
ЭТИКА

А. В. РАЗИН

ИСТОРИЧЕСКИЕ ФОРМЫ МОРАЛИ И СОВРЕМЕННАЯ ЭТИКА

В статье рассматриваются исторические формы морали. Показана специфика античной этики добродетелей, исследуется, какие задачи решались в средневековой этике и в каком новом ракурсе стала рассматривать мораль этика Нового времени. Показаны недостатки универсалистского подхода в этике. На основе сравнения особенностей этической мысли в разные исторические эпохи автор делает вывод о том, что развитие этических кодексов, сближение морали с правом не исключают значения этики добродетелей. Наоборот, этика добродетелей и институциональная мораль представляют собой взаимодополняющие компоненты. Важнейшей особенностью решения прикладных вопросов становится отработка механизма принятия решений, что означает возрастание роли субъективной мотивации. В качестве методологии используются историческое рассмотрение морали, метод системного исследования, принцип дополнительности.

Ключевые слова: мораль, этика, мотивация, институты, добродетель, решения, ответственность, дискурс.

The article considers the historical forms of morality. It shows the specific features of ancient virtue ethics, examines which tasks were solved by the medieval ethics and what new perspective was disclosed in the Ethics of New Time. The limitations of the universalist approach in Ethics are also revealed. On the base of comparative studies of different Ethical paradigms the author concludes that the development of ethical codes and a partial unification between moral and law does not mean the lowering of virtue ethics. On the contrary, the virtue ethics and institutional moral are complementary components. The main feature of the solutions of applied tasks is the elaboration of decision-making procedure. This implies an increasing role of subjective motivation. The methodology is based on historical consideration of morality, involves the method of system research, and complementary principle.

Философия и общество, № 1 2017 61–91

Keywords: *moral, Ethics, motivation, institutes, virtue, solutions, responsibility, discours.*

Античная этика в основном развивалась как теория добродетелей. Добродетель – моральное понятие, характеризующее качества личности, позволяющие ей сознательно следовать добру. В отличие от норм и принципов морали, характеризующих надличностную общеобязательную сторону морали, добродетель представляет мораль на личностном уровне, отражает уникальную неповторимость различных социально-нравственных качеств личности. В этом смысле она более субъективна по сравнению с нормами и принципами.

Добродетель – это черта характера, которая отражает способность человека к выполнению некоторого вида общественно значимой деятельности, развитие его умения жить сообща с другими людьми и способность разумно организовать собственную жизнь. Сам термин получает свое значение от категории добра, под которым в Античности понималось всякое совершенство, соответствие вещи своему назначению. Значит, добродетель – это сознательное устремление к добру, стремление реализовать его в своей деятельности и достигнуть при этом совершенства (в том числе в своей профессии).

Добродетель предполагает устойчивую направленность характера. Это означает, что моральное поведение для добродетельного человека становится в известной мере привычным, его моральный выбор облегчается в связи с тем, что сам склад характера показывает, как нужно поступить в том или ином случае.

Принимая решение быть добродетельным, человек всегда принимает для себя некоторую программу совершенствования. Она предполагает управление собственными аффектами, отказ от одних желаний, рассматриваемых в качестве низших, в пользу других – высших. Это означает, что человек сознательно работает над преобразованием собственной природы в соответствии с некоторым нравственным и социальным идеалом, что он не хочет оставаться тем, кто он есть, а всегда стремится к большему, к тому, чего он принципиально может достичь.

Но совершенствуется не какой-то абстрактный человек, а человек, выступающий в качестве деятельного, участвующего в делах общества существа. Поэтому в этике добродетелей к морали как бы присоединена некоторая цель, которая может быть рассмотрена не только в собственно моральном, но и в общем социальном значении. Учение о добродетелях И. Кант рассматривал именно в связи с представлением человека о целях.

При рассмотрении проблемы добродетелей Кант ставит вопрос следующим образом: раз есть свободные поступки, должны быть также и цели, на которые они направлены. Но есть ли такие цели, которые одновременно являются долгом? Если нет, то этика делается бессмысленной, так как всякое учение о нравственности есть учение о должном (то есть прежде всего учение об обязанностях).

Кант называет две такие цели: собственное совершенство и чужое счастье. Собственное счастье, с точки зрения Канта, не может быть долгом, так как к нему каждый стремится по естеству, но чужое – может. Собственное совершенство также может быть долгом, потому что к нему по естеству никто не стремится. Совершенство, с точки зрения Канта, является культурой природных задатков, но в то же время и культурой воли, основанной на нравственном образе мыслей. Следовательно, это: «1. Долг человека собственными усилиями выйти из [состояния] первобытности своей природы, из [состояния] животности (*quoad actum*), и все выше подниматься к человеческому [состоянию], только благодаря которому он и способен ставить цели, восполнять недостаток своего знания и исправлять ошибки... 2. Поднять культуру своей *воли* до самого чистого добродетельного образа мыслей, когда *закон* становится также мотивом его сообразных с долгом поступков, и повиноваться закону из чувства долга...» [Кант 1994: 428].

Добродетель, следовательно, связана с долгом в том смысле, что она требует усилий (воли), и не связана с ним в том смысле, что она – результат свободного выбора цели. Она также предполагает развитие природных задатков, а следовательно, и определение своих предрасположенностей, своих способностей. Таким образом, сфера добродетели – это не только сфера действия универсальных императивов, но и умение подчинить себя тому, к чему ты расположен.

Последнее еще надо определить, и универсальные императивы здесь, собственно, ничего не могут дать.

Спорным вопросом является вопрос о так называемых «собственно моральных» эмоциях, которые могут побуждать и сопровождать моральное действие. Были философы, которые допускали такие эмоции. Например, А. Шефтсбери писал: «Ни одна душа не совершала добрых дел – так, чтобы с еще большей готовностью не совершать их – и с большим наслаждением. И дела любви, милосердия или щедрости никогда не совершались иначе, нежели с возрастающей радостью сердца, так чтобы совершающий их не испытывал все большей любви к этим благородным действиям» [Шефтсбери 1975: 113]. Но я считаю, что побудителем добродетельного действия являются не собственно моральные эмоции. Их природа (в случае допущения таких эмоций) непонятна, так как мораль ориентирует нас на должное, а если бы в морали побудительным мотивом была некоторая базовая эмоция, нужно было бы признать нравственную потребность.

Об этом, кстати говоря, прямо пишет Д. Юм, сравнивая моральные чувства с чувствами, порождаемыми процессом удовлетворения других потребностей.

В работе «Исследование о принципах морали» Юм исходит из наличия у каждого некоторого общечеловеческого чувства, позволяющего различать добро и зло. Он называет это чувство человеколюбием.

«Понятие морали подразумевает некоторое общее всему человечеству чувство, которое рекомендует один и тот же объект как заслуживающий общего одобрения и заставляет каждого человека или большинство людей соглашаться друг с другом, приходя к одному и тому же мнению или решению относительно него. Это понятие подразумевает также некоторое чувство, настолько всеобщее и всеобъемлющее, что оно распространяется на все человечество и делает поступки и поведение даже наиболее удаленных лиц объектом одобрения или осуждения в соответствии с тем, согласуются или не согласуются таковые с установленными правилами одобряющего (right). Эти два необходимых обстоятельства связаны только

с чувством человеколюбия, на котором мы здесь настаивали» [Юм 1996: 269].

