

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ ИМЕНИ М.В. ЛОМОНОСОВА
ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

КАФЕДРА ЭТИКИ

ISSN 2411-6513

ПРОБЛЕМЫ ЭТИКИ

ФИЛОСОФСКО-ЭТИЧЕСКИЙ АЛЬМАНАХ

ВЫПУСК XI

Авторские статьи сотрудников и студентов
кафедры этики философского факультета
МГУ имени М.В. Ломоносова

2022



В издании представлены авторские статьи, посвященные проблемам истории этики, теоретической и современной прикладной этики, написанные сотрудниками, студентами, магистрантами и аспирантами кафедры этики философского факультета, в том числе по итогам научных конференций, проведенных в 2022 году.



Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова
ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ
КАФЕДРА ЭТИКИ

ISSN 2411–6513

Проблемы этики

Философско-этический альманах

Выпуск XI

Авторские статьи сотрудников и студентов
кафедры этики философского факультета
МГУ имени М.В. Ломоносова



Москва
2022

УДК 179
ББК 87.7

ISSN 2411–6513

Key title: Problemy ètiki

Abbreviated key title: Probl. ètiki

Variant title: Problemy ètiki. Filosofsko-ètičeskij al'manah

Печатается по решению Ученого совета
философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова

РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ

Председатель — профессор *А.В. Разин*

Члены редколлегии — *И.А. Авдеева, А.А. Скворцов,*

А.Г. Гаджикурбанов, Т.И. Пороховская

Ответственные за выпуск — *А.В. Разин, И.А. Авдеева*

Проблемы этики: Философско-этический альманах. Выпуск XI. Авторские статьи сотрудников и студентов кафедры этики философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова / Под общ. ред. А.В. Разина / Философский факультет МГУ имени М.В. Ломоносова. — М.: Издатель Воробьев А.В., 2022. — 120 с.

В издании представлены авторские статьи, посвященные проблемам истории этики, теоретической и современной прикладной этики, написанные сотрудниками, студентами, магистрантами и аспирантами кафедры этики философского факультета, в том числе по итогам научных конференций, проведенных в 2022 году.

ISSN 2411–6513

© Философский факультет МГУ, 2022

© Воробьев А.В. & ЦСК, оформление, 2022

Научное издание

Подписано в печать 01.12.2022. Формат 60x88/16. Бумага офсетная. Гарнитура «Таймс».

Печать офсетная. Усл.-печ. л. 7,5. Уч.-изд. л. 5,88. Тираж 500 экз. Заказ № 641.

Оригинал-макет и обложка подготовлены *А.В. Воробьевым*. 7720376@mail.ru

Издатель Воробьев А.В. г. Москва, ул. Профсоюзная, 140–2–36. 8(925)772–03–76

Типография ООО «Поли Принт Сервис». Москва, ул. Бутырская, д. 86. Тел. 8(925)191-11-95

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Гаджикурбанов А.Г.</i> «Культура отмены» как моральный феномен	4
<i>Жердев А.А.</i> Метафизические предпосылки оснований этических теорий	17
<i>Морозов К.Е.</i> Оговорка Локка и базовый доход	29
<i>Пороховская Т.И.</i> Эволюция механизмов влияния морали на бизнес	47
<i>Разин А.В.</i> Древнегреческая цивилизация: особенности нравственного восприятия мира	62
<i>Скворцов А.А.</i> Банальность зла: удалась ли экспериментальная проверка концепта?	91
<i>Удовиченко М., Сокур Е.</i> Этический аспект тенденции увеличения избыточной массы тела у населения	106
<i>Сведения об авторах</i>	119

А.Г. Гаджикурбанов

«Культура отмены» как моральный феномен

Аннотация: Речь идет о культуре отмены, или культуре исключения (*cancelculture, call-outculture*), обозначающей возникшую в США и Европе современную форму социального и чаще всего сетевого преследования. Термин «культура отмены» также может означать «культурный бойкот» определённой персоны либо бренда. Этот феномен современной культуры затрагивает многие сферы социальной деятельности и представляет собой своего рода вызов некоторым устойчивым либеральным ценностным стереотипам, утвердившимся в западной культуре. В этическом плане «культура отмены» бросает вызов утилитаристской моральной доктрине и противоречит концепции коммуникативного действия Ю. Хабермаса, или этики дискурса. Авторитарность позиций носителей этой культуры усиливается их претензией на моральную императивность (моральный абсолютизм). Моральный абсолютизм представляет собой своего рода гипертрофированную форму морального отношения к миру и основывается на убежденности в том, что моральные ценности являются универсальным инструментарием при разрешении социальных конфликтов. Автор утверждает, что в качестве оппозиции такой форме современного морализма может выступить как теоретический моральный дискурс, так и сама объективная социальная практика.

Ключевые слова: культура отмены, культура исключения, сетевое преследование, либеральные ценности, утилитаристская доктрина, коммуникативное действие, моральный абсолютизм, теоретический моральный дискурс.

A.G. Gadzhikurbanov

Cancel culture is like phenomena of morality

Abstract: We are talking about the culture of cancellation, or the culture of exclusion (*cancel culture, call-out culture*), denot-

ing a modern form of social and most often online harassment that arose in the United States and Europe. The term «cancel culture» can also mean a «cultural boycott» of a particular person or brand. This phenomenon of modern culture affects many areas of social activity and represents a kind of challenge to some of the stable liberal value stereotypes that have become established in Western culture. In ethical terms, it challenges the utilitarian ethical doctrine and contradicts the concept of communicative action of J. Habermas, or the ethics of discourse. The authoritarian position of the bearers of this culture is enhanced by their claim to moral imperativeness (moral absolutism). Moral absolutism is a kind of exaggerated form of moral attitude to the world and is based on the conviction that moral values are a universal tool for resolving the social conflicts. The author argues that both theoretical moral discourse and objective social practice itself can act as opposition to such a form of modern moralism.

Key words: cancel culture, call-out culture, online harassment, liberal values, utilitarian ethical doctrine, communicative action, moral absolutism, theoretical moral discourse.

Определение. *Культура отмены, или культура исключения* (англ. *cancelculture, call-outculture*), — возникший в США и Европе социально-политический термин; современная форма ostracism, при которой человек или определённая группа лишаются поддержки и подвергаются осуждению в социальных или профессиональных сообществах — как в онлайн-среде и в социальных медиа, так и в реальном мире (травля, преследование, доносы, потеря рабочего места) [Helen Pluckrose, James Lindsay 2020: 222]. *Merriam-Webster* определяет термин «отмена» (англ. *cancel*) как «прекращение поддержки человека» [Merriam-Webster. com. 18 июня 2020 года], онлайн-словарь *Dictionary.com* видит в нём «прекращение поддержки („отмену“) публичных фигур и компаний после того, как они сделали или сказали что-то, что считается возмутительным или оскорбительным» [Dictionary.com. 30.1.2020)]. Кампанию по осуждению и травле за убеждения или действия в прошлом также иногда называют «канселинг». Термин «культура

отмены» также может означать «культурный бойкот» определённой персоны (как правило, знаменитости) либо бренда (пример с Джоан Роулинг). Также «культура отмены» характеризуется стремлением контролировать свободу мнений, пользуясь властью, данной социальными сетями.

