**Тема 7 (2). Нравственные основы межличностных отношений**.

.

***Коммуникативные источники моральной императивности***

Враждебность в межличностных отношениях – это один из полюсов, крайностей в межличностных отношениях. Враждебность, агрессивность, насилие во взаимоотношениях – это негативное, нежелательное, ненормальное, - то, что должно быть преодолено. Вторым ценностным полюсом во взаимоотношениях выступает то, к чему следует стремиться, - положительное, желательное, то, что должно быть укоренено во взаимоотношениях, - нравственные нормы. Представление о том, что является нормальным и желательным во взаимоотношениях, что является пороком, а что добродетелью, складывается в процессе непосредственного взаимодействия людей. В современной философии и социологии тема коммуникативных источников моральной императивности разрабатывалась М. Оукшотом, Г. Блумером, Ю. Хабермасом и др.

**Майкл Оукшот** в статье *«Вавилонская башня»*(1949) рассуждает следующим образом. Мораль существует в двух формах:

– в форме эмоциональных привязанностей и обусловленном ими поведении

- и в сознательном стремлении к моральным идеалам и исполнении моральных правил.

В первом случае действия человека не опосредованы правилами и рефлексией, они непосредственны. Когда мы общаемся с близкими нам людьми, мы не задумываемся над нормами: все наши поступки по отношению к ним обусловлены желанием блага, добра людям, которых мы любим. В архаическом обществе в силу сильнейшей взаимозависимости людей, которые могли выжить лишь совместно, коллективно, формируется представление о надлежащих и недопустимых действиях, это представление поддерживалось традицией и привычкой. Другими словами, изначально мораль складывается в ткани живых человеческих отношений как индивидуальный и межиндивидуальный опыт общения, противостояния, разрешения конфликтов. Как показали Питер Бергер и Томас Лукман («Социальное конструирование реальности»), любое действие можно представить либо в виде описания этого действия (дескрипции), либо в виде предписания, правила, рецепта (поступать следует так-то и так-то). М. Оукшот предположил, что в *предписании* как норме для всех абстрагируется тот опыт отношений, который представлен в дескрипции и оценивается как положительный. В дальнейшем предписание начинает восприниматься как самодостаточная форма представления морали и становится более абстрактным. Письменные культурные источники подтверждают эту логику развития моральной нормы. Так, на надгробной плите жреца Шеши в Египте (III тыс. до н.э., эпоха Древнего царства) мы видим перечень социально одобряемых конкретных действий, которые можно представить и в виде правила, рецепта действий в конкретных ситуациях:

- я говорил истину, я спасал несчастного от >сильного

- я давал хлеб голодному, одеяние нагому

- я хоронил не имеющего сына своего

- я делал лодку не имеющему своей лодки

- я уважал отца своего, был нежен к матери и т.д.

В египетской Книге мертвых (сер. II тыс. до н.э., эпоха Среднего царства) моральные нормы уже приобретают более абстрактную форму, хорошо известную и нам. Умерший оправдывается перед владыкой загробного мира Осирисом: «я не чинил зла, я не крал, я не завидовал, я не лицемерил, я не лгал, я не подслушивал, я не совершал прелюбодеяния, я не убивал, я не сквернословил…». Здесь уже человек сознательно сравнивает своё поведение с нормами и ценностями, демонстрирует соответствие своего поведения общепризнанным нормам. Приверженность универсальным, общепризнанным нормам придаёт устойчивость поведению, независимость от внешних влияний, а глубоко усвоенные нормы укореняются на чувственном уровне. Опора на чувства, интуицию в поведении важна и в тех случаях, когда у человека нет условий для размышлений, например, в непосредственном общении. Интуиция в данном случае – это послесознательное в поведении, она укоренена в усвоенном ранее и актуально не осознаваемом («свёрнутом») коллективном и личном опыте.

Моральная норма как социально одобряемая форма поведения является основным структурным элементом морали, посредством которого осуществляется моральное регулирование поведения людей в обществе. Нормы существуют в общественном сознании как совокупность требований, правил поведения. Если требование человеком систематически выполняется (или систематически нарушается), мы делаем заключение о моральном свойстве, качестве его поведения (честный, лживый, справедливый, обязательный и т.д.). То или иное качество поступков выделяется нами посредством изолирующей абстракции на основе анализа множества поступков данного человека. Таким образом, мораль существует не только в форме требований, но и как свойство, качество поступков людей, и как формы реальных связей, взаимоотношений между ними. И если в сфере искусства возможна такая ситуация, когда человек, не будучи сам художником, творцом, может быть глубоким знатоком и ценителем искусства, то в морали такое невозможно: в морали человек выступает одновременно и в роли творца, и в роли ценителя. Позицию же человека, декларирующего необходимость выполнения нравственных норм и оценивающего поведение других с точки зрения его соответствия или несоответствия этим нормам, но не руководствующегося ими в своем собственном поведении, мы называем безнравственной, демагогической, лицемерной. Мораль - это духовно-практическая деятельность, т.е. духовная деятельность, непосредственно связанная с практическими действиями, «вплетенная», встроенная в них. Благодаря тому, что люди не только провозглашают, предъявляют друг другу моральные требования, но и реально, фактически выполняют их, мы можем доверять друг другу, полагаться друг на друга. Мы не только говорим, что нужно выполнять обещанное, но и стараемся выполнять свои обещания; не только утверждаем, что все должны быть честными, но и сами стараемся говорить правду; не только другим говорим, что нужно быть справедливым, но и сами стремимся быть справедливыми; не только других призываем оказывать помощь человеку, попавшему в беду, но и сами все отложим, чтобы это сделать. Другое дело, что моральные требования выполняются не всеми и не всегда, вследствие чего в морали существует напряженное отношение между «должным» (как должно быть) и «сущим» (как есть на самом деле).