В заключение работы Юм определенно связывает это чувство с потребностью, по существу аналогичной другим человеческим потребностям, только обладающей большей универсальностью.

«Не будь какой-либо **потребности** (выделено мной. – *А. Р.*), предшествующей себялюбию, эта склонность вряд ли могла бы когда-либо оказать воздействие, ибо в этом случае мы испытывали бы незначительные и слабые страдания или наслаждения и знали бы мало горя или счастья, которых надо было бы избегать или добиваться. Далее, разве трудно представить себе, что точно так же может обстоять дело и с благожелательностью и дружбой и что благодаря первоначальному складу нашего характера мы можем желать другому человеку счастья или блага, которое благодаря этому аффекту становится нашим собственным благом, а затем делается объектом стремлений, основанных на сочетании мотивов благожелательности и самоудовлетворения?» [Там же: 296].

Но тогда мораль как таковая была бы вообще не нужна, ведь потребность, если она уже имеется (или даже если она постепенно сформирована), не нуждается в дополнительном мотиве долга. Она сама возбуждает поведение, направленное на ее удовлетворение. Другое дело – формирование таких качеств личности, которые позволяли бы ей участвовать в сложных видах общественной деятельности. Они, так же как и стремление к самим этим видам деятельности, не даны человеку от природы. В указании необходимости совершения напряженных видов деятельности как общественного служения и в формировании необходимых для этого социальных качеств мораль, несомненно, может сыграть свою роль. Она реально воздействует на процесс формирования высших социальных потребностей личности и тех социальных качеств человека (его способностей), которые необходимы для их удовлетворения. Эмоции же включаются в нравственное действие со стороны процесса удовлетворения всех высших социальных потребностей человека. Косвенно они имеют нравственное значение, так как в признании его заслуг со стороны общества человек видит критерии собственных достижений и подтверждение собственного достоинства. При

этом моральная составляющая сложного действия усиливает напряжение эмоций от самого процесса удовлетворения высших потребностей, ведь осознание степени уникальности совершаемой деятельности, сложности разрешаемых задач несомненно получает соответствующую эмоциональную окраску. Результат всегда вызывает тем большие эмоции, чем сложнее его достижение.

Что же касается собственно моральных эмоций, то они могут лишь сопровождать моральное действие в смысле сознания выполненного долга; состояние спокойной совести, удовлетворения от сознания собственного достоинства, вызванного тем, что человек оказался способным преодолеть сам себя; или же стимулировать моральное действие в смысле предвосхищающей роли отрицательных эмоций (не допустить состояния угрызений совести, неуважения к самому себе и т. д.).

В связи со сказанным развитие личности в этике добродетелей нельзя представить как процесс, отличный от ее целостного социального формирования, то есть нельзя представить себе человека, не способного к конкретным видам социальной деятельности, не достигшего в них совершенства, но тем не менее – высоко нравственного в том смысле, что он никого не обманывает, не причиняет другим физического вреда, не посягает на чужую собственность и т. д.

Далее, очевидно, что добродетель предполагает индивидуализацию деятельности, а следовательно, и индивидуальные критерии совершенства. Возникает вопрос о том, как она связана с достоинством.

Для античного общества добродетель однозначно была связана с достоинством индивида, особенно в героической морали.

Но затем в философии и религии началось вытеснение этого представления. От человека требовали быть добродетельным, но одновременно не определять через это меру его достоинства, так как в этике, ориентированной на подчинение абсолюту, Богу, достоинство у всех одинаковое.

Отсюда в стоицизме, а затем в христианстве проявилась устойчивая тенденция отделять собственно моральные качества от других социальных способностей личности. Еще ранее можно увидеть

эту тенденцию у Платона (в его этике нравственного совершенства, которая была одновременным движением к истине и красоте).

Для античной этики разделение морали и других сторон жизни человека, однако, не было столь резким, как для этики Нового времени. Моральное развитие личности постоянно осмысливалось в терминах практических умений, сравнивалось с развитием других способностей человека, а иногда и рассматривалось как единый с формированием иных социальных качеств процесс. Так, Протагор говорит, что кифаристы, обучая молодежь своему искусству, со своей стороны заботятся о рассудительности молодых людей, кроме того, в самом процессе обучения происходит знакомство с сочинениями хороших поэтов-песнотворцев, в которых имеются поучительные наставления [Платон. Prot. 326b].

Представление о необходимости разделения собственно моральных качеств личности и ее иных социальных способностей усиливается по мере того, как общество укрупняется, связь с группой становится не столь непосредственной, как ранее, а в мотивации деятельности начинают все сильнее проявлять себя эгоистические мотивы, связанные с приобретением богатства.

Вплоть до эпохи эллинизма перед человеком не стоял вопрос о том, почему он должен действовать во благо полиса. Это было частью его жизни, соответствовало его представлению о подлинном благе.

Только у Сенеки появляются так называемые мещанские добродетели, в которых указывается на необходимость участия человека в общественных делах, на такое отношение к себе, которое не позволяет расслабляться, предаваться праздности. Но сама по себе проблематика мещанских добродетелей может развиваться только в тех условиях, когда у человека есть реальный выбор жить так или иначе.

Для огромной массы людей средневекового общества возможность такого выбора просто исчезает. Это общество было сословным и иерархичным. Сословия отражали неизбежность выполнения своих социальных функций. Иерархичность предполагала деление сословий на высшие и низшие. Возможность хоть какого-то выбора образа жизни вместе с борьбой за утверждение своего со-

циального статуса была присуща только высшим сословиям. Поэтому рыцари участвовали в турнирах или войнах, представители духовного сословия углублялись в изучение священных книг и теологические дискурсы. Короли утверждали свое достоинство завоеваниями. Что же касается крестьян и ремесленников, то они безропотно несли свой крест.

Тем не менее в средневековой этике была отражена более высокая по сравнению с Античностью оценка человеческой чувственности, более высокая оценка труда, в том числе простого, связанного с ремесленным производством и сельским хозяйством. С XII–XIII вв. труд даже стал рассматриваться не как наказание Господне, а как средство спасения, как испытание, которое человек должен вынести, демонстрируя свою преданность Богу. Отдельные виды труда были связаны со значительным разнообразием жизни и с разными добродетелями. Но сами эти добродетели как определенные социальные умения, даже содержащие в себе признаки совершенства, перестали быть мерой выражения личного достоинства. Еще более явно это проявилось в протестантизме, уравнивавшем в моральном достоинстве разные виды труда, а фактически вообще лишившем их такого достоинства. Совершенство стало соотноситься только с идеей избранности Богом. Каковы были социальные предпосылки такого поворота?

Перед обществом в этот период встали две задачи: 1) сохранить уже возникшее социальное неравенство; 2) обеспечить разнообразие трудовых функций, не связывая их исполнение с претензией на изменение, возрастание индивидуального социального статуса. Это и означало, что несение своего креста надо было принять как должное, без всякого намека на то, что это связано с утверждением некоторого достоинства.