Этот весьма своеобразный феномен современной культуры затрагивает многие сферы социальной деятельности, касается различных аспектов человеческой жизни и представляет собой своего рода вызов некоторым устойчивым ценностным стереотипам, утвердившимся в западной культуре еще на заре Просвещения, не говоря о более ранних временах становления европейского сознания. В соответствии с заявленной темой нас в данном случае интересует именно *моральный* аспект этого движения, которое может рассматриваться как часть формирующейся в настоящее время доктрины и практики «новой этики». Мы выделим в кластере культуры отрицания его *этическую* составляющую и, соответственно, определим в качестве существенного признака «культуры отрицания» ее *моральный абсолютизм*. Такая характеристика этого примечательного события нашего времени побуждает нас вновь обратиться к рассмотрению достаточно традиционных проблем морального сознания, в частности к проблеме определения границ нравственного освоения мира, или, другими словами, к вопросу о том, до каких пределов может простираться моральная интенция. Это также заставляет задуматься о специфике морального дискурса в его отношении к иным феноменам социальной жизни, в частности к искусству и бизнесу.

Либеральная традиция и «культура отрицания». Как показывает практика, «культура отрицания» фактически полностью дезавуирует главные идеи европейского либерализма, выраженные в известной формуле Вольтера: «Я могу быть не согласным с Вашим мнением, но я готов отдать жизнь за Ваше право высказывать его». Адепты новой идеологии, отрицающей само право своего оппонента на представление его личной позиции, забывают еще одно знаменательное высказывание другого классика европейского свободомыслия: «Полная свобода выражений — необходимое условие, чтобы оправдать претензии на истину»

(Д.С. Милль). У Вольтера и Милля речь идет о *свободе слова*, в то время как сторонники «культуры отрицания» опираются на монополизированную ими практическую *свободу действия*. Об этом говорится в «Открытом письме», написанном группой американских интеллектуалов: «Запрет на дебаты, исходит ли он от репрессивной власти или нетолерантного сообщества, в любом случае наносит ущерб тому, кто лишен возможности выразить себя, и он делает всякого менее способным к участию в демократическом процессе. Единственный способ одержать победу над порочной идеей — это публичное выступление, аргументация и путь убеждения, а не умалчивание или игнорирование чужого мнения. Мы отвергаем сомнительную практику выбора между справедливостью и свободой, поскольку они неотделимы друг от друга» [harpers.org/a-letter-on-justice-and-open-debate/July 7, 2020]. Характерно, что авторы «Письма» говорят не об ограничении права на выражение собственного мнения или о запрете на свободное распространение информации со стороны публичных властей (как можно судить, это свойственно исключительно тоталитарным режимам), а о травле в социальных сетях, уже ставшей привычной для людей, живущих в демократическом социуме.

Конечно, традиция свободного волеизъявления, существующая в демократических обществах, не исключает возможностей легитимного ограничения для свободного обмена информацией или для обнародования такого рода сведений, которые представляют угрозу для национальной безопасности, общественного порядка, здоровья и нравственности, репутации и прав других лиц (в том числе авторского права), а также конфиденциальной информации, правосудия. Но, как оказывается, большая часть того контента, который подвергается так называемой канселизации, выходит далеко за пределы приведенного списка. Между тем ужесточение идеологических позиций, выражающееся в запрете на всякое публичное выступление частных лиц, является не только ярким свидетельством господства тоталитарного миропонимания в публичной сфере, но и очевидным признаком мобилизационного сознания, который обнаруживается в ситуациях войны — внешней или гражданской. Некоторые политики и публицисты характеризуют ситу-

ацию, сложившуюся в американском обществе во время последней кампании по избранию президента США, как состояние *гражданской войны* — открытого антагонизма между прогрессистами и консерваторами, так называемыми «расистами» и сторонниками ВЛМ, а в электоральном поле — как столкновение между сторонниками Республиканской и Демократической партий [www.fontanka.ru/2020/06/16/69317632/].

В этическом плане особенно серьезный урон такое положение вещей нанесло поборникам концепции коммуникативного действия Ю. Хабермаса, или этики дискурса, которые стремятся достичь взаимопонимания между различными субъектами этического пространства через «коммуникативное действие», ориентированное на взаимопонимание. В нем уже изначально предположены те отношения взаимности и признания, вокруг которых вращаются все моральные идеи. Понятие коммуникативного действия определено таким образом, что акты взаимопонимания, связующие между собой планы действий различных участников, соединяют целенаправленные действия в единую связную интеракцию. Процессы взаимопонимания нацелены на достижение согласия, а последнее всегда покоится на общих убеждениях [Хабермас 2001: 200–201]. В перспективе речь у Хабермаса идет о формировании коммуникативных предпосылок универсально расширенного дискурса, в котором по возможности принимали бы участие все люди. Формально эти идеи созвучны основному принципу утилитаристской доктрины, являющейся одним из краеугольных камней англосаксонской этической традиции: высшее благо включает в себя достижение максимально большего счастья для максимально большего числа людей. И в том и в другом случае речь идет о формировании некоторого консенсуса убеждений (желаний, стремлений и идеалов) разных участников дискуссии с целью нахождения некоторого общего понимания значимой для всех проблемы (*консеквенциалистский* компонент дискурса), и в этом случае приоритетным оказывается принцип всеобщности (универсализма) в достижении искомого результата. «Культура отмены» отличается от этих популярных этических доктрин тем, что она сконцентрирована на безоговорочном стремлении говорящего утверждать

только свою точку зрения (приоритет прав меньшинства, или исключительное право говорящего), в то время как «культура последствий» (консеквенциализм) говорит о том, что те, кто публикует мнения и политические заявления на всеобщее обозрение, должны нести ответственность за свои слова и за их влияние на людей.

