морали и формирование на этой базе «этики дискурса», трансгуманизация моральной проблематики и моральная реабилитация аномалий поведения. Мораль дифференцируется и усложняется вместе с обществом, ее изменения прежде всего являются ответом на вызов усложнения социума.

Ключевые слова: мораль, этика, эволюция, альтруизм, дискурс, ответственность, институты.

1. Расширение сообщества

Одной из самых понятных, общеизвестных, постоянно фиксируемых в литературе метаморфоз, происходящих с моралью на протяжении, по-видимому, всей ее многотысячелетней истории, является расширение круга людей, по отношению к которым индивидуум чувствует себя несущим моральные обязательства. Мораль возникает на основе взаимности, то есть она существует лишь в сообществе, члены которого готовы помогать друг другу и сдерживать по отношению друг к другу свою агрессию. Как говорят биологи, альтруизм (источник морали) всегда носит парохимальный характер и предполагает симпатию к «своим» в сочетании с враждебностью к «чужакам» (Марков 2010).

История человечества всегда была сопряжена со сложнейшими коллизиями по поводу изменения границ между своими и чужими, однако, по почти единодушному мнению ученых и философов, общая тенденция

сводится к постепенному расширению круга «своих» – как выразился А. П. Назаретян, происходит увеличение «объема альтруистической идентификации» (Назаретян 2008: 85). Сейчас вполне банально звучит мысль, что в каком-то смысле кругом «своих» стало все человечество. Хотя мысль эта, разумеется, может быть принята только с большим числом оговорок (остается, скажем, военная вражда между народами), однако столь же вероятно, что человек, поехавший на другой край земли и увидевший, как иноплеменник совсем другой расы и культуры подвергается опасности на пожаре или во время стихийного бедствия, поможет этому иноплеменнику. Когда русский турист помогает утопающему китайцу или индейцу, он тем самым бессознательно актуализирует представление о едином человеческом виде как не только биологическом, но и моральном единстве. Это тривиально, но куда интереснее, что происходит дальше.

Процесс расширения «круга ближних» не просто бьет, как волны о берег, в границы человеческого рода, но и постоянно «перехлестывает» через эти границы. В XX в. начали поднимать вопрос о моральных обязательствах людей перед животными, что проявляется уже в юридической концепции прав животных, начинающей закрепляться на уровне законодательства. Например, в 2008 г. парламент Испании признал права крупных человекообразных обезьян на жизнь и свободу, а в 2015 г. французский парламент признал, что животные являются живыми существами, наделенными чувствами. Научная фантастика предупреждает о маячащей в будущем проблеме признания прав роботов, искусственного интеллекта, виртуальных личностей – и эта проблематика будет обострена в том случае, если наука откроет способ создания компьютерных копий личностей живых людей. Симптоматичной выглядит повесть американского фантаста Теда Чана «Жизненный цикл программных объектов», в которой описана борьба героини за права на свободу и достоинство виртуальных личностей, воспитываемых людьми, – то есть чего-то вроде тамагочи.

Если же вернуться к живой природе, то признание прав животных – еще не предел расширения «круга своих»: уже возникли теории, придающие всему живому, всей биосфере одинаковую ценность с людьми. Примером такой теории может служить выдвинутая в начале 1970-х гг. концепция «глубинной экологии» норвежского философа Арне Несса, доказывающего, что все живое самоценно само по себе независимо от пользы, приносимой людям (Naess 1973: 95–100). На первый взгляд, такого рода красивая риторика представляет собой просто игру ума, имитацию мистицизма без реального мистического опыта, но все не так просто – поскольку, с одной стороны, эти теории действительно примыкают к метафизическим и мистическим переживаниям единства бытия и всего живого, а с другой стороны – и на практике это еще важнее – данные теории находятся на службе у экологической пропаганды, они являются «идеоло-

гемами» этой пропаганды, а экологизация – одно из самых перспективных направлений развития человечества.

Здесь, правда, может возникнуть вполне законный вопрос. Да, экология, и в частности защита животных, – это очень важные и полезные вещи, в их пользу можно привести и рациональные, и эмоциональные аргументы. Но почему мы должны говорить об экологической проблематике на языке этики, которая этой проблеме изначально чужда и которая традиционно касается межчеловеческих отношений? Чтобы ответить на этот вопрос, нужно посмотреть на контекст: такие вопросы можно поставить отнюдь не только по отношению к экологии. Об этике начинают говорить применительно к проблемам, которые еще лет 100 назад никто бы не назвал моральными.