***Социальные источники моральной императивности***

Таким образом, моральные нормы складываются в коммуникации, в непосредственном коллективном опыте человеческих отношений, первоначально актуально не осознаваемом. Впоследствии этот опыт выражается словесно, вербализуется и систематизируется в нормах («не лги», «не воруй», «не убивай» и др.). Достаточно представить себе, что случится, если люди не будут выполнять одну лишь норму «не лги»: нетрудно предположить, что никакое систематическое взаимодействие между людьми в этом случае невозможно. Поэтому мораль отождествляется с человечностью, а моральные требования предъявляются как всеобщие, распространяющиеся на всех людей: благодаря морали, пишет А.А. Гусейнов, мы можем взаимно полагаться друг на друга. Мораль создает пространство взаимоуважения и взаимной ответственности, в рамках которого только и возможна социальная кооперация. Не внешние правила, не приверженность идеалу, не осознание обязанности, а самоуважение и чувство собственного достоинства является основанием моральных действий современного человека[[1]](#footnote-1). Чувство собственного достоинства исторически возникает при сравнении себя с другими людьми и под влиянием коллективного, общественного мнения, поддерживающего мораль как способ сохранения социального целого. Стремление поступать так, чтобы в дальнейшем не испытывать угрызений совести, чтобы иметь основания и дальше уважать себя – очень действенный моральный мотив, он может быть сильнее страха потерять расположение окружающих, подорвать свою репутацию в группе, упустить выгоду. Мораль ориентирует на то, чтобы человек уже сейчас, в нынешних – несовершенных - условиях по мере своих человеческих сил воплощал морально должное в своем поведении. А поскольку реализация личностных моральных идеалов осуществляется в общении, то, преобразуя себя по меркам морально должного, человек совершенствует и окружающий мир, стремится достроить, гармонизировать его. Таким образом ресурсы личностного самосовершенствования подключаются для решения общественных проблем. В этой функции – функции средства самоорганизации общества – мораль ничем заменена быть не может. Утилитарные, прагматические цели в принципе не способны выполнять ту функцию интеграции в культуре, в общении людей, которую выполняют нравственные ценности. Поэтому моральные ценности – базовые, это ценности порядка как такового, они обеспечивают наиболее общие условия для согласия между людьми.

Моральное регулирование отношений осуществляется не только в организованных группах. Той или иной способностью к самоорганизации, как показал Г. Блумер, обладают даже спонтанные коллективные группирования. Г. Блумер выделил основные формы коллективных группирований: толпа, экспрессивная толпа, масса, общественность и социальные движения[[2]](#footnote-2). Прочность и постоянство социальному движению придают такие механизмы, как esprit de corps, чувство сопричастности, солидарности, которое преодолевает, вытесняет ощущение обособленности, отчуждения, а межличностную конкуренцию сменяет отношениями, приближающимися к кооперации. «Поведение одного, - пишет Г. Блумер, - стремится облегчить выражение (release) поведения других, сменяя стремление сдержать это поведение или воспрепятствовать ему; в этом смысле каждый человек стремится вдохновить других. Такие условия взаимной симпатии и отзывчивости со всей очевидностью способствуют согласованному поведению»[[3]](#footnote-3).

Представляют интерес и описанные Г. Блумером особенности процесса выработки решений в больших группах. Согласно его концепции, каждый участник взаимоотношений действует, исходя из своей позиции, но в процессе интеракции происходит взаимовлияние, координация, приспособление действий друг к другу, - коллективная деятельность. Поэтому конечный результат индивидуального действия заранее предсказать невозможно, оно интегрировано в перекрестные связи и зависит от его интерпретации другими участниками общения. Коллективные действия, по Г. Блумеру, – это процесс, который создается индивидами, а организации – результат договоренностей, постоянно действующий переговорный процесс. Структуры любой организации, утверждает он, являются результатом этих договоренностей, в разной степени ограничивающих членов коллектива.

Сходные идеи высказывает и Ю. Хабермас[[4]](#footnote-4). Коммуникативное действие, считает он, отличается тем, что здесь субъекты стремятся к взаимопониманию относительно ситуации действия, координируют свои планы действия, а, значит, и сами действия. Именно таким образом решается задача обеспечения взаимопонимания и согласия, превращения группы работников в коллектив, единое целое. Коммуникативное действие, по Хабермасу, не направлено на какую-либо установленную цель, поскольку результат обсуждения, спора не может быть предрешен заранее. Каждый партнер по общению исходит из своего особым образом интерпретированного жизненного мира, но в то же время для того, чтобы договориться об общих определениях ситуации, все ссылаются на нечто в социальном и субъективном мире. Любой, кто вступает в дискуссию, должен быть готов к тому, что его цели могут быть пересмотрены и опровергнуты. Таким образом, если у Т. Парсонса[[5]](#footnote-5) действие рассматривается только как ориентированное на цели и задачи, хотя и ограниченное ценностями и нормами, то коммуникативное действие у Ю. Хабермаса – это нетелеологическое действие, оно сориентировано не на цель, а на взаимопонимание. Фактически Ю. Хабермас проводит различие между двумя способами социальной интеграции общества: между координацией человеческих действий, которая опирается на ориентации, общие ценности, и механизмами системной интеграции общества, не затрагивающими ориентации действия, а связывающими, согласовывающими действия друг с другом через последствия, консенсус.