Удивительно, но адепты «новой этики», отстаивающие *равенство* многообразных практик и форм индивидуального существования (инклюзивный язык, расовое и гендерное разнообразие, права ЛГБТ и др.), при обращении со своими идеологическими оппонентами оказываются совершенно нечувствительными к необходимости соблюдения правил «коммуникативного действия», следование которым могло бы свидетельствовать о признании в «другом» — «своего иного», равного тебе, но в то же время — отличного от тебя. Их позиция примерно соответствует Первой ступени в реализации социальных перспектив (форм социального взаимодействия), о которых говорил Кольберг: «Данная ступень характеризуется эгоцентрической точкой зрения. На этой ступени индивид не учитывает интересов других людей, не осознает их отличными от интересов актора, также не соотносит между собой две различные точки зрения. Действия оцениваются скорее в терминах физической последовательности, а не в терминах психологической заинтересованности других лиц. Авторитетная точка зрения смешивается со своей собственной» [Хабермас 2001: 191]. Исключительность (авторитарность) позиции риторического субъекта усиливается претензией на моральную императивность его сообщения (моральный абсолютизм). К этому можно добавить и важнейшую роль *эмоционального фактора* в такого рода коммуникации — *аффективный компонент* дискурса становится в ней определяющим, подавляя рациональные мотивы, необходимые для поддержания коммуникативного баланса. Все эти качества характерны для инфантильного сознания. Оппозицией ему выступает «Ступень 6» в классификации Кольберга — для нее характерна перспектива моральной точки зрения иного типа, из которой выводятся или на которой основываются общественные установления. Эта позиция свойственна любому разумному инди-

виду, сознающему природу морали или основную моральную предпосылку, требующую уважения, другому как к цели, а не средству».

Моральный абсолютизм. Моральный абсолютизм представляет собой своего рода гипертрофированную форму морального отношения к миру, максимальное расширение пространства его применения, основанное на его способности вытеснить и заместить все иные значимые формы человеческой практики со собственными им системами интересов и ценностей или, в крайнем случае, — к возможности редуцирования их к некоему общему нравственному основанию. Кроме того, моральный абсолютизм во многом основывается на убежденности в том, что моральные ценности являются универсальным инструментарием при разрешении социальных конфликтов и содержат в себе возможности революционного преобразования мира. Из многообразия реально и практически существующих в социальном пространстве человеческих ценностей выделяется один их тип — моральный, и он замещает все остальные. Энн Эпплбаум видит в тех, кто культивирует такого рода «новую этику», своего рода «новых пуритан», которые отличаются чрезвычайной щепетильностью в исполнении некоторых моральных кодексов и абсолютной нетерпимостью к их нарушителям. Они создают свой социальный код, который позволяет им идентифицировать своих сторонников и противников, а отступившие от установленного ими регламента поведения подвергаются беспощадному преследованию [theatlantic.com/magazine/archive/2021/10/new-puritans-mob-justice-canceled/619818/].

Удивительным является тот факт, что многие социальные практики, присущие этому новому типу людей, выросшему в либеральном социуме, буквально воспроизводят самые одиозные формы жизни в тоталитарных системах времен Сталина и Мао [Кузьмин // Кольта/ 17.07.2020]. Вместе с тем, сравнение их с пуританами оказывается неадекватным, поскольку у пуритан времен Кромвеля мораль выступала в качестве практической или даже прикладной формы религиозности, в то время как племя современных поборников моральной чистоты практически лишено всякой религиозной почвы. Разве что саму эту морально ориентиро-

ванную идеологию в ее абсолютном выражении можно рассматривать как некий тип секулярной религии с соответствующим ей культом, ритуалом и формой жизни [Pluckrose, Lindsay 2020: 230].

Здесь со всей остротой возникает проблема определения границ приложения моральных начал.

В теоретическом плане классическими примерами различения компетенций различных типов человеческих практик, каждая из которых ограничена своей исключительной предметной сферой и обладает особым инструментарием для ее освоения, являются три кантовских «Критики» (разделение теоретического, этического и эстетического пространства приложения разумных способностей субъекта), а также иерархия разных типов отношения человека к реальности у Кьеркегора (религиозное, этическое и эстетическое). Конечно, при других исторических обстоятельствах дискурсивная традиция, или пространство интеллектуального обоснования и отстаивания различных моделей духовно-практического отношения человека к миру, могла бы стать серьезным оппонентом для практики сетевого остракизма, неявно следующего императиву морального абсолютизма. Между тем одним из парадоксов современной системы образования в англосаксонском ареале является тот факт, что «культура отрицания», как представляется [Pluckrose, Lindsay. 2020: 215], изначально зародилась и в настоящее время активно практикуется именно среди студенческой и академической публики, которая иногда буквально шельмует своих профессиональных наставников и коллег, устраивая настоящую «охоту на ведьм» по самому незначительному, на традиционный взгляд, поводу (прецедентом этого ценностного радикализма молодежи является «студенческая весна» 1968 года, которая прокатилась по европейскому континенту, мало затронув тогда США и Великобританию). Та часть общества, которая, казалось бы, должна была посвятить себя духовным исканиям, умению выстраивать интеллектуальные модели реальности во всем многообразии ее выражений и быть искушенной в неоднозначности обоснований всяких жизненных смыслов, стала приверженной такой односторонней, однозначной и во многих отношениях примитивной идейной установке. В настоящее время в этой среде вновь, после шестидесятых, стал популярным

памятный нам 11-й тезис из «Тезисов о Фейербахе» К. Маркса, который говорит о приоритете практического преобразования мира над любой его теоретической интерпретацией. Как показал многообразный практический опыт применения инструментария «культуры отрицания», его сторонники чаще всего избегают обращения к теоретическим практикам, в частности к публичным дискуссиям, конференциям, круглым столам и др., а сразу переходят к «прямому действию» через социальные сети. Жертвы такого натиска могут быть просто оклеветаны, дискредитированы, подвергнуты социальному отчуждению и профессиональной дисквалификации, а часто просто уволены с работы. Они лишаются даже права на покаяние.

Более древняя, чем у Канта и Кьеркегора, формула для обозначения места морали в жизни человека была предложена киниками и стоиками: «Они говорят, что из всего сущего одно является благом, другое — злом, а третье — ни тем и ни другим ... Ни то, ни другое — это те вещи, которые не помогают и не вредят; таковы, например, жизнь, здоровье, наслаждение, красота, сила, богатство, почет, благородное происхождение, а также их противоположности — смерть, болезнь, страдание, уродство, бессилие, бедность, бесславие, худородность и тому подобное... все перечисленные вещи — не блага, а безразличное» [Фрагменты ранних стоиков. Том III. Часть 1. 2007, 43–44]. Стоики хотели отделить объекты этического интереса от иных коррелятов творческих интенций человеческого субъекта. Характерно, что список «безразличного», то есть не входящего в границы добра и зла, во многом складывается из жизненных реалий, обладающих как субъективными (наслаждение, красота, почет — страдание, уродство, бесславие), так и объективными (жизнь, здоровье, богатство, благородное происхождение — смерть, болезнь, бедность, худородность) свойствами. Как раз последние и представляют для нас особый интерес, поскольку именно объективная определенность, временная устойчивость и укорененность в жизненном мире человека тех или иных феноменов социального бытия может представлять собой определенное, иногда непреодолимое препятствие для различных форм социального экспериментирования, в частности в форме этических номинаций социальной

жизни, характерных для «культуры отмены». В этом смысле «безразличное» самим фактом своего *объективного* существования очерчивает границы возможностей для морального освоения жизненного пространства и тем самым полагает пределы для реализации экстремальных притязаний морального абсолютизма. Как ни тяжело это признать любому морально ориентированному субъекту, в данном случае экзистенциальная сфера оказывается «по ту сторону добра и зла» и наделяется иммунитетом к нравственным квалификациям, но именно благодаря этому она становится неуязвимой для моральных интенций, присущих носителям «культуры отрицания».