Этический империализм

В социальных науках есть понятие экономического империализма – то есть экспансии экономических (и прежде всего экономико-математических) научных методов в смежные области, например демографию или политологию. Аналогично сегодня можно говорить об «этическом империализме» – экспансии этики на темы и вопросы, для нее совершенно новые. Параллельно тому, как в сфере морали происходит расширение общества «своих», в сфере этики – то есть моральной рефлексии – происходит расширение круга вопросов, подпадающих под ее компетенцию. Начиная со второй половины XX в. этику на Западе – а вслед за Западом и в других концах Земли – пытаются приспособить для решения самых разных проблем – от экологии до политики, от медицины до правосудия.

«Этический империализм» проявляется в том числе и в «экспансии» академической этики. Как известно, в узком смысле этикой называется занимающийся моралью раздел философии, в университетах существуют кафедры этики, есть и другие аналогичные научные институции – и вот, начиная примерно с последней четверти XX в., на Западе – и прежде всего в США, – профессора этики взялись заниматься самыми разнообразными вопросами повседневной жизни, берясь выработать принципы этического регулирования самых разнообразных общественных сфер – начиная прежде всего с медицины и заканчивая атомной энергетикой. Это беспредельное расширение сферы действия научной этики получило наименование прикладной этики.

Приоритетной областью применения прикладной этики является медицина, и это не случайно: общим местом моральных принципов во все времена является защита жизни и достоинства индивида от агрессивных посягательств его «близких» – мораль есть прежде всего взаимное обязательство людей не посягать на жизнь и интересы друг друга. Между тем именно в медицине возникает постоянная, но при этом контролируемая обществом, опасность для жизни, и соответственно встают вопросы, ко-

торые можно назвать моральными – в том смысле, что они затрагивают обязательства людей по сохранению жизни «ближних». Прикладная этика «чувствует» себя как рыба в воде в таких вопросах, как аборт, эвтаназия, отключение больных от аппаратов искусственного дыхания, финансовые ограничения на оказание медицинской помощи, медицинские и биологические эксперименты над живыми существами, сокрытие информации врачами от больных, смертная казнь – везде, где в опасности оказывается человеческая жизнь и где встает вопрос, какие усилия следует обязательно предпринять для ее спасения. Поскольку человеческая жизнь имеет неопределенную и стремящуюся к бесконечности ценность, постольку связанные с ней вопросы часто уходят от чисто коммерческого, рутинного решения, связанного с обменом равных ценностей, и требуют именно этического регулирования.

Второй по значимости темой прикладной этики является экология, и это столь же закономерно: как и медицина, экология ставит вопрос о человеческой жизни и здоровье и, соответственно, об обязательствах жертвовать чем-то ради их сохранения. Л. В. Коновалова, ведущий отечественный специалист по западной прикладной этике, констатирует: прикладная этика появляется там, где возникает «опасность для жизни и страх смерти» (Коновалова 1998: 26).

Но этику пытаются «прикладывать» и к другим сферам цивилизации, прекрасным примером чему может служить книга американского философа Иена Барбура «Этика в век технологий». В ней говорится о возникающих моральных коллизиях в самых разных «отраслях народного хозяйства» – от производства продовольствия до энергетики, соответственно речь идет о необходимости спасения людей от голода, о том, что энергетика должна быть экологичной и ориентированной на устойчивое развитие – короче говоря, о «борьбе за все хорошее и против всего плохого» во всех сегментах экономики и общественной жизни (Барбур 2001).

Этика для организаций

Разумеется, решение всех подобных вопросов – например, безопасности атомной энергетики – не находится в ведении отдельных людей, скорее это в компетенции правительств, корпораций и других «коллективных субъектов». Но современных моралистов это не останавливает: одним из проявлений «этического империализма» в последние десятилетия стало возникновение так называемой институциональной этики – то есть попыток этики вырабатывать принципы деятельности уже не для людей, а для организаций. Соответственно, в обороте появились такие термины, как «этика организаций», «этика профессий», «этика компаний», «этика институтов», «этика технологий» и т. д.

Притом этика такого рода перестала быть только уделом профессоров этики и профессиональных философов, пытающихся совать нос в чужие

дела. Нет, этика превратилась в своеобразную мини-индустрию, входящую в качестве составной части во многие другие виды деятельности. Возникли «этические комитеты» и «комиссии по этике» – прежде всего они возникают при медицинских учреждениях, но также при парламентах, союзах журналистов, религиозных организациях, советах директоров компаний. Можно привести примеры из российской практики: комитет по этике есть при совете директоров корпорации «Система», при Московской патриархии существует Церковно-общественный совет по биомедицинской этике, а при Государственной Думе имеется Комиссия по депутатской этике. Возникло понятие «этического аудита», который могут проводить специализирующиеся на нем консалтинговые компании.