В Средние века огромному разбросу нравственных решений, характерных для Античности, был противопоставлен божественный абсолют как единый авторитетный источник морального добра. В христианстве Бог выполняет карательные функции и одновременно задает идеал нравственного совершенства. Он полагается всеблагим, всевидящим, вездесущим. Христианская этика в отличие от древнегреческой и древнеримской в основном стала

этикой долга. В ней были сформулированы иные критерии морального добра. Такие качества, как мужество, воинская доблесть, отошли на второй план. Им были противопоставлены терпимость, милосердие, благотворительность, забота о ближнем. Основными добродетелями стали Вера, Надежда, Любовь. Все люди начали рассматриваться как равнодостоинные. В классической же этике добродетелей достоинство людей выглядело различно, в зависимости от их достижений, степени развития добродетелей.

Однако нельзя сказать, что в Средние века произошло нивелирование личности, что цели личного бытия были упрощены, сведены к самоограничению собственной чувственности и благожелательному отношению к ближнему, что человек отказался от самостоятельного поиска моральной истины и во всем стал уповать на милость Божью.

В Ветхом Завете можно найти многочисленные примеры нарушения традиционных норм поведения. Но все это делается по соображениям реализации каких-то высших ценностей и получает одобрение высшего авторитета, то есть Бога. Это известные истории, связанные с присвоением Иаковом первородства, использованием магического средства для раздела имущества (со своим тестем) в свою пользу Иосифом и т. д. Каждый раз после совершения таких действий библейские герои во сне встречаются с Богом и фактически получают его одобрение.

Этика Нового времени имела сложную историю возникновения. С самого начала она базировалась на различных, даже противоречащих друг другу принципах, которые получали в концепциях отдельных мыслителей свое особое сочетание. В ее основе находятся гуманистические идеи, развитые в эпоху Возрождения, принцип личной ответственности, введенный через протестантскую идеологию, либеральный принцип, поставивший отдельного индивида с его желаниями в центр рассуждения и полагающий основные функции государства в защите прав и свобод личности.

В XVII в. моральные теории отражают сложности процесса возникновения капиталистического общества, неуверенность человека в своей судьбе и вместе с тем поощряют инициативу, направленную на практические достижения. В этике это приводит к соче-

танию двух противоположных подходов: стремления к личному счастью, наслаждению, радости на низшем эмпирическом уровне бытия субъекта и стремления к обретению стоического спокойствия на ином – высшем уровне бытия. Высшее нравственное бытие осмысливается через сугубо рациональные конструкции, связанные с утверждением интеллектуальной интуиции, врожденного знания. В них чувственные стороны бытия субъекта фактически полностью преодолеваются. Эмоционально окрашенное отношение к действительности рассматривается как бессмысленное, ведь в причинно детерминированном мире изменить ничего нельзя. Следовательно, можно только принять этот мир и спокойно относиться к своей судьбе. Так механика как ведущее научное представление XVII в. используется для аргументации нравственных идей.

Сказанное хорошо подтверждается правилами Декарта для практически действующей морали (морали, которую человек может принять для себя даже тогда, когда теория еще не выработала окончательные нравственные представления):

1) «повиноваться законам и обычаям моей страны, придерживаясь неотступно религии, в которой, по милости божьей, я был воспитан с детства, и руководствуясь во всем остальном мнениями наиболее умеренными, чуждыми крайностей и общепринятыми среди наиболее благородных людей, в кругу которых мне придется жить»;

2) «оставаться наиболее твердым и решительным в своих действиях, насколько это было в моих силах, и, раз приняв какое-либо мнение, хотя бы даже сомнительное, следовать ему, как если бы оно было вполне правильным»;

3) «всегда стремиться побеждать скорее себя, чем судьбу, изменяя свои желания, а не порядок мира, и вообще привыкнуть к мысли, что в полной нашей власти находятся только наши мнения и что после того, как мы сделали все возможное с окружающими нас предметами, то, что нам не удалось, следует рассматривать как нечто абсолютно невозможное» [Декарт 1953: 26–28].

Первые два тезиса свидетельствуют о том, что человек вынужден жить в условиях недостатка знания о мире. Он может приспособиться к нему лишь практически, ориентируясь на умеренные

мнения, так как еще со времен Аристотеля известно, что умеренное дальше от крайностей и тем самым дальше от порока, дальше от неправильного. Твердость в решениях дает уверенность в жизни, поэтому мнения не следует менять. Третье правило очевидно демонстрирует стоическую установку нравственного сознания, вытекающую из тезиса о том, что изменить в мире по существу ничего нельзя.

XVIII–XIX вв. связаны с относительно спокойным периодом в развитии капитализма. Нравственные теории более ориентируются здесь на чувственные стороны бытия человека. Но чувства понимаются не только в эвдемонистическом плане, как условия достижения счастья, как позитивные эмоции, способствующие радости жизни. В ряде концепций они начинают приобретать сугубо нравственное значение, предстают как установки, выражающие гуманное отношение к другому, поддержку его существования, что способствует гармонизации общественной жизни. Наряду с моральными теориями, обращающимися к собственно нравственным чувствам, прежде всего чувству сострадания, чувственное понимание морали содержит и призывы к радикальному преобразованию общества, созданию такой социальной организации, в которой все чувственные стороны человеческого бытия могут получить адекватное, непротиворечивое выражение. Это часто выражается в известной концепции разумного эгоизма.

В качестве реакции на чувственное и эвдемонистическое понимание морали возникает подход, в котором мораль предстает как рациональная конструкция, выводимая из чистого разума. Кант пытается сформулировать автономный подход к обоснованию морали, рассмотреть нравственный мотив как не связанный ни с какими прагматическими мотивами бытия. Кантовский категорический императив, основанный на процедуре мысленной универсализации своего поведения как средстве его контроля со стороны автономной моральной воли, до сих пор в различных вариантах используется при построении этических систем.

Тем не менее в основном все эти системы апеллировали к индивидуальному сознанию личности, к рассуждению на моральные темы отдельно взятого индивида.

В этике Нового времени находит выражение идея истории. В концепциях просветителей, Г. В. Ф. Гегеля, К. Маркса мораль понимается как относительная, специфическая для каждого конкретного этапа развития общества, в кантовской философии историческое рассмотрение нравственности, наоборот, подчинено исследованию тех условий, при которых абсолютные моральные принципы могут стать действенными, практически выполнимыми. У Гегеля исторический подход развивается на основе тезиса о том, что автономная нравственная воля бессильна, не может найти искомого связь с целым. Она становится действенной только в силу того, что опирается на институты семьи, гражданского общества и государства. Поэтому в итоге исторического развития мораль мыслится у Гегеля как совпадающая с совершенной традицией.

Историчность заложена уже в христианской моральной доктрине. Идею истории выражает сам описанный в Библии генезис. Это не просто смена событий, а изменение самого человека, приобретение им нравственных качеств, подготовка его к тому, чтобы принять божественные заповеди, а далее – переосмыслить их в свете нового этапа понимания божественной истины, воспринять которую оказывается способным только уже изменившийся, новозаветный человек.