Оппоненты моральной установки. Конструировать новые моральные стандарты, которые должны заместить традиционные этические ценности, можно, еще оставаясь в пространстве морали. Новое событие в процессе моральной эволюции может быть принято как свидетельство социального прогресса (прогрессизм), но его можно отвергать, отстаивая старые и привычные ценности (консерватизм). В этом случае один тип морального дискурса принимает правила нового или оппонирует им. Эта интерактивная форма нравственной жизни указывает (или доказывает) нам, что этические константы социальной жизни (моральные ценности) во многом конвенциональны, релятивны, изменчивы и обратимы. Если две стороны в своем идеологическом противостоянии не хотят или не могут понять друг друга, поскольку изначально отрицают сами базовые послышки в рассуждениях своего контрагента, и при этом каждая из них имеет под собой серьезную социальную базу и общественное признание, то метафизический базис их исключительности (на которую они неявно претендует) оказывается весьма неустойчивым. В этом смысле каждый из этих моральных оппонентов обладает равным правом на существование, поскольку не существует *объективных*, то есть *внеморальных*, критериев, оправдывающих или опровергающих это его право.

Другая ситуация складывается в том случае, когда сама моральная интенция субъекта, каким бы качеством она ни обладала и какой бы смысл в себе ни заключала, сталкивается с *объективной*, т.е. не зависящей от человеческих привычек и убеждений,

инвариантной и относительно устойчивой системой, которую человек, как носитель морального начала, пытается преобразить в соответствии с своими этическими установками. С учетом современного контекста в качестве такого рода объектов, имеющих отношение к биологической и социальной природе человека и представляющих предмет специфического (морального) интереса со стороны социальных прогрессистов, можно назвать следующие: 1. родовые признаки, различающие человеческих особей, и 2. структуры человеческого естественного языка. Возможно, именно эти достаточно устойчивые и привычные формы нашего человеческого бытия и могут послужить в качестве примера взаимодействия морального и неморального начал (в соответствии со стоической формулой), когда сама объективная реальность указывает нам на *пределы применимости* нравственного определения человеческой жизни.

Относительно проекта безграничного расширения гендерного многообразия человеческого рода. При всех многообещающих перспективах, открывающихся человеку на пути творческого преобразования им своей биологической основы, активное вмешательство в первичную бинарную структуру человеческой природы, различающей мужское и женское начало, оказывается или *непродуктивным* в отношении способности человека к продолжению своего биологического рода и скрывает в себе угрозу его исчезновения (в средней или далекой перспективе), или, как показывает опыт, является (в ближайшей перспективе) просто *разрушительным* для жизненного пространства многих его индивидуальных особей, решившихся на реализацию в своем лице столь заманчивого социального эксперимента. Эти жизненные реалии можно рассматривать как *непреодолимые объективные* препятствия в реализации проекта гендерного многообразия, при том что он имеет под собой серьезные *моральные* основания и опирается на достаточно широкую социальную поддержку.

Если же речь идет о естественном языке, то при осуществлении инклюзивного проекта, который также входит в число тех прогрессистских инноваций, за попытки сопротивления которым любой подозреваемый может подвергнуться сетевой обструкции,

следует учитывать своеобразие лексических и грамматических возможностей, которые включают в себе разные живые языки. Если английский язык в силу присущих ему особенностей практически не обладает грамматическими показателями родовой принадлежности объектов и потому создает видимость родовой нейтральности нарратива (на что неявно опираются прогрессистские реформаторы), то, например, в немецком языке, как и во многих других европейских языках, нейтрализация рода практически невозможна, поскольку там существуют четкие знаки родового различия существительных (артикли). Тогда для воплощения своего замысла реформаторам морали придется взять на себя роль и реформаторов языка с непредсказуемыми для него и для них последствиями. В этом случае, как и во многих других, встреча исполненного решимости морального субъекта с реальностью не принесет пользы ни одной из этих сторон — она может закончиться деструкцией привычных для человека форм существования, или разрушением его жизненного мира.

И наконец, о влиянии новой моральной парадигмы на экономику и бизнес можно судить по тому факту, что недавно на этой волне некоторые классические театральные и оперные постановки подверглись существенной деформации, а художественные экспозиции вообще были закрыты на неопределенное время [www.forbes.ru/forbeslife/437565-zevs-u-ticianana-seriynyu-nasilnik-pochemu-novaya-etika-kritikuet-muzei-za-klassikov; www.1tv.ru/news/2021-11-26/417017-v_berline_otmenili_postanovku_schelkunchika_iz_zh_nepolitkorrektnosti].

Материальный ущерб от внедрения такого рода цензуры трудно поддается учету.

ЛИТЕРАТУРА

1. Кузьмин Д.В. Против какого исключения? // Кольта. 17.07.2020.
2. Фрагменты ранних стоиков. Том III. Часть 1. Перевод и комментарии А.А. Столярова. М.: Греко-латинский кабинет, 2007.
3. Хэбермас Ю. Моральное сознание и коммуникативное действие. СПб.: Наука 2001.
4. Helen Pluckrose, James Lindsay. Cynical Theories. Pitchstone Publishing Durham, North Carolina. 2020.

5. What It Means To Get “Canceled” // merriam-webster.com.
6. Архивировано 18 июня 2020 года.
7. What Does Cancel Culture Mean? // dictionary.com. (30.01.2022).
8. harpers.org/a-letter-on-justice-and-open-debate (07.07.2020).
9. www.theatlantic.com/magazine/archive/2021/10/new-puritans-mob-justice- canceled/619818/.
10. www.forbes.ru/forbeslife/437565-zevs-u-ticiansa-seriynny-nasilnik-pochemu-novaya-etika-kritikuet-muzei-za-klassikov (30.01.2022).