Этика стала частью профессионального образования. Английский социолог Гай Стэндинг констатирует: одна из распространенных сегодня форм «обучения ради работы» – это освоение норм этики. «Врачам, архитекторам и работникам некоторых других специальностей приходится овладевать профессиональной этикой. Такая практика распространяется и на другие профессии и может стать обязательной – или, при благоприятном стечении обстоятельств, частью глобальной системы сертификации» (Стэндинг 2014: 217).

Массовым стало написание так называемых этических кодексов, которыми сегодня обзаводятся и частные компании, и общественные, спортивные, профессиональные организации – например, выражение «этический кодекс FIFA» сегодня на слуху у любого футбольного болельщика. При этом далеко не все вопросы, освещаемые в данных кодексах, можно назвать моральными в традиционном смысле слова, но, как уже говорилось выше, когда мораль фиксируется, она редко выступает в чистом виде – скорее речь идет о новой версии синтеза морали с политической, юридической, деловой и организационной проблематикой.

Институциональная этика резко отличается от «человеческой» и тем более традиционной, что можно увидеть из перечня ее особенностей, который с редкой для этической литературы откровенностью предложила эстонский философ Ниеле Васильевене. По ее мнению, возникающая на наших глазах новая парадигма этики обладает следующими особенностями:

- 1) Ответственность переносится с индивида на организации, «субъект морали – организация».
- 2) Меняется отношение к героизму – он оказывается нужным только тогда, когда проблемы не решаются в ходе нормального функционирования институтов.
- 3) Происходит отказ от романтизации конфликта между должным и сущим.

4) Из знания фактов можно вывести представление о должном и требуемом – хотя многие моральные философы прошлого считают, что это невозможно.

5) Происходит отказ от свободы выбора в случае наличия норм и стандартов – «только это может гарантировать овладение риском хотя бы в определенной степени» (Васильевне 2009: 205).

Поскольку сегодня разговоры о морали вынуждены касаться вопросов, никогда не являвшихся собственно моральными, в этической литературе вводятся особые термины: *микро-*, *мезо-* и *макромораль* (Назарчук 2002: 24–25)*. Если *микромораль* касается отношений людей со своим ближайшим окружением, родственниками и соседями, а *мезомораль* – взаимосвязи институтов и организаций, включая и национальные государства, то *макромораль* трактует вопросы ответственности перед человечеством в целом, включая прошлые и будущие поколения. Как можно легко понять, традиционная мораль была исключительно «микроморалью», но теперь сфера морали разрослась и дифференцировалась, захватив новые области.

В сфере институциональной этики мы наблюдаем очень интересный и новаторский для новейшей западной истории процесс: возникает довольно мощная промежуточная, «буферная» зона между этикой и правом – зона смешения обеих духовных форм.

Этика ответственности против институциональной этики

Институциональная этика стала одним из ответов современной этической мысли (и практики) на вызовы сегодняшнего дня – однако ответом не единственным. Вызов, собственно говоря, заключается прежде всего в том, что традиционная мораль беспроблемно поддерживается в сравнительно небольшой общине, и остается неясным, что делать со старыми моральными заповедями в сложном многоуровневом и технологически развитом обществе, где действия одного человека зачастую не влияют на исход работы социальных сил. Институциональная этика отвечает на это тем, что вырабатывает ценностные ориентиры для организаций. Однако есть и другой, можно сказать, прямо противоположный ответ, который возможно было бы назвать «этикой ответственности».

Данную концепцию в 1970-х гг. выдвинул немецкий философ Ганс Йонас (2004). Он отмечал, что традиционная этика была выработана в условиях, когда человеку были непосредственно известны его партнеры по социальным взаимодействиям и последствия его действий также непо-

* Данная терминология введена под влиянием трудов немецкого философа К.-О. Апеля, хотя сам Апель этих терминов, кажется, не употреблял, а только говорил о применении морали в микро-, мезо- и макросфере.

средственно видны. В сегодняшних условиях человек морально обязан приобретать больше знаний о сложном устройстве окружающего общества, обязан выяснять отдаленные последствия своих действий и обязан действовать, неся ответственность за человечество и соотносясь с интересами социального целого. В этом духе Ганс Йонас предлагает новый этический императив, который якобы должен прийти на смену кантовскому: «...действуй так, чтобы последствия твоей деятельности были совместимы с поддержанием подлинно человеческой жизни на Земле» (Йонас 2004: 58). В России этику ответственности пропагандирует Владимир Канке (2003), аналогичную концепцию «этики намерения», основанную на «допущении, что каждый человек ответственен за эффект, произведенный его действием», выдвинул американский психолог Ролло Мэй (2001: 310–313).