К. Маркс и главным образом его последователи пытались хитроумным способом соединить гегелевский и кантовский подходы. Отсюда мораль, с одной стороны, оказывалась классовой, исторически релятивной, с другой – она представлялась в качестве единственного средства регуляции поведения в условиях коммунистического общества, когда, по мысли классиков марксизма, отпадут все искажающие чистоту нравов социальные обстоятельства, будут преодолены все общественные антагонизмы.

Средневековая мораль дает нам значительный разброс представлений разных слоев о задачах нравственной жизни, добродетелях. Высшее дворянство жило по одной морали, духовенство – по другой, особые моральные представления, служащие целям выражения их миссии, сформулировали многочисленные рыцарские ордена, купцы были разделены по гильдиям, ремесленники – по цехам. Имели свою мораль даже нищие. По сравнению с Античностью это ни в коем случае не выглядит как упрощение.

А вот мораль XVII в. демонстрирует гораздо большее единообразие. Почему? Ответ, в общем-то, ясен. Развитие универсальных связей, отвечающих вещной форме взаимоотношения людей в условиях капиталистического общества, требует унификации их взаимоотношений. Что же касается тех нравственных представлений, которые определяли цели деятельности людей, то они во многом теряют свои нравственные основания. Это очень хорошо показано В. Зомбартом, который отмечает следующую историческую тенденцию: «В те времена, когда дельные и верные долгу деловые люди восхваляли молодому поколению прилежание как высшую добродетель имеющего успех предпринимателя, они должны были стараться как бы вбить в инстинктивную жизнь своих учеников твердый фундамент обязанностей, должны были пытаться вызывать у каждого в отдельности путем увещания личное направление воли. И если увещание приносило плоды, то прилежный деловой человек и отрабатывал путем сильного самообуздания свой урок. Современный экономический человек доходит до своего неистовства совершенно иными путями: он втягивается в водоворот хозяйственных сил и уносится им. Он не культивирует более добродетель, а находится под влиянием принуждения. Темп дела определяет собою его собственный темп» [Зомбарт 2009: 142]. Следовательно, задача совершенствования человека в смысле культивирования так называемых мешанских добродетелей перестала быть актуальной. Его «добродетельность» стала задаваться темпом производства, а не его субъективными волевыми усилиями.

Однако для современного общества такая оценка не подходит. Сейчас труд человека в производстве все более и более становится творческим, а творческий труд плохо поддается внешнему контролю, его ритм не задается внешними факторами системной организации производства, по крайней мере, не задается столь жестко, как этими факторами может быть задан конкретный труд, связанный с выполнением отдельных производственных операций.

Отсюда в этике снова усиливается внимание к добродетелям, в том числе в сфере публичной морали, в прикладной и профессиональной этике.

Современная мораль

В качестве специфических черт нравственной жизни современного общества, по поводу которых согласны большинство исследователей, называются:

1. Моральный плюрализм, развитие систем профессиональных и корпоративных кодексов, отражение многообразия культур, разделение морали по этническим признакам.

2. Сближение морали и права, институционализация морали (формализация требований и ужесточение санкций).

3. Ориентация этических правил на стандарт, противопоставление этого призыву к безграничному совершенствованию в христианском смысле (будьте совершенны, как отец ваш небесный).

4. Коллективные решения и коллективная ответственность.

5. Утилитарный подход, предполагающий принятие решений на основе логики меньшего зла (что не всегда безупречно, так как предполагает использование каких-то групп людей или отдельных личностей в качестве средства).

В российской этике 1970-х гг. мораль традиционно рассматривалась как «неинституциональный» регулятор поведения личности. Иногда, правда, отмечалось, что мораль может быть связана с деятельностью некоторых негосударственных институтов, например с церковью, но это считалось исторически преходящим, не соответствующим ее природе. Традиционные нравственные императивы были обращены к сознанию личности. С характеристиками, зависими от возможностей личности, связывались такие отличительные черты морали, как свобода выбора (добровольное принятие на себя нравственных обязательств); добродетельный образ жизни (сознательная устремленность к добру); готовность к самопожертвованию (принципиальное утверждение интереса общества как высшего по отношению к интересу личности); равенство между людьми (готовность относиться к другому так же, как к самому себе, отсюда – всеобщность выражения нравственных требований); идея самосовершенствования (отсюда конфликт должного и сущего).

Состояние современного общества во многом опровергает ряд отмеченных выше положений. Так, в развитии профессиональной этики начался массовый процесс кодифицирования моральных

норм. За исполнением норм следят определенные организации: этические или апелляционные комитеты в университетах; профессиональные совещания врачей, взявшие на себя дополнительные функции нравственной оценки; комитеты по парламентской этике, оценивающие допустимость или недопустимость поведения депутатов с моральной точки зрения, профессиональные организации бизнес-коммуникаторов или организации работников по связям с общественностью, советы по журналистской этике, так или иначе следящие за тем, чтобы общество получало правдивую информацию о состоянии дел в отдельных корпорациях и общественной жизни в целом. Отсюда ясно, что мораль становится частично институциональной. В то же время нормы профессиональной этики оказываются обращенными уже не ко всем людям Земли или не ко всем существам, наделенным разумом, как полагал Кант, а к представителям данной профессии.

Наряду с делением морали по профессиональному признаку возникло ее разделение по принципу корпоративной принадлежности. Многие современные корпорации выработали свои этические кодексы, провозгласили собственные нравственные миссии, в которых отражается то, как деятельность данной корпорации способствует возрастанию общественного блага в целом, как данный вид бизнеса способствует удовлетворению потребностей людей.

К этому надо добавить, что те требования морали, которые традиционно обращались к каждой отдельной личности, например забота о ближнем, в современном обществе часто становятся и предметом деятельности специальных государственных органов. Люди, работающие в таких органах, по существу выполняют особые нравственные функции, обслуживающие все общество.

Все перечисленное действительно дает основание для утверждения о том, что мораль в известной мере перестала быть тем, чем она была. Р. Г. Апресян называет современное общество постмодерным. Он отмечает, что моральный плюрализм является характерной чертой данного общества.

Анализируя уже имеющуюся литературу, в которой так или иначе отражается проблема общественной морали, Р. Г. Апресян приходит к выводу о необходимости разграничения индивидуаль-

ной этики совершенствования и публичной, или общественной, морали. В западных источниках предлагаются несколько иные решения: публичная мораль и индивидуальная нравственность (Т. Негель), социальная и индивидуальная этика (А. Рих), институциональная этика и институциональный дизайн (Р. Хардин).

Термин «публичная мораль» кажется нам более точным, так как всякая мораль по своей сути является общественной. В индивидуальной нравственности человек более всего обращает внимание на такие личные качества, которые могут сделать бесконфликтным существование с близким кругом людей, со своими соседями, а также обеспечить разумную взаимопомощь с теми, с кем так или иначе приходится вступать в личный контакт. В публичной же морали человек имеет дело с большими группами людей, безличными связями, с исполнением различных публичных функций. Императивы публичной морали не могут быть столь универсальны, как известные требования христианской этики, потому что общественные функции различны и их исполнение часто предполагает избирательное отношение к различным людям.