А.А. Жердев

Метафизические предпосылки оснований этических теорий

Аннотация: В статье предлагается набор инструментов, составляющих особый методологический подход, предлагаемый для анализа оснований теоретических построений, в частности этических. Рассматриваются такие инструменты, как оптики, установки, а также описательный, объяснительный и проективный режимы. Делается вывод о некорректности сопоставления отдельных положений различных теорий и даже целых теорий, опирающихся на различные оптики и установки и использующих различные исследовательские режимы, вследствие различных точек зрения и базовых постулатов. С помощью предложенного инструментария рассматриваются примеры этических теорий, а также возможность взаимного включения отдельных положений разных концептуальных построений в общую картину исследуемых феноменов посредством наложения различных представлений.

Ключевые слова: оптика, установка, познание, исследовательский режим, этическая теория, этика бизнеса

A.A. Zherdev

Metaphysical premises of the basics of ethic theories

Abstract: The article proposes the set of tools as the methodological approach to be implemented for the analysis of the basics of theories including ethics. The following tools are considered: optics, postulates and three approaches: descriptive, explanatory and design. The article concludes that a comparison of some theories or even a hole theories that are based on the different optics, postulates or approaches is not correct because of different point of views and basics. Based on the suggested tools some ethic theories are analysed. An alternative to combine the observations of different theories that can enrich the big picture by including the results of different research methods is proposed.

Keywords: optics, postulates, cognition, methodological approach, ethic theories, business ethics

Философские традиции, в частности этические, опираются на историческое знание, накапливающееся и развивающееся в процессе познавательной деятельности человека, в современных условиях опосредованной обществом, специальными исследовательскими институтами. Эти традиции и пути развития знания различны, вследствие чего укореняются такие разные убеждения людей, как христианство или диалектический материализм. Ниже будет предложен ряд инструментов, позволяющих проанализировать возможности сопоставления и анализа противоречия различных концепций и теоретических построений.

Оптики

При проведении исследования ученый неизбежно определенным образом настраивает свои исследовательские инструменты. Оптика — это концептуальная точка зрения исследователя, настройка методологического взгляда философа, которая на чем-то фокусируется и уделяет этой области наибольшее внимание, что-то видит намного менее значительным, а какие-то данные, причины, связи и свойства и вовсе игнорирует, вследствие выбора именно такого предмета и метода.

В качестве школьного примера сопоставления результатов при применении разных оптик поставим вопрос о дискретности и непрерывности физического: при рассмотрении края физического объекта (например, деревянного бруска) в микроскоп, все более увеличивая мощность оптических линз, ученый может увидеть сначала неровные края объекта, потом область волокон дерева, на краю которых можно наблюдать частички древесины, непрерывно отделяющиеся от поверхности и садящиеся обратно, и, наконец, область этих кружащихся частиц, в которой уже невозможно будет определить наблюдаемый объект: что это, брусок или окружающий его воздух? Используя достаточно сильный увеличительный прибор, можно сделать вывод о непрерывном переходе бруска в воздух. Однако, обозревая этот объект невооруженным глазом в средних для человека размерах, исследователь без труда

обнаружит дискретную границу между предметом и воздухом. Таким образом, в различных исследовательских оптиках можно прийти к совершенно противоположным выводам о дискретности и непрерывности объектов физического мира. Оба этих вывода верны, а результат обусловлен масштабом наблюдений. Наше знание скорее всего только обогатится от совмещения результатов наблюдений в различных оптиках.

В философии исследователи также прибегают к различным оптикам, например: оптика субъекта от первого лица, оптика «точки зрения Бога» (взгляд на весь мир как бы извне), оптика анализа языка, оптика процессов, в психологии часто применяется оптика чувств. При внимательном анализе применяемой оптики некоторые философские споры могут быть если не разрешены, то как минимум проанализированы с точки зрения отсутствия конфликта притязаний на универсальность и единственность конкретной позиции. Ведь две точки зрения (в микроскоп и невооруженным взглядом) могут сосуществовать и дополнять друг друга, а не фиксировать противоречия о наличии у объекта разных свойств и описаний.

Например, в оптике субъекта от первого лица (в частности, точки зрения радикального эмпирика) ментальные состояния предстают в ощущениях, переживаниях и рефлексиях самого человека. А те же самые состояния в оптике «точки зрения Бога» — то есть взгляда на мир как бы извне, например в парадигме диалектического материализма, ментальные состояния являются отражением объектов внешнего мира. Приведем пример В.В. Васильева, который утверждает, что наше представление лимона (образ, который мы представляем в сознании) очевидным образом отличается от физического лимона — желтого кислого фрукта, и отличие это «в приватности образа лимона... (лимон) дан нам ... как приватный объект» [Васильев 2021: 123]. Такое различие ментального и физического является одним из аспектов проблемы Сознание-Тело. Можно отметить, что эти суждения сделаны в оптике субъекта от первого лица. А вот в оптике диалектического материализма, где наше сознание является отражением объективного окружающего нас мира, лимон есть представление (отражение

нашим сознанием) того самого физического объекта — желтого кислого фрукта, что подтверждается новейшими результатами исследований нейронаук, обнаруживающих все больше коррелятов ментальных состояний в физическом мозге человека. При достаточном внимании к различным оптикам, применяемым философиями сознания, можно отметить, что эти две точки зрения не противоречат друг другу, а могут обогатить общее знание об исследуемом объекте — сознании человека.

Можно привести примеры других оптик, применяемых в философии, при должном внимании к использованию которых некоторые философские дискуссии могут быть переведены из состояния спора о противоречиях к сотрудничеству посредством наложения различных представлений о явлениях. В частности, философы языка фокусируются на тексте и языковых конструкциях. Например, Людвиг Витгенштейн в позднем периоде своего творчества «создает иной метод анализа значений языковых выражений» [Сокулер]. Такая настройка исследовательской оптики Л. Витгенштейна, представляющая собой, по выражению З.А. Сокулер, «особый методологический прием, состоящий в рассмотрении ... фрагментов языковой деятельности», позволила ему в том числе открыть последующим поколениям концепцию «значения как употребления», что оказалось возможным только при анализе естественного, а не логического языка. В качестве другого примера можно привести исследовательскую работу Аннмари Мол «Множественное тело», где автор фокусирует свой исследовательский интерес на практиках и процессах, происходящих в клинике. В этой оптике множественные процессы в клинике предстают «текучим пространством» [Мол 2017: 192]. Несмотря на фокус исследователя на практиках, объекты не перестают быть скальпелями, артериями и эпидемиологическими таблицами, но начинают действовать, становятся разными «осуществлениями реальности» болезни [Мол 2017: 171]. Такая оптика этнографического исследования нидерландского философа обогащает наше знание о болезнях, жизни клиники и ее обитателях. В качестве еще одного примера разных настроек оптики можно привести различие в работе психолога, гештальт-терапевта и специалиста

когнитивно-поведенческой терапии. Первый использует оптику чувств, когда фокус внимания и врача и пациента нацелены исключительно на чувства последнего. Специалист КПТ фокусируется на мышлении пациента, ведя беседу на уровне сознательных выводов пациента. Оба метода показывают свою эффективность, но не являются единственно возможными и вполне могут дополнять друг друга при решении конкретных психологических проблем.