Хотя острых дискуссий между сторонниками этики ответственности и институциональной этики не ведется, можно констатировать фактически имеющее место противостояние двух концепций. Если этика ответственности мечтает об активной жизненной позиции всякого человека, на которого, кроме прочего, возлагается обязанность расширять свои знания за пределы его профессиональных и бытовых надобностей, то институциональная этика признает бессилие индивида в современном мире и предлагает нормы для организаций.

Отрыв этики от морали

Расплатой за «этический империализм» является очень любопытное явление: этика отрывается от морали. Ведь когда говорят о морали, имеют в виду повседневные, усвоенные людьми представления, в основе которых лежат спонтанные эмоциональные реакции людей на различные жизненные ситуации. Корпоративная этика, биомедицинская этика, профессиональная этика касаются слишком сложных и умозрительных вопросов, чтобы по поводу них могли существовать «спонтанные реакции».

Мораль внеинституциональна, между тем этика начинает выстраивать все более сложные институты.

Мораль связана с феноменом интериоризации – когда представления о правилах отношений с людьми в процессе воспитания крепко усваиваются, становятся внутренними структурами психики, вырастают в подсознание – именно благодаря этому возникает голос совести, между тем как опору на совесть философы считают важнейшей особенностью западной морали. Прикладная и институциональная этики могут быть предметами профессионального образования, изучения, разработки – но они просто не успевают быть «интериоризированными», они редко становятся инстинктом. Именно здесь оказывается актуальным мнение английского философа Майкла Оукшота о том, что моральная рефлексия грозит иссушить моральные чувства (Оукшот 2002: 117). С ним согласен и А. П. Назаретян,

считающий, что по мере исторического развития альтруистические чувства уменьшают интенсивность (Назаретян 2008: 85).

Безответная ответственность

Мораль базируется на взаимности: это взаимная готовность людей помогать друг другу и воздерживаться от агрессии. Там, где речь идет об институтах и организациях, о взаимоотношениях индивидов с институтами или обществом, об уникальных или монопольных институтах, с соблюдением принципов взаимности возникают большие трудности. Правительство или крупная корпорация должны соблюдать этические принципы – но вовсе не потому, что рассчитывают на аналогичный ответ от своих партнеров, тем более что, может статься, равноценных партнеров просто не найдется. Если правительство берет на себя моральные обязательства по отношению к гражданину, то не потому, что оно рассчитывает на такие же встречные обязательства. Пациент не может нести по отношению к врачу те же этические обязательства, что и врач по отношению к нему, тем более гражданин не должен также думать о своих этических обязательствах перед корпорациями.

Соответственно, институциональная этика и все ее разновидности – корпоративная, профессиональная, биомедицинская – становятся скорее этикой одностороннего действия, в отличие от традиционной морали, базирующейся на взаимных обязательствах всех перед всеми.

К этому же результату – появлению односторонних моральных действий, не предполагающих взаимности, – приводит и другая упомянутая выше тенденция – расширение круга «близких» до планетарных масштабов. Это приводит к тому, что в различные – экономические, политические и, среди прочего, моральные – отношения вступают чрезвычайно разнородные части человеческого общества, в том числе различающиеся по своим возможностям и ресурсам – богатые и бедные страны, миллиардеры и нищие, гигантские корпорации и захолустные деревни. Современный экономический рост увеличивает неравенство, что, в свою очередь, создает еще большую разнородность элементов, находящихся в социальном взаимодействии. Моральные последствия этого заключаются в том, что возникает все больше случаев филантропии, благотворительности, социальной помощи, осуществляемой сильными и богатыми в отношении слабых и бедных без надежды на взаимность и на то, что в тяжелую минуту слабые придут к ним на помощь, – хотя бы потому, что у бедных нет возможностей для оказания ощутимой ответной помощи, а вот претензии к богатым есть.

Когда Запад помогает африканским странам продовольствием, когда Билл Гейтс принимает благотворительные программы в отношении Африки, когда российский врач Лиза Глинка лечит бездомных – мы видим подчеркнута односторонние благодеяния, не предполагающие, что Гейтс

и африканские дети, Глинка и российские бездомные связаны сетью взаимных обязательств.