Императивы индивидуальной нравственности могут выглядеть как способ решения вопросов о том, какими должны быть правильно организованные сексуальные отношения, как надо относиться к членам своей семьи, как нужно жить, чтобы быть счастливым и т. д. В публичной морали группы людей идентифицируются как имеющие определенную специфику, отличающиеся от других групп. Поэтому здесь оказывается неприменим в полной мере принцип «относись к другому так же, как ты хотел бы, чтобы относились к тебе самому». Императивами публичной морали могут быть положения типа «не будь расистом», «принимай участие в выборах», если ты исполняешь какую-либо общую общественную функцию, то выполняй свои обязанности честно, не предоставляй преимуществ кому-либо в соответствии с твоими личными симпатиями и антипатиями и др.

Ясно, что при исполнении многих публичных функций оказывается просто невозможно относиться к другому так же, как к самому себе. Человек по необходимости оказывается вынужденным действовать против другого. В работе «Этика для противников»

А. Аппельбаум отмечает: «Профессионалы и политические деятели исполняют роли, которые часто заставляют действовать на основе противоположных намерений, стремиться достигнуть несовместимых целей, разрушить планы другого. Адвокаты обвинения и защиты, демократы и республиканцы, государственные секретари и советники по национальной безопасности, индустриальные предприятия и защитники окружающей среды, проводящие расследование журналисты и официальные источники, врачи и страховые компании часто оказываются в ситуации друг против друга в результате исполнения их миссии, работы и агитации» [Appelbaum 1999: 5]. Понятно, что это требует разработки особой этики, основой которой являются правила честной игры, уважения к противнику, учета общественного интереса. Необходимо также учесть отношения соподчинения, неизбежно возникающие при исполнении публичных функций, что накладывает особые моральные обязанности, а в ряде случаев дает и право распоряжаться судьбами других людей.

Скажем, офицер может решать, кого послать на смертельно опасное задание, а кого оставить в резерве. Эти решения будут строиться на основе логики выбора меньшего зла ради устранения большего. Они также допускают то, что традиционная этика решительно запрещала, то есть спасение жизни одних за счет жизни других. Здесь, правда, необходимо оговориться, что такие решения могут быть морально оправданными лишь в чрезвычайный период, который является официально признанным (официально объявленная война, стихийное бедствие, глобальная экологическая катастрофа и т. д.).

Так как современная мораль снова становится плюралистичной, проходит эпоха, когда философы пытались формулировать универсальные императивы, подчинять поведение единым правилам, не допускающим никаких исключений.

Сама логика действия этих императивов ставится под сомнение. Одним из первых этот поворот в современной этике увидел Г. Зиммель. Он критикует категорический императив Канта именно за то, что тот не учитывает индивидуального человека, его противоречивых чувств, конфликтных ситуаций и т. д.

«Неодолимая строгость морали Канта связана с его логическим фанатизмом, стремящимся придать всей жизни математически точную форму. Великие учителя морали, у которых источником учения служила исключительно оценка нравственного, отнюдь не отличались подобным ригоризмом – ни Будда, ни Иисус, ни Марк Аврелий, ни святой Франциск... С этим связано, что Кант, для которого этический интерес значительно превышает интерес теоретический, ставит перед собой проблемы только самых повседневных и как бы грубых событий нравственной жизни. Все то, что в нравственных данных доступно общим понятиям, он рассматривает с небывалыми величием и остротой. Однако все более глубокие и тонкие вопросы этики, обострение конфликтов, сложность чувств, темные силы в нас, в нравственной оценке которых мы часто столь беспомощны, – все это ему как будто неведомо, – ему, проникавшему в самые глубокие, тонкие и рафинированные функции *мыслительной* деятельности человека. Отсутствие фантазии и примитивность в постановке нравственных проблем, с одной стороны, утонченность и размах полета в теоретических – с другой, доказывают, что в свое философское мышление он вводит только то, что допускает проникновение логическим мышлением» [Зиммель 1996: 12–13].

Зиммель считает, что Кант и другие философы Просвещения в принципе исходили из того, что все люди одинаковы по своей сущности. Отсюда к ним можно применять универсальные правила, а само общество должно быть таким, в котором применение этих универсальных правил станет возможным, то есть в перспективе – обществом всеобщего равенства. Это породило революции, которые сами по себе опирались на ложную идею.

«...Сословные, цеховые и церковные узы создали бесчисленные проявления неравенства между людьми, несправедливость которого очень остро ощущалась; поэтому был сделан вывод, что с устранением этих институтов, вместе с которыми исчезнет это неравномерное распределение прав, в мире вообще больше не будет неравенства. Произошло смешение существующих бессмысленных различий с неравенством вообще и утвердилось мнение, что свобода, которая их уничтожит, приведет к общему и постоянному ра-

венству. И это сочеталось с рационализмом XVIII в., для которого предметом интереса был не особенный, несравненный в своем своеобразии человек, а человек как таковой, человек вообще» [Зиммель 1996: 149].

Можно обсуждать, насколько верной является такая оценка просвещения в целом, но несомненно, что общие императивы могут управлять жизнью людей только в том случае, когда все мотивы, отличающиеся от мотивов сохранения общества на уровне общих правил, выводятся за пределы морали. Применительно к этике добродетелей и применительно к современному обществу это, как я полагаю, неправильно.

И Зиммель, думается, прав, когда он пишет о непрерывности жизни и тех правилах, которые следуют не из общих законов, а из самой этой непрерывности. «Все изменчивое и в своем смысле единственное, текучее в жизненной непрерывности без точных граней, не подчиняющееся заранее существующему закону, так же как и абстрактному сублимированию во всеобщий закон, – все это отныне получает над собой долженствование, ибо это последнее само есть жизнь и сохраняет ее непрерывную форму» [Его же 2006: 60].

Несмотря на значительный субъективизм, представленный в этом рассуждении, здесь есть и рациональное зерно. Человека побуждает к действию не только абстрактный всеобщий долг, но и его собственный выбор, выбор целей, жизненной программы, что отвечает этике добродетелей. Это и отвечает индивидуализации моральных действий и нравственных *оценок в этике добродетелей*.

XIX в. – это также период, вызывающий мощный всплеск утилитарного понимания нравственности. Утилитаризм считает нравственно положительным такое поведение, которое ведет к возрастанию количества счастья возможно большего числа людей. Эта теория возникает вместе с развитием капиталистического общества, скачкообразно увеличившего общее количество производимых материальных благ, поднявшего потребление на новый качественный уровень. Материальные блага рассматриваются в утилитаризме в качестве одного из основных условий счастья. От традиционных гедонистических теорий утилитаризм отличается тем, что говорит об общественном благе, в том числе о том, как для его

приращения должны работать общественные институты, в то время как классический гедонизм в основном рассматривал путь к счастью в смысле предпочтений образа жизни.