Итак, первое чему предлагается уделить внимание при анализе или сопоставлении каких-либо теоретических построений, включая этические, — это исследовательские оптики.

Установки

Второй аспект, который предлагается отследить при изучении какой-либо теории, — это установки, недоказуемые постулаты, в которые верит исследователь и явно (осознанно и эксплицированно) или неявно (неосознанно или неэксплицировано) использует как аксиоматические основания построения своих размышлений. Еще в 1930 году Курт Гедель в своих теоремах показал неполноту формальной теории арифметики, что сейчас многие исследователи распространяют и на другие системы, которые тоже содержат недоказуемые в рамках теоретических выводов этих систем постулаты (аксиомы). Людвиг Витгенштейн в работе «О достоверности» наглядно показывает, что не только в формальных системах наше познание укореняется в недоказуемых «верованиях». Приведем три цитаты из этой работы: «Ребенок приучается верить множеству вещей. То есть он, скажем, учится действовать согласно этим верованиям. Мало-помалу оформляется система того, во что верят; кое-что в ней закрепляется незыблемо, а кое-что более или менее подвижно» [Витгенштейн 2010: 144], «Трудность состоит в том, чтобы усмотреть безосновательность нашего верования» [Витгенштейн 2010: 166], «На дне обоснованной веры лежит необоснованная вера» [Витгенштейн 2010: 253].

Такие «верования» и являются теми самыми недоказуемыми постулатами — установками. В качестве примеров таких устано-

вок (или, в терминологии переводчика Л. Витгенштейна, «верованый») можно привести христианские догматы или веру в детерминизм. Если христианин верует в Священное Писание и чудо, любые аргументы советского физика-атеиста не смогут убедить его в неправильности его собственных мировоззренческих позиций. Это верно и в обратном случае. В такой ситуации достаточно отследить, что два исследователя имеют такие-то установки, что существенно влияет на все дальнейшие теоретические построения и заключения, и сделать вывод, что при принятии определенных установок можно прийти к одним заключениям, а при принятии других — к отличным. Здесь также можно отказаться от спора о теоретических противоречиях, уделив должное внимание базовым установкам исследований.

Исследовательские «режимы»

Наконец, третий элемент анализа, которому предлагается уделить наше внимание, — это исследовательские режимы, способы построения теоретических изысканий, различающиеся постановкой цели исследования. Попробуем выделить три из них: дескриптивный, объяснительный и проективный. При дескриптивном режиме ученый описывает наблюдаемые явления. Объяснительный режим с некоторыми допущениями можно назвать подвидом дескриптивного, при котором ставится цель объяснить причины изучаемых явлений и сформулировать некоторые закономерности, которые будут верны при определенных условиях в общем случае. Например, в философии науки объяснительная и предсказательная функции научной теории в гипотетико-дедуктивном подходе являются как бы отражением друг друга в прошлом и будущем — но обе принадлежат объяснительному режиму, так как обосновываются в опыте и причинно-следственных связях. Для этого текста дискуссия о соотношении описательного и объяснительного режимов не столь важна (в частности, Френсис Бэкон был убежден, что в основе научного познания должен лежать метод, а Эрнст Мах считал, что наука должна заниматься исключительно

дескрипциями). В данном случае важна цель, которую ставит исследователь, и обоснованность этой цели в опыте или в причинно-следственных механизмах или, наоборот, обнаружение факта отсутствия такого обоснования.

В противоположность вышеназванным можно выделить проективный режим, который отличается тем, что ставит цель и разрабатывает план-проект по ее достижению, например «Город солнца» Томмазо Кампанелла или другие утопические концепции. Существенное отличие проективного исследовательского режима заключается в том, что цель постулируется без необходимости обоснования в описательных или объяснительных парадигмах, а принадлежит «миру идей», то есть желаемому, должному, умоглядному, а не сущему. А.А. Гусейнов отмечает: «Ценностный мир, созданный философской аксиологией, является таким же фантастическим, как мир идей Платона» [Гусейнов 2002: 26]. Отрефлексирав, что исследователь делает некоторый ход в своих теоретических построениях в проективном режиме, то есть измышляет желаемый или должный мир, можно также избежать некоторых споров о противоречиях в философии, так как построения в проективном режиме обуславливаются ценностными предпочтениями или идеями мыслителя, а не обосновываются и доказываются. Таким образом, в общем случае теоретические построения в проективном режиме могут быть произвольными, в том числе прямо противоречащими или в некоторых условиях невозможными к осуществлению с точки зрения других теорий в описательном или объяснительном режимах.

Итак, при анализе различных теорий, в частности этических, предлагается уделить особое внимание трем аспектам: оптикам, установкам и исследовательским режимам. Отследив эти аспекты, можно избежать многих «сломанных копий» на полях философских дискуссий, что ниже будет проиллюстрировано несколькими примерами из области этики.

Попробуем показать с помощью описанного выше инструментария, каким образом можно избежать некоторых противостояний в этических спорах, продемонстрировав, что конфликтующие концепции могут сосуществовать и дополнять друг друга: либо

являясь по сути различными точками зрения — оптиками; либо опираясь на различные установки — что можно прочесть так: «при условии постулирования таких-то аксиом можно вывести следующую непротиворечивую теорию»; либо работающих в разных исследовательских режимах — описывающих или объясняющих явления или проектирующих желаемый или должный мир.