Золотое правило этики – поступать с людьми так, как бы ты хотел, чтобы поступали с тобой – предполагает равенство возможностей и потребностей обеих сторон. Во взаимоотношениях миллиардеров с иностранными нищими, правительств с гражданами, организаций с индивидами золотое правило действовать не может. Понимая это, американский социолог Амитаи Этциони попытался дать новую формулировку золотого правила, в котором взаимоотношения человека и общества выглядели бы как взаимоотношения равных сторон. В формулировке Этциони новое золотое правило звучит так: «Уважай и поддерживай нравственный порядок в обществе, если хочешь, чтобы общество уважало и поддерживало твою независимость» (Этциони 1999: 317). Тем самым Этциони констатировал, что центр тяжести этической проблематики переместился со взаимоотношений между людьми к взаимоотношениям человека и социальной, институциональной среды. Сам по себе выдвинутый Этциони принцип, конечно, возражений не вызывает, но очевидно, что он пытается влить новое содержание в старую форму – создать иллюзию, что речь идет о взаимных обязательствах двух сторон, хотя на деле речь идет об односторонней ответственности индивида и отдаленных последствиях его действий.

Таким образом, мы видим, что этика постепенно приобретает черты односторонности – вопреки тому, что в прошлом мораль всегда предполагала взаимность и часто имела характер просто «взаимного страхования» членов сообщества от эксцессов и жизненных несчастий, и вопреки тому, что «всякое понятие долга неявно содержит понятие взаимности», по выражению американского философа Леона Фуллера (2007: 33). Сегодня любимым словом философов-этиков становится не «долг», а «ответственность» – и различие зачастую состоит именно в том, что ответственность несет только одна сторона, не предполагая взаимной ответственности партнера – да и какой взаимной ответственности в буквальном смысле слова можно ожидать от природы или от будущих, еще не родившихся поколений?

Эту тенденцию к нарастанию односторонних моральных обязательств можно было бы назвать «анизотропизацией» морали. В физике анизотропией называется ситуация, когда движение в одном направлении обладает другими свойствами, нежели движение в другом, например противоположном. Анизотропия морали означает появление все большего числа ситуаций, требующих от моральных людей односторонних действий, не предполагающих, что благодетельствованный будет находиться с тобой в одной «системе взаимопомощи». В некотором смысле анизотропизацию можно считать евангелизацией человеческих отношений или даже говорить, что анизотропизация была предсказана Евангелиями – поскольку

Евангелия требовали благодеяний без надежды на награду и даже любви к врагам. Хотя, разумеется, духовный христианин вряд ли узнает в современной благотворительности евангельские черты – поскольку «отсутствие надежды на награду» вытекает не из высоких духовных качеств благодетеля, а из-за того, что нищему нечем отплатить. Но тем прочнее базис односторонности в современной морали. Можно также вспомнить теорию, выдвинутую в 1920-х гг. советским юристом Е. Б. Пашуканисом, в соответствии с которой в современном обществе в основе экономики лежит обмен и моральный долг есть по сути тоже форма обмена – но поскольку при коммунизме отомрет обмен, то отомрет и мораль (Пашуканис 1927). Мы, однако, и до достижения коммунизма сталкиваемся со сходным явлением – и это приводит не столько к отмиранию морали, сколько к возникновению особой «односторонней» этики.

Возникают люди, которых можно в зависимости от ситуации назвать не субъектами, но объектами, и даже потребителями моральных действий. И это не только бедняки, получающие помощь от филантропов, но и, скажем, пациенты, являющиеся «потребителями» благ, вытекающих из существования медицинской этики, или клиенты адвокатов, соответственно являющиеся «потребителями» профессиональной адвокатской этики. На этом фоне очень характерна выдвинутая Гансом Йонасом концепция «тотальной ответственности», которая должна стать основой этики будущего, требующая от людей быть ответственными за выживание человечества. По мнению Йонаса, в старой этике примером тотальной ответственности является ответственность родителей перед детьми – это единственный элемент старой морали, не базирующийся на принципе взаимности (Йонас 2004: 98). Ответственность – не взаимное отношение, люди должны проявлять заботу о будущем, не ожидая благодарности, подобно родителям, и ребенок – это «протообъект ответственности» (Там же: 215).

Мораль своими руками

Этический империализм представляет собой совокупности попыток рационально проектировать этические нормы, и в этом качестве он играет роль «вершины айсберга» по отношению к более общему феномену моральной эволюции, который можно было бы назвать конструктивизацией морали. Суть конструктивизации заключается в том, что моральные нормы становятся возможным конструировать, искусственно разрабатывать и целенаправленно вводить. Сконструированная мораль по своему смыслу противоположна традиционной. Нормы традиционной морали передаются из поколения в поколение по наследству как эманация неких авторитетных, но едва ли не потусторонних источников-предков, Бога, религиозных авторитетов и т. д. Происхождение морали в этом случае таинственно и не подлежит обсуждению. Конструктивизированная мораль возникает на глазах у людей либо как продукт договоренности между ними, либо как решение неких властных инстанций.