Одно из важных критических замечаний в адрес утилитаризма состоит в том, что счастье большинства может быть эффективнее обеспечено за счет меньшинства. Даже если принять во внимание все ограничения, которые были сформулированы в связи с этим возражением, например то, что наряду с утилитарным принципом должны выполняться и другие правила, что все предлагаемые нормы поведения должны пройти процедуру универсализации в смысле того, что все должны быть согласны их принять (утилитаризм правила), данное замечание полностью не снимается. Не вся общественная жизнь может вестись в правила. Кроме того, когда они принимаются, каждый не рассчитывает оказаться в такой критической ситуации, когда именно его интересами и нужно будет пожертвовать.

В современных этических дискуссиях утилитарный подход часто рассматривается как приемлемый для решения проблем публичной морали *в отличие от традиционной этики, которая часто характеризуется как этика индивидуального совершенствования*. Утилитарный подход предусматривает решение вопросов в интересах большинства и предполагает, что такие решения в принципе допускают какое-то минимальное зло.

Конечно, задача, например, политика состоит как раз в том, чтобы способствовать увеличению общественного блага. При этом интересы всех не могут быть учтены в одинаковой степени. Скажем, модернизация экономики часто требует разрушения традиционного уклада жизни некоторых социальных групп. Однако в перспективе это оказывается оправданным и для самих членов данных групп, хотя они, вероятнее всего, подобную политику поддерживать не будут.

Тем не менее утилитарная теория не может быть применена ко всем аспектам организации жизни и в публичной сфере. У большинства людей имеется понимание, что некоторые базисные права человека должны быть поняты именно в абсолютном смысле, как ценности, не связанные непосредственно с вопросом об обще-

ственном благе. Они должны соблюдаться даже тогда, когда это не приводит к увеличению общественных благ.

Однако, несмотря на некоторые очевидные принципы, следующие из здравого смысла, наших моральных интуиций, многолетней практики существования общества в смысле выживаемости тех групп, которые придерживались данных принципов, в теоретическом плане всегда остается актуальным вопрос, когда же именно мы можем придерживаться утилитарных принципов, а когда – нет.

Большим вопросом современной этики является вопрос о том, не уничтожается ли сама мораль, если поведение *ориентируется на некоторый стандарт*, выраженный, скажем, в профессиональном кодексе поведения.

Исследуя проблему современной морали, А. А. Гусейнов отмечает, что она претерпела существенные изменения по сравнению с традиционной моралью. Суть этих изменений формулируется в кратком тезисе о том, что отношения морали и цивилизации как бы меняются местами. Если раньше цивилизация подвергалась критике со стороны морали, то теперь, наоборот, цивилизация выступает в роли критика. Действительно, изменения в понимании того, что морально, а что нет, что допустимо в нашем поведении, а что считается предосудительным, происходят с невероятной быстротой. На это обращают внимание многие исследователи морали. В таком случае возникает вопрос: а есть ли вообще в морали нечто устойчивое, какую моральную концепцию мы можем принять для подтверждения истинности наших нравственных суждений?

А. А. Гусейнов отмечает, что спецификой современной морали стало расширение нравственно нейтральной зоны, стремление к освобождению от мировоззренческих обоснований и во многом от комплекса, связанного с развитой мотивацией, поиском индивидуальных решений. Вместо этого получает развитие институциональная этика, то есть этика правил, разрабатываемых для тех или иных социальных систем. «Каждая из... социальных практик оказывается тем эффективнее, чем менее она зависит от личных связей и, что особенно кажется парадоксальным, от индивидуальной моральной мотивации» [Гусейнов 2002: 119]. Это не означает, что мораль как таковая теряет свое значение. Просто «нравственность перемеща-

ется с уровня мотивов поведения на уровень сознательно задаваемых и коллективно вырабатываемых общих рамок и правил, по которым протекает соответствующая деятельность» [Гусейнов 2002: 121]. Этот процесс и выражает развитие институциональной этики, характеризующей посттрадиционное общество. А. А. Гусейнов не говорит о том, что институциональная мораль полностью вытесняет этику добродетелей, связанную с развитой индивидуальной мотивацией и ориентацией на индивидуальное совершенствование. Он лишь обращает внимание на то, что соотношение двух присутствующих в морали и ранее составляющих заметно меняется в смысле той роли, которую они играют в современном обществе. «Этика добродетелей, связанная по преимуществу с мотивами поведения, сохраняет важное (быть может, даже возрастающее) значение в области личных отношений и во всех ситуациях, имеющих ярко выраженный личностный, индивидуализированный характер, то есть, говоря обобщенно, в зонах личностного присутствия. В системном (общественно-функциональном, профессионально-жестком) поведении она дополняется институциональной этикой» [Там же: 123].

Можно согласиться с тем, что отмеченные изменения связаны с изменением доли выделяемых А. А. Гусейновым моральных компонент. Расширение значимости публичной жизни общества и усложнение самого характера публичных связей несомненно приводит к необходимости кодификации морали и созданию специальных институтов, следящих за исполнением кодексов в формальном смысле.

Однако я не думаю, что сфера нравственно нейтрального в современном обществе расширяется. Например, даже в экономике, традиционно рассматриваемой в качестве далекой от морали сферы, где господствует стремление к утверждению частного интереса (именно так рассматривал экономические отношения А. Смит), мораль современного общества все более и более завоевывает свои позиции.

В своем исследовании, посвященном вопросам доверия, Ф. Фукуяма показал, что крупные корпорации исторически возникли именно в обществах с высоким уровнем доверия, то есть в США,

Японии и Германии. Позднее к ним присоединилась Южная Корея, где крупные корпорации во многом возникли за счет вмешательства государства в экономику, но также были связаны с особенностями национального самосознания. Однако не только развитие крупных корпораций, в которых доверие людей, проявляющее себя в производственных связях между отдельными звеньями, приводит к снижению издержек на юридическое оформление договорных отношений, но и развитие отвечающих информационному обществу сетевых структур также основано на доверии. «Не случайно, что именно американцы, с их склонностью к общественному поведению, первыми пришли к созданию современной корпорации в конце XIX – начале XX века, а японцы – к созданию сетевой организации в XX веке» [Фукуяма 2006: 55]. Как же в таком случае можно отрицать роль морали в экономике?

Многочисленные профессиональные и корпоративные кодексы не устраняют индивидуальной мотивации. Если бы это было так, человек действовал бы просто как моральный автомат. Многие нормы корпоративной этики сформулированы в виде положительных и рекомендательных требований. Но тогда их реализация обязательно требует активности личности.

Возьмем, например, следующую группу норм кодекса PR-деятельности, сформулированного А. Пейджем: «Выполнять свой долг специалиста в области публик рилейшинз так, будто от этого зависит благополучие всей вашей компании. Корпоративные отношения являются управленческой функцией. Никакую корпоративную стратегию нельзя реализовать, не приняв во внимание ее возможное воздействие на общественность. Профессионал в области публик рилейшинз является творцом политики компании, умеющим выполнять широкий спектр действий, касающихся корпоративных коммуникаций» [цит. по: Скотт и др. 2001: 204].