Начнем с примера двух противостоящих друг другу традиций обоснования морали: утилитаризма и абсолютизма. Абсолютизм отказывается от процедуры рационального обоснования морали, провозглашает моральный мотив как высший. Это установка — аксиоматический постулат приверженцев морального абсолютизма. Отталкиваясь от такой базовой установки, абсолютистская этика утверждает предельные цели бытия — то есть работает в проективном режиме, а не описательном или объяснительном. Такой подход диктует абсолютизму и присущие ему оптики — интуитивизм и априоризм, что приводит к несводимости этики к знаниям и опыту, вследствие чего последние либо не попадают в поле зрения мыслителя, либо имеют вторичное значение. В отличие от абсолютистского подхода в этике утилитаризма совмещаются проективный, описательный и объяснительный режимы. Теоретики данного подхода считают возможным понять мораль рационально, исходят из интересов человека, а также формируют мир должного, рассматривая мораль как путь к достижению счастья, тем самым переходя в проективный режим. Здесь же прослеживается и основная установка утилитаристских теорий — постулирование основания нравственного выбора, а именно суммарного благосостояния, которым в зависимости от конкретных теорий могут быть: общее счастье, суммарная полезность или максимизация удовольствий и минимизация страданий. С точки зрения оптик утилитаризма необходимо отметить, что в отличие от абсолютистских взглядов, философы-утилитаристы уделяют намного большее внимание социальным и психологическим детерминантам, вследствие чего формируется конвенционалистская моральная теория, развивающаяся далее в целе-средственное обоснование моральных поступков.

Какие же выводы можно сделать из такого очень краткого анализа двух разных этических традиций? Во-первых, следует отме-

тить, что в проективном режиме постулируются совершенно разные цели. Причем цели эти не имеют и не требуют обоснования — они являются «верованиями» — умозрительными идеалами мыслителей разных подходов. Здесь нет места для дискуссии, чья точка зрения ближе к истинной. Человек, уверовавший в суммарную пользу как идеальную цель, никогда не докажет моральному абсолютисту, что идеал совершенного морального человека, следующего своему долгу, в чем-то ущербен, недостижим или имеет другие недостатки. В формулировке И. Канта: «Историю человеческого рода в целом можно рассматривать как выполнение тайного плана природы — осуществить внутренне и для этой цели также внешне совершенное государственное устройство как единственное состояние, в котором она может полностью развить все задатки, вложенные ею в человечество» [Кант 2007]. Таким образом, центральные постулируемые установки теории формируют дальнейшее развитие теоретических построений. При условии принципиального отличия от основных аксиоматических тезисов другой теории представляется разумным принять на веру установки одной из них (или разработать свои), а не входить в бесконечные споры о единственно правильных установках и постулируемых целях. Во-вторых, можно отметить, что оптики двух традиций в разной степени уделяют внимание ограничениям человека и общества: если утилитаризм ставит своей задачей принять во внимание эти ограничения и разработать наилучшую практически применимую этическую теорию, то абсолютизм полагается на интуитивное и априорное целеполагание. Здесь можно сделать замечание о том, что первые предлагают некоторые обоснования своих теоретических решений с опорой на опыт, в то время как вторые призывают примкнуть к ним, просто уверовав в истинность морали как высшего блага в философской традиции абсолютизма.

Сопоставим еще две влиятельные этические традиции современности, натурализм и христианскую этику. Натурализм апеллирует к природным основаниям человеческого бытия. Работая в объяснительном режиме, все более набирающие популярность сегодня эволюционная этика и социобиология выводят мораль из

природных начал человека и общества. Целью этих концепций является объяснение причин поведения человека и его моральных оснований. Как следствие такого подхода натурализм отстаивает исторический, социально обусловленный характер моральных ценностей. Среди установок этой парадигмы можно выделить веру в детерминизм, принятие принципов экономии и эволюционной теории. В работах Эдварда Уилсона и Роберта Сапольски можно убедиться, насколько такие установки формируют концепции, существенно отличные от тех, что вытекают из христианской этики, основанной на вере в Библейские догматы. Если натуралистические подходы в этике тяготеют к объяснительному исследовательскому режиму, то христианская этика принимает эсхатологию и на основе христианских принципов в проективном режиме формулирует основы морального поведения. Оптики эволюционной этики и христианства также принципиально различаются: первая теория уделяет внимание верифицируемым научно обоснованным доказательствам, вторая же изучает текст Библии как источник всех знаний. Эти этические теории не пересекаются. Они исходят из принципиально разных не требующих обоснования постулируемых установок и, соответственно, формируют принципиально разные теоретические построения. Спор об истинности одной из них вряд ли будет иметь теоретическое значение или практическую пользу. Можно лишь утверждать, что при вере в чудо и церковные догматы теоретические построения эволюционной этики будут отвергнуты как противоречащие базовым основам. Это верно и в обратном направлении: человек, принявший детерминизм как общий закон мироздания, никогда не примет как единственно возможное руководство к действию десять сформулированных в Священном Писании заповедей, хотя с их содержанием он может вполне соглашаться (как, впрочем, и отвергать), но на принципиально других основаниях.

Наконец, говоря о практическом поле современной этики бизнеса, мы сегодня и развиваем исторически сформировавшиеся концепции, например Достопочтимого Торговца в Ганзейском Союзе, и сталкиваемся с новыми концепциями, такими как Комплаенс или Интегриги (современные корпоративные политики,

направленные в первом случае на предупреждение противоречащих закону действий, а во втором на последовательную и бескомпромиссную политику приверженности ценностям честности в практической деятельности). Каждое из этих теоретических построений постулирует свои установки, использует определенные оптики и ставит главные цели, описывая или объясняя сущее или проектируя будущее. В частности, концепции Комплаенса и Интегрیتی имеют схожие цели — создание честной и предсказуемой деловой сферы деятельности. Они также имеют схожие установки, укоренённые в концептуальных осмыслениях капитализма и предпринимательской деятельности. И несмотря на то что обе этих политики работают на одном и том же поле организационной культуры предприятия, эти концепты используют различные оптики: Комплаенс работает преимущественно с правовыми нормами, а концепт Интегрیتی больше сфокусирован на личности руководителя и этических нормах деловой культуры, причем не императивных (как в случае с Комплаенсом), а добровольных и находящихся свое основание в морали. Вследствие таких оптик в какой-то степени, Интегрیتی игнорирует правовые нормы, а Комплаенс не замечает психологических характеристик личности руководителя. Таким образом, можно прийти к выводу, что эти два концепта хоть и представляют различные дорожные карты и программы действий зачастую с противоположными выводами, но имеют общую цель и при разумном взаимном включении не противоречат, а дополняют друг друга.

В данной статье не стоит задача проанализировать практическую пользу от анализа оптик, установок и исследовательских режимов всех этических теорий и концепций этики бизнеса — это отчасти будущая работа. Отдельный интерес для разработки представляет анализ того, как оптики, установки и режимы работают совместно, дополняют или взаимно исключают друг друга. В этом тексте сделана попытка предложить инструментарий, используя который можно было бы отделить практически разумные дискуссии при столкновении различных теоретических построений от фиксации принципиально разных теорий и границ условий их применимости.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Васильев В.В.* Сознание и вещи. Очерк феноменалистической онтологии. М.: Ленанд, 2021.
2. *Витгенштейн Л.* Культура и ценность. О достоверности. М.: АСТ, 2010.
3. *Гусейнов А.А.* Цели и ценности. Как возможен моральный поступок? // Этическая мысль. Современные исследования, 2002.
4. *Кант И.* Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане. М.: Директ-Медиа, 2007.
5. *Мол А.* Множественное тело. Пермь: Гиле Пресс, 2017.
6. *Сокулер З.А.* Людвиг Витгенштейн и его место в философии XX века. Курс лекций. Долгопрудный: Аллегро-Пресс, 1994. Лекция 5.