 ***Понятие и онтологические основания нравственной ответственности***

Г. Йонас, известный специалист по проблеме ответственности, основным видом ответственности называет каузальное вменение совершенных деяний, причинно обусловленную ответственность. «Условием ответственности, - пишет он, - является сила каузальности. Деятель должен отвечать за свое деяние: он считается ответственным за его последствия и при известных обстоятельствах он должен держать за него ответ»[[6]](#footnote-6). Ответственность может быть разной: гражданской, родительской, должностной, юридической и нравственной и др. Юридическая ответственность наступает, если человек стал причиной последствий деяния, даже если это деяние было ненамеренным. Например, водитель автомобиля сбил человека, внезапно появившегося перед его машиной, и должен нести за это наказание. В морали же, как писал Аристотель, человеку вменяются в ответственность (рассматриваются как его вина или заслуга) только произвольные (свободные) действия, т.е. действия, которые находятся в его власти. По Аристотелю, произвольные действия - это действия, а) совершенные сознательно; б) совершенные добровольно (т.е. никто человека к этому действию не принуждал); и в) совершенные преднамеренно. Действие, за которое вынужден нести юридическую ответственность водитель автомобиля, сбившего человека, этим критериям не соответствует: наезд на человека не был совершен сознательно, добровольно или намеренно. Следовательно, оно не может быть вменено ему в моральную ответственность, это просто трагическая случайность. Однако человек все равно не может не испытывать чувства вины в этом случае. Нравственная ответственность – это «возлагаемое на кого-либо или взятое кем-то обязательство давать себе отчет в своих действиях и принимать на себя вину за их последствия»[[7]](#footnote-7). Она предполагает индивидуализацию общих и абстрактных предписаний: одно дело - «все должны…», и совсем другое – «я должен…». Как выразился М. Бахтин, «не содержание требования обязывает меня, а моя подпись под ним».

Аристотель также различает действия, совершенные *«по неведению»* и *«в неведении»*. Действия «по неведению» - это действия, причина которых находится не в самом действующем лице. Он приводит пример: действия человека во сне. Человек не способен контролировать то, что приходит ему в голову во сне, как-то повлиять на то, что он видит в своем сне. Поэтому за то, что происходит во сне, человек не может нести ответственность. Действия же «в неведении» - это действия иного рода, и они вменяются человеку в ответственность. Пример такого рода действия у Аристотеля - действия, совершенные человеком в состоянии опьянения. В момент совершения действия пьяный человек не вполне способен себя контролировать, но об этом известно каждому человеку, известно было заранее и пьяному, когда он был еще трезв. Поэтому не следует допускать того состояния, когда уже не сможешь себя контролировать, а, если допустил, – отвечай. К подобным же действиям относятся непродуманный поступок, сгоряча сказанное слово: в эмоциональном запале, в сложных конфликтных ситуациях легко потерять самообладание, поэтому в таких ситуациях нужно тщательнее контролировать себя.

Аристотелевское учение о моральной ответственности позволяет обосновать обстоятельства, полностью или частично снимающие ответственность (вину) человека. Такие обстоятельства называются оправдывающими. Во-первых, это обстоятельства, которые препятствуют возможности совершения действия. Если человек не умеет плавать, на него нельзя возложить ответственность за то, что он не спас утопающего. Как и нельзя ее возложить на человека, находившегося далеко от места происшествия и по этой причине не спасшего утопающего. Во-вторых, когда на момент совершения действия человек не располагал знаниями, необходимыми для того, чтобы можно было возложить на него ответственность за действие. Например, работнику не хватило соответствующих знаний, чтобы выполнить задание. Если как специалист он должен был обладать этими знаниями, ответственность ему вменяется, если же эти знания находятся за пределами его профессиональной компетенции, - нет. В-третьих, человек не обладал необходимой свободой, чтобы на него можно было возложить ответственность. Например, избранному плохому решению не было альтернативы, все остальные возможные варианты были еще хуже.

Ответственность за содеянное – это *ретроспективная* ответственность. Но есть и другой вид ответственности – за подлежащее исполнению действие, *проспективная* ответственность. Г. Йонас разъясняет смысл проспективной ответственности на примере ответственности водителя, который, сажая пассажиров в свою машину, знает, что теперь, в пределах данной ситуации, он будет отвечать за их безопасность, хотя вообще-то он за их благо ответственности не несет. «Благополучие, интерес, судьба другого человека, - пишет Йонас, - в силу обстоятельств или по договоренности оказалась у меня в руках, что означает, что мой *над* ними контроль включает и мою *за* них ответственность»[[8]](#footnote-8).