Понятно, что сформулированные в таком виде нормы требуют профессионализма, а профессионализм не может быть достигнут без субъективной мотивации, без добродетели, которая как раз и показывает путь человека к некоторому стандарту совершенства.

В публичной сфере мы постоянно сталкиваемся с ситуациями, когда человек отвечает не только за то, что он сделал что-то пло-

хое, нравственно осуждаемое, но и за то, что он не выполнил то, что предусмотрено его профессиональными обязанностями. Поэтому требования профессиональной компетенции, служебного соответствия становятся важнейшими требованиями публичной морали.

Таким образом, развитие институциональной этики не ограничивает необходимости существования и не сужает сферу этики добродетелей. На мой взгляд, сама этика добродетелей проникает внутрь институциональной морали. Их взаимодействие осуществляется по принципу взаимодополнительности, а не взаимоисключения. Полагаю, что значение этики добродетелей в современном обществе расширяется именно в связи с возрастанием многообразия нравственных отношений, распространением их на такие взаимоотношения людей, которые ранее считались нравственно нейтральными. Это заставляет многих исследователей (Э. Энском, Ф. Фут, А. Макинтайра) говорить о необходимости возрождения этики добродетелей.

В бизнес-коммуникациях принципиальное значение приобретают такие личные качества, как умение работать с другими людьми, понимать их особенности и даже эмоциональные состояния момента. Это оказывается важным как для отношений со своими коллегами, так и для коммуникаций между профессионалами, принадлежащими к разным организациям.

Исследуя вопрос о проявлении эмоциональных способностей человека в бизнес-коммуникациях, Д. Гоулман, ссылаясь на П. Друкера, отмечает: «В конце XX века треть американской рабочей силы составили обработчики знаний, то есть люди, чья деятельность заключается в повышении ценности информации, будь то рыночные аналитики, теоретики или компьютерные программисты. Питер Друкер, известный знаток бизнеса, который изобрел термин “обработчик знаний”, указывает, что опыт таких работников ограничен рамками узкой специализации и что их продуктивность зависит от того, насколько их усилия, как части организационной команды, скоординированы с работой остальных: теоретики не имеют отношения к издательствам, а компьютерные программисты не занимаются распространением программного обеспечения. Хотя люди

всегда работали совместно, отмечает Друкер, при обработке знаний команды, а не отдельный человек, становятся рабочей единицей» [Гоулман 2009: 253].

Несмотря на то что в современной этике, конечно, приобретает значение подчинение стандарту и имеет место институционализация морали, не теряют своего значения и неформальные отношения. Они обязательно сопровождают сетевые взаимодействия, ведь сетевое общение предполагает свободное объединение людей, свободный выбор того, с кем ты хочешь общаться, поиск единомышленников, в том числе и в решении бизнес-задач.

«Неофициальные сети имеют особенно важное значение для решения неожиданно возникающих проблем. Официальная организация создается для того, чтобы легко справляться с ожидаемыми трудностями, – сообщается в отчете об одном исследовании таких сетей. – Но когда возникают непредвиденные проблемы, вступает в дело неофициальная организация. Ее сложная паутина социальных связей формируется при каждом случае общения коллег и с течением времени укрепляется, превращаясь в удивительно прочные сети» [Там же: 257–258].

Без таких прочных сетей трудно представить себе развитие науки и бизнеса, ведь несмотря на то, что бизнес-организации стремятся сохранять свое ноу-хау, они все-таки заинтересованы в том, чтобы узнавать о новых фундаментальных открытиях науки, о возможностях новых технологий. Современный мир, кстати говоря, страдает от того, что в нем многие стремятся скрывать знания. В первой половине XX в. было сделано больше фундаментальных открытий практической направленности, чем в первой половине XXI в. Но если что и может противостоять тенденции сокрытия знаний в современном мире, так это именно неформальные связи.

«...Существуют по крайней мере три разновидности сетей коммуникаций – кто с кем разговаривает, экспертные сети, объединяющие тех людей, к которым обращаются за советом, и доверительные сети» [Там же: 258]. Для развития бизнеса, науки, принятия решений в политике принципиальное значение имеют, конечно, экспертные сети. Эксперты – это профессионалы в своей области,

которые постоянно общаются между собой и в силу этого владеют уровнем развития современной науки или являются специалистами в конкретных областях экономики, страноведения, этнографии и т. д. Не так уж важно, как они будут выполнять свою работу, за деньги или нет, важно, что такие люди есть. И их бы не было, если бы каждый свой шаг они оценивали только с точки зрения возможности получения прибыли, если бы они никогда не общались со своими коллегами просто так, без задней мысли о какой-то выгоде. В противном случае с ними просто не стали бы общаться и они были бы исключены из неформального сообщества, формирующегося в данной области знаний или других областях культуры. Следовательно, здесь неизбежно присутствует этическое отношение, и это именно отношение, принадлежащее к сфере этики добродетелей.

Стандарт – это требование профессиональной квалификации, требование соответствующей этому стандарту степени личного совершенства. Но путь к самому такому совершенству имеет свои особенности для каждого человека, он связан с усилиями его воли, с преодолением всего того, что отвлекает его от соответствующего профессионального развития, и мораль никак не может устраниться из этого процесса. В ряде случаев подчинение своего поведения стандарту требует и особой мотивации, направленной на ограничение чрезмерных проявлений собственной индивидуальности, особенно тогда, когда это приводит к самонадеянности, граничит с нарушением должностных инструкций, правил дорожного движения и т. д.

Современная этика безусловно столкнулась с достаточно сложной ситуацией, в которой многие традиционные моральные ценности оказались пересмотрены. Традиции, в которых ранее во многом виделось основание исходных моральных принципов, зачастую оказались разрушенными. Они потеряли свое значение в связи с глобальными процессами, развивающимися в обществе, и быстрым темпом изменения производства, переориентацией его на массовое потребление. В результате этого возникла ситуация, в которой противоположные моральные принципы предстали как равно обоснованные, в одинаковой степени выводимые из разума. Это, по словам А. Макинтайра, привело к тому, что рациональные аргументы

в морали в основном стали использоваться для доказательства тех тезисов, которые предварительно уже имелись у того, кто их приводил. Традиционная для этики категория блага оказалась как бы выведена за пределы морали, и последняя стала развиваться в основном как этика правил, причем таких, которые можно принять, несмотря на различные жизненные представления каждой отдельной личности. Это сделало крайне популярной тему о правах человека, привело к новым попыткам построить этику как теорию справедливости. Одна из таких попыток представлена в широко известной книге Дж. Ролза «Теория справедливости».

Еще одним важным шагом, представляющим реакцию на современную ситуацию, стала попытка понять мораль в конструктивном плане, представить ее как бесконечный в своем продолжении дискурс (общение и общающиеся, взятые в неразрывном единстве), направленный на выработку приемлемых для всех его участников решений. Это получает развитие в трудах К. О. Апеля, Ю. Хабермаса, Р. Алекси и др. Принципиальным положением этики дискурса является отказ от стратегии поощрения и наказания как средств управления одними людьми со стороны других. Вместо этого предлагается поиск согласия, обоснования и утверждения в общественной жизни таких принципов, которые готовы принять все заинтересованные в коммуникации стороны. Это же относится и к стратегии принятия политических решений. Отличительной чертой этики дискурса также является утверждение о том, что основания морали не могут быть выведены из рассуждений отдельного индивида. Интересы других не надо угадывать. Они открыто предъявляются и обсуждаются в дискурсе вместе с рациональным обоснованием необходимых форм коммуникации и других приемлемых для всех условий общественной жизни.