Разумеется, публичное обсуждение морали одновременно является обсуждением и других вопросов – политических, деловых, экологических, поэтому конструктивизация морали порождает новые синтезы морального и неморального; но сам по себе такой синтез ничего нового не содержит.

Конструктивизация морали означает появление трех новых феноменов в сфере нравственности: рост прозрачности процесса возникновения моральных норм, появление рукотворных, искусственных норм и учащение появления моральных инноваций.

Самым ярким проявлением конструктивизации морали являются многие моральные новации, идущие из США, такие как политкорректность со всеми своими производными – преодолением отвращения к сексуальным меньшинствам и т. д. Политкорректность – во многом политический принцип, но этот принцип показал, что может спускаться до уровня бытового поведения, до текущих представлений людей о должном и недолжном в окружающем мире.

Сюда же примыкают различные существующие в США писанные и неписанные правила сексуального поведения, затрудняющие процесс ухаживания и домогательств мужчин к женщинам – здесь мы имеем тот случай, когда внешним источником изменения морали становятся право, судебная практика, дисциплинарная практика корпораций и высших учебных заведений. Но все эти нормативные области перемешаны с моралью и человеческими представлениями о должном.

Другой, менее яркий, но зато более старый пример конструктивизации морали – деятельность утопических и анархистских коммун, члены которых договаривались между собой придерживаться определенных этических правил. Вообще, секты, пытающиеся установить некие особые этические отношения в своей среде, несомненно были маленькими прорывами в деле конструктивизации морали – несмотря на то, что сама мораль, которую они создавали, по своему содержанию была во многом традиционна или, по крайней мере, включала традиционные элементы. В этом парадокс всякой традиции – любая чрезмерность усилий в ее соблюдении разрушает ее естественность, создавая модернистское отношение к ней как объекту произвольного манипулирования со стороны автономного субъекта. Именно поэтому деятельность церкви, которая пытается отвечать вызовам времени в сфере морали и разрабатывать ответы на встающие вопросы – как христианин должен относиться к новым явлениям жизни, скажем, к противозачаточным средствам, – по сути, тоже представляет собою феномен конструктивизации морали, хотя и базирующийся на традиционном содержании.

Обсуждая идею морали, психологи обычно выдвигают важное для них понятие интериоризации – то есть превращения моральных представлений в бессознательные. Интериоризация противоположна идее экстериоризации – переходу моральных убеждений в фазу осознания и обсужде-

ния. Историю морали – как для цивилизации, так и для отдельной личности – можно представить как чередование стадий интериоризации и экстериоризации. Всякая моральная революция (например, возникновение христианства) означает экстериоризацию, публичное обсуждение моральных норм, после чего следует время интериоризации, когда беспорные нормы внедряются в человеческие умы. Идея конструктивизации означает фазу экстериоризации – причем перманентной, не предполагающей в ближайшей перспективе своего окончания.

Самым ярким отражением конструктивизации морали в философии стала теория «этики дискурса» знаменитого немецкого философа Юргена Хабермаса. В предельно упрощенной форме суть этой теории можно изложить примерно так: на высшей ступени развития этики, до которой сегодня может дорасти общество, моральные нормы будут такими, о каких люди смогут между собой договориться. Термин «дискурс» в толковании Хабермаса означает пронизывающую общество систему коммуникаций, позволяющую всем постоянно участвовать в коллективной дискуссии и, соответственно, выработке коллективных моральных норм. Исходным моральным принципом, базовой заповедью этой морали будет не «не убий» и не «возлюби ближнего», а готовность участвовать в переговорах, коммуникации, коллективной выработке этих моральных норм – каковы бы они ни были. По словам Хабермаса, этика дискурса «не предполагает никаких содержательных ориентиров, но только процедуру» (Хабермас 2000: 163).

Впрочем, процедура не так уж и бессодержательна, как может показаться на первый взгляд – на это обращает внимание единомышленник Хабермаса Карл Отто Апель: по его словам, один тот факт, что люди готовы к переговорам, означает, что они признают друг друга как личности и стремятся к взаимопониманию – а это уже очень много, это и есть «догма», или, как выражается сам Апель, «коммуникативное априори» новой этики (Апель 2001: 302).