*Естественная и договорная ответственность.*

Следует различать ответственность за благополучие дела, которое объединяет людей, и ответственность за благо самих людей. В первом случае – в случае объединения людей ради достижения цели - людей тоже объединяют солидарность, взаимовыручка, но в конечном итоге их объединяет не стремление к благополучию друг друга, а общая цель - удача общего предприятия. Во втором случае непосредственным предметом ответственности становится благо другого человека. Примером такого рода ответственности является «вертикальная» ответственность родителей за детей. Эта ответственность тотальна, она распространяется на всё, что обеспечивает охрану жизни и воспитание ребенка: удовлетворение его телесных потребностей, безопасности, развитие его способностей, обучение знаниям и поведению и т.д., и проявляется все время, пока он остается ребенком. Ответственность, пишет Г. Йонас, – это невзаимное отношение.

Менее безусловной Йонас считает «горизонтальную» ответственность, ответственность за равного себе и самостоятельного, например, между братьями по крови. Однако между братьями, замечает он, явно ответственность наступает лишь тогда, когда один из них оказывается в затруднительной ситуации (попадает в беду, нуждается в помощи), когда критические обстоятельства жизни одного из них подрывают равенство между ними, поэтому и в этом случае мы также имеем дело с невзаимным отношением ответственности. Таким образом, Йонас различает естественную ответственность (единственный достоверный пример которой он находит в родительской ответственности) и «искусственную». Естественная ответственность возникает в силу факта появления беспомощного, нуждающегося в опеке ребенка - объекта ответственности. Она тотальна, бессрочна и безотзывна. Второй тип ответственности – «искусственная» ответственность – принимается в силу выбора, от которого можно и отказаться, подав, например, в отставку (или освободив от должности, если смотреть на эту ситуацию со стороны начальника). «Искусственная» ответственность возникает как должностная ответственность, в силу распределения и принятия полномочий, или на основе молчаливого согласия, или вследствие компетентности, «описывается возложенным заданием по его содержанию и временно́й протяженности»[[9]](#footnote-9). Самое же важное отличие ответственности этого типа от естественной ответственности заключается в том, что «ответственность здесь получает свою обязывающую силу *от договоренности*, чьим порождением она и является, а не от самозначимости дела»[[10]](#footnote-10). Поэтому она называется договорной, или контракторной (от слова «контракт»). Тот, кто позволил возложить на себя полномочия, дело, тем самым возлагает на себя и ответственность, отвечает за его выполнение: дело должно быть сделано, какого бы мнения о его ценности человек ни был. Из таких дел складывается, выстраивается вся общественная жизнь, поэтому «долженствование бытия самого дела»[[11]](#footnote-11) - это первый момент договорной ответственности, а «конечным предметом ответственности, стоящим выше предмета непосредственного, т.е. «дела» в буквальном смысле, является сохранение ***отношений верности*** [выделено мной – Т.И.П.] вообще, на которых основывается общество и совместное обитание людей: и это и *есть* сущностное, обязывающее само по себе благо»[[12]](#footnote-12). Речь в данном высказывании Йонаса идет об онтологических основаниях договорной ответственности. То, что Йонас называет отношениями верности, - не что иное, как нравственная сторона договорных отношений: верность долгу, верность слову, верность взятым на себя обязательствам и т.д. Таким образом, Г. Йонас выделяет два вида ответственности: естественную и договорную, контракторную. В контракторной ответственности он различает ответственность за «долженствование бытия самого дела» и ответственность за сохранение моральных связей между людьми («сохранение отношений верности вообще, на которых основывается общество и совместное обитание людей»). Онтологическим основанием естественной ответственности Йонас считает бытие и благо другого человека.

***Доверие***

Необходимость тщательного рассмотрения феномена доверия Н. Луман связывает, с одной стороны, с возрастанием сложности общества, ростом неопределенности и рисков выбора, а, с другой, - с онтологической свободой человека, не позволяющей с точностью предсказать его действия. Доверие, по Луману, является одним из способов противостояния хаосу в общественных отношениях, редуцирования социальной сложности. Доверие - это ожидание того, что человек, с которым мы вступаем во взаимодействие, не воспользуется своей свободой в ущерб другому, что он будет удерживать свою свободу, хотя как свободное существо мог бы поступить и иначе. Доверие, пишет Луман, балансирует между верой и неуверенностью, оно всегда в некотором смысле «слепое», - не только смягчает риск, но и предполагает его. Доверие оказывается добровольно, его нельзя предписать, нельзя требовать, можно только оказывать и принимать. Доверяя, мы выбираем стратегию, расширяющую возможности действия, поскольку трудно обманывать человека, оказавшего доверие, а малейшие признаки злоупотребления доверием способны спровоцировать радикальное изменение отношения [Социальные системы, с. 182]. Доверие как основа современных форм солидарности опирается на представление об автономии и взаимозависимости индивидов в обществе и представляет собой ожидание того, что члены некоторого сообщества будут демонстрировать поведение, основанное на общепринятых нормах и духе сотрудничества. Речь идет, прежде всего, о моральных нормах, которые Э. Дюркгейм называл «додоговорными» началами совместной деятельности. Любой взрослый человек знает, что трудиться надо честно и добросовестно, что следует исполнять свои обязательства и обещания, поэтому эти требования, как правило, не входят в условия соглашения, однако являются предпосылкой его выполнения. Не будучи сами предметом договора, они управляют его исполнением. Об обязательности исполнения обещаний и соглашений как предпосылке доверия и необходимом условии сотрудничества писали Г. Гроций, Дж. Локк, Д. Юм, И. Кант и др.