В современной этике безусловно выявляется различие между разными принципами, например такими, как принципы либерализма и коммунитаризма.

Либерализм исходит из идеи защиты прав человека, оставляя за ним право на определение пути к своему счастью, выводя эту проблематику за пределы теоретической этики. С либеральной точки зрения нет никаких оснований для того, чтобы сказать, что один

образ жизни приносит больше счастья, чем другой. При определении базовых прав человека исходят из очевидных ценностей: жить лучше, чем умереть, жить в достатке – лучше, чем в нищете, каждый человек стремится к признанию своих заслуг со стороны других, стремление к самоутверждению является для человека естественным и т. д.

Противоположная либерализму коммунитаристская точка зрения исходит из того, что жизнь человека вне связей с определенным сообществом невозможна. На этой базе в современном обществе возрождаются идеи античной этики добродетелей.

Классические либеральные концепции весьма ограниченно рассматривают функции государства, сводя их в основном к защите прав человека, охране его собственности, выводя за рамки морали вопросы о жизненных предпочтениях, нормативных программах, счастье. В них, соответственно, отрицается задача поиска идеала нравственного развития личности, фактически не рассматривается проблема целей духовной деятельности человека. Если все это и признается как значимый факт жизни, то не рассматривается как область воздействия морали на поведение человека. Наоборот, коммунитарная этика говорит о том, что высшие нравственные проявления невозможно понять без связи человека с жизнью некоторого сообщества.

Позиция либерализма привлекательна тем, что позволяет принять общие моральные правила, не стремясь к унификации культурной жизни разных народов, допуская все многообразие индивидуальных различий. Однако при предельном расширении понятия прав человека теоретическая мысль наталкивается на некоторые барьеры. Например, если нет никаких оснований для предпочтения одного образа жизни другому, если человек сам выбирает, как строить собственную жизнь, его право быть признанным, утвердить свое достоинство в глазах других людей по существу лишается смысла. Понятно, что оценивает достижения всегда некоторое сообщество, имеющее конкретные цели деятельности, подтвержденные принятыми ценностями. Но тогда работают коммунитарные, а не либеральные принципы, и они оказываются встроенными в сами ценности либерализма. Либеральная точка зрения сталкива-

ется с проблемами при решении таких нравственных вопросов, как вопрос о допустимости проституции, самоубийства, эвтаназии, аборта, ведь если человек – хозяин своего тела, он по логике вещей может делать с ним что угодно.

На мой взгляд, для разрешения отмеченных противоречий современная этика нуждается в расширении базиса своего рассуждения. Она уже не может опираться на представления отдельного индивида о своей нравственной жизни, на те операции, которые он может произвести со своим разумом. Требуется интеграция со всем багажом человеческого знания, с естественными науками, современными представлениями о мозге, процессе формирования человеческого сознания.

Здесь можно рассуждать следующим образом. Общеизвестно, что сознание человека формируется постепенно, в процессе его развития в детском возрасте. В ходе этого формирования человек осваивает язык, который является фиксированным в культуре данного общества. Он пользуется множеством культурных символов, конституирующих его личность. Не случайно П. Флоренский говорил, что культура – это среда, питающая личность. Но тогда сознание индивида не может быть признано исключительно его личным достоянием? Соответственно и тело человека, являющееся уникальным носителем общественно обусловленного сознания, не может быть признано личной собственностью. Таким образом, либеральные подходы к этой проблеме вполне могут быть скорректированы с позиций коммуитаризма.

Нуждается современное общество и в том, чтобы по-новому взглянуть на проблему человеческого достоинства. Только на базе представлений о личном достоинстве может быть обеспечена отвечающая современному производству степень доверия, ведь творческий труд, как уже говорилось, плохо поддается внешнему контролю. Система традиционной морали, еще действующая в некоторых обществах (например, основанная на конфуцианстве трудовая этика в Японии), постепенно теряет свое значение в связи с процессом развития индивидуальности человека, разрушением его связей с локальными сообществами. Противопоставить этому можно только чувство личного достоинства и желание признания на общечелове-

ческом уровне общения (реального, виртуального или даже только идеально полагаемого в возможности).

Но для этого нужно по-новому осмыслить проблему солидарности. По большому счету солидарность – это способ объединения различных слоев общества в некоторое целое и объединение самих этих слоев с целым. Это не означает, что общество должно быть солидарным в том смысле, что одни должны жить за счет других, что кто-то может рассчитывать на постоянную помощь со стороны общества. Но это означает, что общество должно представлять единый организм, который способен оценивать вклад своих членов в общее благо не только с точки зрения их вознаграждения, но прежде всего именно в плане критериев определения и утверждения их достоинства.

В заключение можно сказать, что многообразие позиций, представленных в современной этике, не является ее недостатком, а означает лишь то, что при решении вопроса о нравственной мотивации, нравственных обязанностях необходимо сочетать различные принципы. Как это сделать, является вопросом общественной практики. Это уже в основном сфера политики, сфера социального управления. Что же касается этики, то ее задача заключается в том, чтобы показать преимущества и недостатки рассуждения, построенного на базе того или иного принципа, определить возможную сферу его применения и необходимые ограничения при перенесении на какую-то другую сферу.

Литература

Гоулман Д. Эмоциональный интеллект. М. : АСТ: АСТ Москва; Владимир : ВКТ, 2009.

Гусейнов А. А. Философия, мораль, политика. М. : Академкнига, 2002.

Декарт Р. Рассуждения о методе. М. : АН СССР, 1953.

Зиммель Г. Кант / Г. Зиммель // Избранное: в 2 т. Т. 1. М. : Юрист, 1996.

Зиммель Г. Индивидуальный закон. К истолкованию принципа этики / Г. Зиммель // Избранные работы. Киев : Ника-Центр, 2006.

Зомбарт В. Буржуа: Этюды по истории духовного развития современного экономического человека. М., 2009.

Кант И. Метафизика нравов / И. Кант // Собр. соч.: в 8 т. Т. 6. М., 1994.

Скотт К., Сентер А., Брум Г. Паблик рилейшенз. Теория и практика. М. : Вильямс, 2001.

Фукуяма Ф. Доверие. М. : АСТ: АСТ Москва: Хранитель, 2006.

Шефтсбери А. Моралисты / А. Шефтсбери // Эстетические опыты. М., 1975.

Юм. Д. Исследование о принципах морали / Д. Юм // Соч.: в 2 т. Т. 2. М. : Мысль, 1996.

Appelbaum A. Ethics for Adversaries. The Morality of Roles in Public and Professionals Life. Princeton : Princeton University Press, 1999.