Амнистия отклонений

Одним из самых резонансных споров, отражающих борьбу традиционной и современной, «профанной» морали является вопрос о дискредитации сексуальных меньшинств в России, в частности проявившийся в острой дискуссии о разрешении гей-парадов. Защита гомосексуализма часто опирается на тот аргумент, что, несмотря на возникающую у многих спонтанную негативную реакцию на гомосексуалистов, мы не можем усмотреть в них никакой рациональной опасности, а значит, их дискредитация не может вытекать из базовых этических принципов защиты человека и сохранения человеческой жизни. Однако такие рассуждения могут быть убедительными только для носителя «профанной», «дискурсивной» морали, которая предполагает, что этика может быть рационализирована и та-

ким образом оторвана от чувства отвращения, которое, согласно мнению ученых-эволюционистов, является одним из фундаментальных источников нравственности (Марков 2007). Появление и успех таких подходов свидетельствует о том, что со временем жестких моральных предписаний становится меньше, и развитые нормативные системы, в которых мораль находилась в смешении с этикетом, религией и политикой, постепенно заменяются компактной системой базовых принципов, на основе которых выстраиваются другие системы – тоже обширные, но уже более гибкие, меняющиеся по мере их применения.

В частности это означает, что постепенно отменяется дискредитация отклонений от нормы, которые могут вызывать спонтанное моральное негодование, но при их рациональном обсуждении с точки зрения базовых моральных принципов оказываются вполне безвредными и допустимыми. Одной из важных тенденций развития морали в последнее время является декриминализация отклонений от нормы, что, в частности, проявляется в реабилитации различных меньшинств, а также в «отступлении» морали из сферы сексуального: сексуальность все в меньшей степени начинает регулироваться сексуальными нормами. Секс становится внормальным, а мораль – асексуальной.

В реабилитации меньшинств и снисходительном отношении к сексуальным вольностям можно увидеть в том числе и одно из последствий трансгуманизации морали – ибо всякое отклонение от нормы может быть рассмотрено как эксперимент над человеческой природой. Гомосексуализм, равно как также вызывающий отвращение у многих пирсинг, может считаться одним из возможных экспериментов над телом, естественным в эпоху, когда на повестке дня стоят пластическая хирургия, вмешательство в геном и дарование человеку техногенного бессмертия.

«Реабилитацию» отклонений от нормы можно рассматривать как последствие торжества концепции «новой этики», предложенной юнгианцем Эрихом Нойманном (1999). По Нойманну, «старая этика» требовала, чтобы человек выделял в своей личности «доброе начало», а все «злые» стороны своей психики старался вытеснить и подавить, что чревато неврозами и демонизацией окружающих, которым приписываются собственные вытесненные недостатки. Нойманн предлагает «новую этику», позволяющую человеку принять себя целиком со всеми своими недостатками и «злыми» качествами. Как именно, приняв и оправдав зло в самом себе, человек должен выстраивать отношения со своими ближними, Нойманн не объясняет. Возникает проблема – что делать со злом в человеке, которое он сам не готов осуждать и подавлять.

Эту проблему – имея в виду концепцию Нойманна – можно даже назвать вызовом «новой этики», и мы видим, что западное общество предлагает некоторые решения данной проблемы – способы «канализации» неподавляемого и невытесняемого зла.

Например, с таким злом можно «работать», как это делают в группах анонимных алкоголиков.

Для этого «зла» можно создавать безопасные для окружающих пространства реализации – например, агрессия находит свое выражение в компьютерных и ролевых играх, и здесь мы видим, как принцип свободы находит безопасную возможность потеснить принцип неприкосновенности личности. Нойманн говорил о необходимости принять свои сексуальные перверсии – отсюда необходимость в сексуальных куклах, на которых они могут быть применены. Человеческая свобода нуждается в виртуальном пространстве, где она могла бы быть реализована, не нанося ущерб окружающим.

Зло может быть инкорпорировано в социальную систему как полезное свойство – агрессивность нужна и солдату, и порой предпринимателю.

И, наконец, зло может быть оправдано, если оно не нарушает базовые моральные принципы и человеческие права – в таком случае зло может оказаться не более чем отклонением от нормы.

Очень важно также и то, что даже в том случае, если зло продолжает быть объектом репрессивной социальной практики – искоренения, уголовного преследования и т. д., – оно может быть оправдано с моральной точки зрения и таким образом перестать быть предметом негодования, отворачивания, негативного эмоционального отношения.