***Понятие коммутативной справедливости***

Современный французский философ Поль Рикёр в работе «Память, история, забвение» справедливость и гуманность назвал двумя идеями, двумя принципами, которые организуют нормативное содержание морали. Это было известно и до него, но он более четко, чем до него, различил две логики морального мышления. Каждому из этих принципов, пишет он, присуща своя логика. Если для справедливости характерна логика эквивалентности, то для гуманности - логика избытка. Целью гуманности являются интересы и благополучие человека и человечества, тогда как справедливость обеспечивает социальный мир и удовлетворение законных интересов каждого. Консенсус относительно того, что считать справедливым, достигается в общении, в ходе обсуждения. Согласно представлениям о справедливости, воздаяние должно соответствовать деянию, ущерб другому должен быть компенсирован или причинение ущерба наказано и т.д. Крупнейший немецкий теоретик справедливости Отфрид Хёффе определяет справедливость как *нравственно санкционированную соразмерность в распределении благ и зол* (преимуществ и недостатков, выгод и потерь) совместной жизни *в рамках единого социального пространства* (т.е. представления о справедливом могут варьироваться от общности к общности).

*Коммутативную справедливость* называют еще справедливостью обмена и договора между людьми и группами. Смысл этого принципа в разумности и взаимности (реципрокности) требований, что само по себе выступает сдерживающим началом в отношениях и обеспечивает их предсказуемость. Под взаимностью понимается не прямая взаимность («что ты мне, то и я – тебе»), а *генерализованная* взаимность, т.е. взаимность, реализующаяся через последовательные отношения людей как членов некоторого сообщества. В конкретном акте взаимодействия принцип взаимности, эквивалентности воздаяния может быть нарушен, но в общем и целом он более-менее соблюдается, а, главное, все разделяют мнение, что он *должен* соблюдаться. К коммутативной справедливости относится и требование выполнения человеком своих обещаний, и соблюдение договоров, и долг благодарности. Но стержнем коммутативной справедливости является правило талиона, возмездной справедливости.

Принцип ***талиона*** был исторически первой формой коммутативной справедливости. Одни авторы считают его обычаем, логически предшествующим морали, другие – протоморалью, т.е. уже моралью. Этот универсальный обычай встречается у всех народов на ступени родового строя. Сформулировать это требование можно следующим образом: «Поступай по отношению к чужим так, как они поступают по отношению к твоим сородичам». Обычай кровной мести со временем принимает форму талиона, более абстрактного принципа, принципа равного возмездия, ограничивающего произвол ответного действия. Смысл талиона - санкционировать ущерб, равный повреждению, и тем самым поддержать состояние *равновесия* между различными группами.Воздаяние предстает как способ восстановления нарушенного порядка, а прототипом, наглядным образом для реактивного действия оказывается действие инициативное («око за око, зуб за зуб», т.е. «зло за зло»). Идея равного воздаяния составляет рациональную сторону ответного действия, она ограничива­ла, удерживала гнев потерпевшего в определенных рамках, благодаря чему талион выступал механизмом, сдерживающим раскручивание спирали возмездий и контрвозмездий. Особенности архаического талиона как регулятивного механизма (А.А. Гусейнов):

1. масштаб действия задается внешним образом = действие носит ответный характер, восстанавливает нарушенное равновесие;
2. талион регулирует отношения не между личностями, личностью и обществом, а между родовыми коллективами, а впоследствии – кланами; внутривидовые различия не принимались во внимание → полное игнорирование намерений
3. талион исходит из четкого разграничения людей на «своих» и «чужих» - это особый мир ценностного отношения к миру: «чужие» иного и не заслуживают.

Позже, когда талион становится универсальным и абстрактным принципом, он выражает идею *взаимности (реципрокности)* более широко:не только «зло за зло», но и «добро за добро». Суть коммутативной справедливости – справедливое, равноправное отношение к другим.

Р.Г. Апресян интерпретирует талион шире – как один из базовых принципов общественного нравственного сознания, в том числе и современного. Э.Ю. Соловьев разделяет представление о фундаментальном характере идеи талиона в общественном сознании и настаивает на принципиальной неустранимости этой идеи и из правовой теории. Право, считает он, не может не считаться с базовыми идеями общественного морального сознания: чтобы законы стали объединяющей общество силой, ценности права должны быть семантически ассимилируемыми общественным нравственным сознанием. Э.Ю. Соловьев, используя талион в качестве методического принципа, предложил свой проект улучшения пенитенциарной системы на основе последовательной реализации нравственно-политических идей классического либерализма XVIII в. Его статья «Переосмысление талиона. Карательная справедливость и юридический гуманизм» (есть в интернете) является блестящим примером логического развертывания либерального нравственно-правового идеала и воплощения его в конкретных правовых нормах.

***Принцип гуманности***

В работе «Социальная природа нравственности» и в вышедшем вскоре после нее «Золотом правиле нравственности» А.А. Гусейнов рассматривает эволюцию института кровной мести в архаическом обществе. Талион, согласно этой концепции, генетически предшествует золотому правилу нравственности («поступай по отношению к другим так, как ты хотел бы, чтобы они поступали по отношению к тебе»), посредством которого утверждается новый стандарт равенства в отношениях между людьми. Золотое правило нравственности уравнивает всех людей, а в качестве инстанции, принимающей решение, рассматривает волю действующего индивида ─ «как ты хотел бы», подразумевая, что каждый желает для себя максимум добра и минимум зла. Оно ориентирует на максимальное добро и ограничение зла в отношении каждого, с кем приходится вступать во взаимоотношения.

***Золотое правило нравственности:***

«(Не) поступай по отношению к другим так, как ты (не) хотел бы, чтобы поступали по отношению к тебе».

«Не делай того, чего в другом не любишь».

Здесь уже мы видим переход от коллективной ответственности к индивидуальной, а вместе с тем и коренную перестройку всего строя мышления и форм регулирования. Нормы становятся относительно автономными по отношению к миру поступков и утверждают личность в качестве самостоятельного агента. Золотое правило требует безусловного добра в поступках по отношению ко всем людям, а это – удар по разделению на чужих и своих, сама идея ценностной селекции людей подвергается дискредитации. Оборотной стороной такой дискредитации явилось представление о всеобщем равенстве людей. Другие – это все люди, человек теперь рассматривается не в его отличии, а в его единстве с другими.

Более строгую формулировку принципа гуманности предложил И. Кант:

***Категорический императив И. Канта (КИ)*** (две основные формулировки):

1. «Поступай согласно такой максиме, руководствуясь которой ты в то же время мог бы пожелать, чтобы она стала всеобщим законом».

2. «Поступай так, чтобы ты всегда относился к человеку и в своем лице, и в лице всякого другого, как к цели, и никогда не относился бы к нему (только) как к средству».

В первой формулировке Канта отражена такая специфическая особенность моральных норм, как их универсальность: базовые моральные нормы одинаковы у всех народов. Если это так, Кант предлагает человеку, задумывающемуся над тем, нравственен ли поступок, который он собирается совершить, рассуждать от обратного: можно ли максиму поступка (личное правило, то, что я сейчас собираюсь совершить) сделать универсальным правилом, правилом для всех, всеобщим законом? Вторая формулировка КИ предписывает относиться к другому человеку как к цели, т.е. заботиться о благе и счастье, удовлетворении интересов другого, и никогда не относиться к нему только как к средству (в некоторых формулировках Канта «только» выпадает, и тогда мы получаем более строгий вариант второй формулировки). Кстати, заботиться следует и о своём благе и счастье тоже («относиться к человеку *и в своём лице*, и в лице всякого другого»).

Для гуманности, согласно П. Рикёру, характерна *логика избытка,* она ориентирует на выход за границы, которые задаются критериями эквивалентности: нужно стараться улучшать жизнь другого человека, способствовать счастью другого (И. Кант). В «Лекциях по этике» (VIII гл. Об обяз-тях по отн-ю к др. людям», в «Метафизике нравов» и других работах И. Кант раскрывает понятие гуманности, человечности. Что означает долг уважения к другим? Он означает, что нельзя низводить людей до степени простого средства, а, наоборот, следует делать цели других людей моими, т.е. способствовать другим в достижении ими своих целей. Нравственный человек тот, кому хорошо, когда другому хорошо. Мизантроп – тот, кому хорошо, когда другим плохо. Эгоист – тот, кому безразлично, как обстоят дела у других, лишь бы у самого было все в порядке. Нелюдим, антропофоб - тот, кто, хотя и желает людям добра, избегает их, не находит в общении с ними удовольствия. Моральный закон универсален: я могу желать блага себе при условии, что я желаю добра и всем другим («поступай так, чтобы относиться к человечеству…»). Человечность (любовь к людям) выражается в а) долге благотворения, в б) долге благодарности, в в) участии в судьбе другого и в г) удовольствии от счастья, благополучия другого. Если каждый будетпо мере возможности помогать людям и содействовать их счастью, не надеясь получить за это какое-либо вознаграждение, мы получим общество взаимной поддержки. Утверждая это, Кант видит и некоторые проблемы, «казуистические вопросы», которые могут возникнуть при реализации этих предписаний.

Каковы пределы благотворительности и существуют ли они? Да, существуют, отвечает он. У человека есть долг и перед самим собой, поэтому, помогая другим, не следует забывать и о себе, чтобы, в конце концов, самому не оказаться в положении нуждающегося в благотворительной помощи. Кроме того, человек не должен обязывать своим благодеянием, наоборот, он должен, скорее, делать вид, что сам обязан или считает честью для себя, чтобы другой принял это благодеяние. Свой долг он должен изобразить всего лишь своей обязанностью, *гораздо лучше благотворение совершать в полной тайне,* – поступая таким образом, человек молчаливо принимает на себя неприятности, от которых он избавляет других (вопрос о том, кому обязан облагодетельствованный, и как он сможет отблагодарить благодетеля). В этом заключается благородство, пишет Кант. Благодарность же – это не просто долг, а *священный* долг, тогда как любой другой долг - это *обычный* долг. Нарушение этого долга может уничтожить мотивы благодеяния, поэтому обязательность этого долга не может быть возмещена никаким соответствующим актом. Тот, кто принял благодеяние, никогда не сможет отнять у дарителя его преимущество – заслугу быть первым в благоволении. Благодарность распространяется не только на современников, но и на предков. Благотворитель как инициатор гуманного поступка всегда имеет моральное превосходство перед облагодетельствованным, и никакой благодарностью это положение изменить невозможно. В связи с этим некоторые отказываются от помощи и проявляют неблагодарность из гордости («я тебя об этом не просил»): неблагородная гордость не позволяет им видеть кого-либо выше себя. Интенсивность, степень обязательности благодарности зависит от пользы для благополучателя (дорога ложка к обеду) и от того, насколько бескорыстно благодеяние было оказано. Наименьшая степень благодарности – оказать благотворителю *равную* услугу. Участливость – это разделенная радость и разделенное горе (сострадание, милосердие). Причем, Кант замечает, что разделить горе намного проще, чем разделить с другим его счастье, если хотя бы незначительная доля зависти есть в человеке. К обязанностям по отношению к другим людям (из уважения к ним) Кант относит и умеренность в притязаниях (скромность), которую называет «великим моральным украшением мира». Скромности противостоит самомнение, нескромные притязания на уважение. Идеалом участливости и заинтересованности в благе другого является дружба, союз двух людей, основанный на равной взаимной любви и уважении. Для этих отношений характерны бескорыстие, полное доверие и искренность.