Как известно, понять – значит простить. Как сказал английский философ Питер Стросон, объективное отношение к человеку, понимание, что он не мог поступить иначе, исключает эмоциональное и моральное отношение к нему (Strawson 1974: 9). Зло перестает эмоционально и морально осуждаться, если оно может быть научно понято со всеми подробностями – как результат непреодолимых обстоятельств, как плод порочной социальной системы, как результат медицинской, например психиатрической, патологии. Маньяк перестает быть исчадием ада, если его поступки объясняются болезнью. В этом смысле можно говорить о «медикализации» зла – то есть о превращении его из результата свободного выбора «злой воли» в бездушный механизм, созданный социальными или природными причинами.

Медикализация зла – очень старый тренд нашей моральной жизни, и уже в XIX в. мы застаем Ломброзо, доказывающего, что склонность к преступлению есть врожденное качество, и социалистов, утверждающих, что вину за преступления несет дурная среда. Однако социалисты XIX в. не столько «аннулировали» зло вообще, сколько переносили вину на других – если преступник оправдывался, то моральная ответственность возлагалась на среду и элиту. К XXI в. медицина идет дальше – если преступление оказывается порождением среды, то сама среда тоже оказывается порождением непреодолимой цепочки исторических причин, поэтому места для моральной вины в мире не остается. И это тоже превращает современную мораль в мораль односторонних обязательств.

Мы видим, что моральная сфера незаметно, но неодолимо меняется. Из сферы взаимных обязательств человека перед человеком она превращается в сложную сеть, в которой участвуют не только люди, но и животные, природная среда, роботы и искусственный интеллект, человечество и общество, взятые в целом, несуществующие ныне прошлые и будущие поколения, организации, корпорации, институты, правительства и профессии. Добро превращается в односторонние моральные обязательства, зло и злодеи тяготеют к исчезновению вообще, отклонения от нормы перестают считаться морально предосудительными. Моральные нормы начинают изобретаться, обсуждаться и отменяться. И над всем этим стоит перспектива изменения человека – его образа жизни и его природы – как главная проблема морали, равно как и науки, политики, права, вообще всей современной цивилизации.

Библиография

- Апель К. О. 2001. *Трансформация философии*. М.: Логос.
- Бадью А. 2006. *Этика: Очерк о сознании зла*. СПб.: Machina.
- Барбур И. 2001. *Этика в век технологии*. М.: Библейско-богословский институт св. Андрея.
- Васильевне Н. 2009. Управление ценностями – смена парадигм этики. *Облики современной морали*: сб. М.: МАКС ПРЕСС.
- Йонас Г. 2004. *Принцип ответственности. Опыт этики для технологической цивилизации*. М.: Айрис-пресс.
- Канке В. А. 2003. *Этика ответственности. Теория морали будущего*. М.: Логос.
- Кириллина Т. Ю. 2008. *Социология морали*. М.: Изд-во МГУЛ.
- Коновалова Л. В. 1998. *Прикладная этика (по материалам западной литературы)*. Вып. 1. *Биоэтика и экоэтика*. М.: ИФ РАН.
- Марков А. 2007. *Отвращение – основа нравственности?* URL: <http://elementy.ru/news/430543>.
- Марков А. 2010. *Окситоцин усиливает любовь к «своим», но не улучшает отношения к чужакам*. URL: <http://elementy.ru/news/431346>.
- Марков Б. В. 2000. Мораль и разум. В: Хабермас Ю., *Моральное сознание и коммуникативное действие*. СПб.: Наука.
- Мэй Р. 2001. *Сила и невинность*. М.: Смысл.
- Назаретян А. П. 2008. *Антропология насилия и культура самоорганизации. Очерки эволюционно-исторической психологии*. М.: ЛКИ.
- Назарчук А. В. 2002. *Этика глобализирующегося общества*. М.: Директмедиа Паблшинг.
- Нойманн Э. 1999. *Глубинная психология и новая этика. Человек мистический*. СПб.: Академический проект.
- Оукшот О. 2002. *Рационализм в политике и другие статьи*. М.: Идея-Пресс.

-
- Пашуканис Е. Б. 1927.** *Общая теория права и марксизм.* М.: Изд-во коммунистической академии.
- Фуллер Л. 2007.** *Мораль права.* М.: ИРИСЭН.
- Хабермас Ю. 2000.** *Моральное сознание и коммуникативное действие.* СПб.: Наука.
- Этциони А. 1999.** Новое золотое правило: сообщество и нравственность в демократическом обществе. *Новая постиндустриальная волна на Западе.* Антология. М.: Academia.
- Naess A. 1973.** The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summary. *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy and the Social Sciences.*
- Strawson P. F. 1974.** *Freedom and Resentment and Other Essays.* London: Methuen.