Примерами исторических форм и концепций гуманности являются милосердная любовь монотеистических религий, этика заботы, благотворительность. Милосердная христианская любовь является самым радикальным вариантом гуманности, она полностью концентрирует внимание на улучшении жизни и облегчении страданий другого человека. Причем, жертвенность благодетеля ради другого человека, которая может вести и к небрежению собой, никак не ограничивается. Провозглашается отказ от применения силы по отношению к другому, а также прощение грехов и злодеяний, - ситуаций, где психологически наиболее сложно сохранить любовь. Предметом христианской любви является каждый представитель человеческого рода. Такая любовь требует полной физической и духовной самоотдачи и осуществляется безвозмездно. Более узким является понимание своего долга в *этике заботы*, которая появляется со II половины ХХ в. Здесь уже присутствует избирательность в исполнении долга к другому, предписывается не навязываться со своей заботой, неблагодарность может вообще освободить от исполнения долга, а в случае самообороны не исключается и применение силы. Еще более узким является понимание своего долга по отношению к другому в *благотворительности*. Благотворительность – это материальная помощь человеку, которая мотивирована исключительно желанием улучшить его положение. Существует она в форме безвозмездной передачи благ или безвозмездного оказания услуг (дар), а также в форме отказа от справедливых требований, ухудшающих положение другого человека. Эти действия несколько превышают тот min содействия благу другого, который обозначен в требованиях справедливости.

***Толерантность и нравственность***

Проблема границ, пределов, меры толерантности, соотношения терпимости, толерантности и беспринципности, толерантности и релятивизма возникает, прежде всего, как практическая, моральная проблема. Моральное отношение к другому человеку включает в себя терпимость к его заблуждениям, предрассудкам, случайным ошибкам и другим проявлениям, которые оцениваются как обычные человеческие слабости, - то несущественное, чем без ущерба для общей оценки личности другого можно пренебречь. Моральное отношение к другому предполагает заботу о его благе, если это необходимо, поддержку, личное участие в его судьбе. Размышления над нравами, споры о должном, определение относительной значимости моральных ценностей – это и есть живая жизнь морали. Толерантность же блокирует размышления о ценностях и тем самым консервирует равнодушие, отчуждение между людьми. Как пишет Е.Л. Дубко, «скорее, это неохотное, молчаливое согласие, скрывающее презрение к чужому мнению, способ игнорировать чужие интересы и мнения» [Политическая этика, с. 661]. Менее категоричен, но в целом солидарен в этой точкой зрения С. Жижек. «Мой долг быть терпимым к другому, - пишет он, - на самом деле означает, что я не должен приближаться к нему слишком близко, вторгаться в его пространство. Иными словами, я должен уважать его *нетерпимость* к моей чрезмерной близости. Главным правом в позднекапиталистическом обществе все чаще становится право *не подвергаться домогательствам*, то есть держаться на безопасной дистанции от других» [О насилии, с. 37]. На практике эта установка оборачивается буддистским универсализированным безразличием, воздержанием от слишком большого сочувствия. Толерантность, таким образом, деформирует нравственно ориентированную личность. Индивид, которому внушают, что толерантность – это более, чем мораль, соответствующий духу современности способ отношения к другим, дезориентирован, обезоружен: он, пишет Е.Л. Дубко, вынужден не реагировать на аморальные явления, он скрывает свою позицию, лишен возможности защищать ее в споре. Он лукавит, он неискренен, он притворяется, он принуждён к бесконечным компромиссам.

Принцип толерантности играет разную роль в разных сферах общественной жизни. Его роль повышается в тех сферах и тогда, где и когда отсутствует «точный критерий оценки и доказательства предпочтительности каких-либо взглядов» [Новая философская энциклопедия, т.4, с. 590], как, например, в сфере искусства (области вкусов) или в сфере верований. В научном сообществе в процессе поиска истины толерантность также способствует плодотворности научных дискуссий, взаимопониманию оппонентов. До тех пор, пока истина не установлена, терпимость и уважение к чужим мнениям служат гарантией её нахождения. В запале нетерпимости к иному мнению легко не заметить рациональное зерно истины. Однако, толерантность – не единственный принцип, регулирующий отношения в сфере науки. Только в единстве с другими принципами, такими, как верность истине, интеллектуальная честность (Ф. Ницше), критическое отношение к результатам не только чужих, но и собственных исследований (Р. Мертон) обеспечивается общая цель деятельности научного сообщества. Терпимость же к откровенному шарлатанству, когда истина известна и доказана, ничем не может быть оправдана.

Точно так же и в моральной и политической сферах этот принцип не следует абсолютизировать. Он не может быть доминирующим и должен быть уравновешен и ограничен другими принципами и ценностями, которые позволяли бы сделать заключение о границах толерантности, решить, где толерантность уместна и даже необходима, а где – нет. «…Терпимость как таковая, - пишет - С.Г. Ильинская, - не является добродетелью и значима лишь тогда, когда содействует другим важным целям и устремлениям человека, которых нельзя достичь иначе, чем при условии примирения с существованием различий» [Толерантность как принцип политического действия: история, теория, практика, с. 9]. Гораздо больше оснований видеть в толерантности весьма опасный для морали феномен. Толерантность если и не разрушает, то подрывает, ограничивает мораль, разлагает нравы.

Одна из важнейших функций морали – ценностно-ориентирующая. М. Шелер считал высшие ценности духовными опорами, определяющими индивидуальный выбор человека и освещающими направление социального развития, - тем, что выстраивает основную конфигурацию индивидуального и надындивидуально-социального *ordo amoris* (порядка любви)*.* Шелер сформулировал также запрет на инверсию ценностных полюсов: иерархия социальных норм и ценностей, писал он, не произвольна. Любая культура всячески препятствует ценностным инверсиям, и это сопротивление тем выше, чем выше место ценности в верхней части пирамиды ценностей и чем ниже ее антипод в пирамиде антиценностей. Если к предпочтению тех или иных видов пищи, отдыха, цвета и т.д. культура в целом и отдельные люди относятся равнодушно, то к произвольному оборачиванию полюсов добра и зла, прекрасного и безобразного, героизма и предательства и т.д., общество относится резко негативно. Предательству как ценностному «дну» противостоит верность как ценностная вершина – верность слову, верность взятым на себя обязательствам, верность долгу, верность Родине и т.д., - всё то, что характеризует нравственную надежность человека, и что, по выражению В. Янкелевича, «отличает нас от устриц и медуз» («Прощение»).

Мораль маркирует все социальные явления, затрагивающие интересы людей, ценностными знаками: «добро» и «зло», «гуманность», «справедливость», «порядочность» и т.д. Так, политика может оцениваться как гуманная или негуманная, экономические отношения – как справедливые или несправедливые, поступки людей оцениваются как достойные или недостойные. Такие оценки, в которых находит выражение отношение людей к разным сторонам своей жизни, служат основанием программ по ее переустройству. Толерантность же ориентирует на беспристрастность, воздержание от оценок, может удерживать от однозначного осуждения того, что представляется морально недопустимым, связывать руки субъекту моральной оценки, дезориентировать его. Тем самым снижается ценностный статус нравственно ценного и, соответственно, повышается – нравственно неприемлемого, что, в конечном счете, провоцирует вседозволенность, открывает путь произволу и насилию. То, что могло бы быть отвергнуто с моральных позиций, фактически нередко санкционируется, охраняется, защищается доктриной толерантности. Абсолютизация толерантности оборачивается попустительством злу, открывает путь к произволу. Поэтому этот принцип не стоит абсолютизировать ни в политической сфере, ни - тем более - в моральной. Он не может быть доминирующим и должен быть уравновешен другими принципами и ценностями, в контексте которых только и можно определить уместность и границы применения принципа толерантности.

1. См.: *Оукшот М.* Вавилонская башня // *Оукшот М.* Рационализм в политике и другие статьи. М.: Идея-Пресс, 2002. С. 114. [↑](#footnote-ref-1)
2. Г. Блумер рассматривает механизмы коллективного поведения и других примитивных группированиий (паники, повального бегства, забастовки, бунта, комитета «бдительности народного правосудия», шествия, культа, мятежа и восстания), большинство из которых представляет собой разновидности толпы. [↑](#footnote-ref-2)
3. Там же. [↑](#footnote-ref-3)
4. Habermas J. Theorie des kommunikativen Handels. 2 Bände. Frankfurt /M.: Suhrkamp, 1981; а также: Хабермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб.: Наука, 2000. [↑](#footnote-ref-4)
5. См.: Парсонс Т. Структура социального действия //О структуре социального действия. М.: Академический Проект, 2000. [↑](#footnote-ref-5)
6. *Йонас Г.* Принцип ответственности. Опыт этики для технологической цивилизации. М.: Айрис-пресс, 2004. С. 169. [↑](#footnote-ref-6)
7. *Скрипник А. П.* Этика. М.: ПРОЕКТ, 2004. С. 241. [↑](#footnote-ref-7)
8. *Йонас Г.* Принцип ответственности. Опыт этики для технологической цивилизации. М.: Айрис-пресс, 2004. С. 173-174. [↑](#footnote-ref-8)
9. *Йонас Г.* Принцип ответственности. Опыт этики для технологической цивилизации. М.: Айрис-пресс, 2004. С. 175. [↑](#footnote-ref-9)
10. *Йонас Г.* Принцип ответственности. Опыт этики для технологической цивилизации. М.: Айрис-пресс, 2004. С. 175. [↑](#footnote-ref-10)
11. *Йонас Г.* Принцип ответственности. Опыт этики для технологической цивилизации. М.: Айрис-пресс, 2004. С. 176. [↑](#footnote-ref-11)
12. *Йонас Г.* Принцип ответственности. Опыт этики для технологической цивилизации. М.: Айрис-пресс, 2004. С. 176. [↑](#footnote-ref-12)