Оговорка Локка и базовый доход

Аннотация: Либертарианство — это теория справедливости, придающая значительный моральный вес исключительным правам собственности. На этом основании многие либертарианские философы, от Роберта Нозика до Майкла Хьюмера, осуждают любые формы перераспределения доходов. Тем не менее, как ни странно, некоторые либертарианцы, вслед за Филиппом Ван Парайсом, Мэттом Зволински и Чарльзом Мюрреем, поддержали введение безусловного базового дохода. Это эссе стремится доказать, что эта поддержка не является просто политическим компромиссом. Напротив, у сторонников либертарианской теории справедливости есть убедительные моральные основания для поддержки перераспределения доходов в форме безусловных денежных выплат. Эссе исследует одно из таких оснований — оговорку Локка. Оговорка Локка — это моральное требование к присвоению бесхозных ресурсов: оставить «достаточное количество и того же качества» для других. Существует множество интерпретаций оговорки Локка, но наиболее амбициозными из них являются эгалитарная оговорка и оговорка достаточности. Каждая из них, хотя и по разным причинам, требует введения базового дохода. Эгалитарная оговорка устанавливает равные права всех людей на природные ресурсы, а потому требует разделять все выгоды от владения природными ресурсами эгалитарно — в виде безусловных равных выплат. Оговорка достаточности устанавливает некоторый порог достаточности, а затем налагает на исключительные права собственности ограничение, чтобы они не могли препятствовать перераспределению с целью поднятия всех людей до порога достаточности. Тем не менее, хотя обе оговорки требуют базового дохода, они расходятся в трёх важных параметрах по оценке этого базового дохода: применимость, налогооблагаемая база и размер денежных выплат.

Ключевые слова: оговорка Локка, базовый доход, права собственности, налогообложение, перераспределение, рас-

пределительная справедливость, естественные права, политический авторитет, классический либерализм.

K.E. Morozov

Lockean proviso and basic income

Abstract: Libertarianism is a theory of justice that places significant moral weight on exclusive property rights. On this basis, many libertarian philosophers, from Robert Nozick to Michael Huemer, criticize any form of income redistribution. Ironically, some libertarians, following Philippe Van Parijs, Matt Zwolinski, and Charles Murray, have supported the introduction of an unconditional basic income. This essay seeks to prove that this support is not just a political compromise. By contrast, libertarian justice advocates have a strong moral basis for supporting income redistribution in the form of unconditional cash payments. This essay explores one such reason, Lockean proviso. Lockean proviso is a moral requirement for the appropriation of unowned resources to leave “enough and as good” for others. There are many interpretations of Lockean proviso, but the most ambitious are egalitarian proviso and sufficiency proviso. Each of them, but for different reasons, requires the introduction of a basic income. Egalitarian proviso establishes the equal rights of all people to natural resources, and therefore requires that all benefits from the ownership of natural resources be shared egalitarianly — in the form of unconditional equal payments. Sufficiency proviso establishes some threshold of sufficiency, and then imposes a restriction on exclusive property rights so that they can’t prevent redistribution in order to raise all people to the threshold of sufficiency. However, while both clauses require a basic income, they diverge on three important dimensions in assessing this basic income: applicability, taxable base, and amount of cash payments.

Keywords: Lockean proviso, basic income, property rights, taxation, redistribution, distributive justice, natural rights, political authority, classical liberalism.

Универсальный или, безусловный, базовый доход — это регулярная денежная выплата, предоставляемая государством *каждому* гражданину страны без каких-либо условий и проверок нуждаемости

[Ван Парайс, Вандерборхт 2020: 8]. Идея базового дохода оживлённо обсуждается экономистами, философами и политическими теоретиками уже более столетия, с тех пор как впервые была сформулирована Томасом Пейном в памфлете «Аграрная справедливость». Один из главных вопросов в этих дискуссиях — этическая оправданность базового дохода. Различные его сторонники видят в базовом доходе инструмент по укреплению человеческой свободы [Pettit 2007: 7], гарантию равенства возможностей [VanParijs 1991: 104], способ уменьшить эксплуатацию в обществе [Schroeder 2001: 10], новый шанс для возрождения гражданского общества [Murray 2016: 17] и страховку от технологической безработицы [Ford 2009: 158–168].

Однако не все согласны, что этих оправданий достаточно, чтобы признать допустимость базового дохода. Теория справедливости, известная сегодня как «либертарианство», тесно ассоциируется с моральным осуждением государства всеобщего благосостояния и всех форм *принудительного* перераспределения доходов [Zwolinski 2017: 323]. Аргументация либертарианцев против перераспределения доходов так или иначе основана на проблеме политического авторитета, которая состоит в том, что, как полагают либертарианцы, в современной политической философии отсутствует удовлетворительное объяснение особого морального статуса государства, согласно которому действия государства и его агентов должны оцениваться по иным моральным принципам, чем действия частных лиц [Huemer 2013: 4].

Для частных лиц считается неправильным силой изымать у других какую-либо собственность, чтобы передать её другим, даже если они действительно нуждаются в этой собственности. Государство, однако, претендует на право перераспределять богатство в обществе через систему налогообложения и социального обеспечения. Соответственно, если у государства нет политического авторитета (а либертарианцы считают, что это так), то для государства так же недопустимо перераспределять богатство, как для частных лиц недопустимо грабить или красть у других, чтобы передать украденное бедным.

Это убеждение зависит от того, являются ли права собственности юридическими или естественными моральными правами. Ес-

ли права собственности — это всего лишь юридические права, то есть продукт нормативных актов какого-либо государства, то эти права не могут служить основанием для осуждения принудительного налогообложения. Ведь если права собственности производны от государства, то государство может вмешиваться в эти права, особенно если это нужно для финансирования самой правовой системы государства [Murphy, Nagel 2004].

Однако либертарианцы считают, что права собственности действительно являются естественными моральными правами, которые не зависят от признания каким-либо государством¹. Более того, естественные права, включая и права собственности, накладывают жёсткие моральные ограничения на то, что другие люди и государство могут делать с обладателем этих прав и его справедливо приобретённой собственностью [Нозик 2008: 54].

Далее мы не будем уделять много внимания нормативным основаниям естественных прав человека в либертарианской теории справедливости². Тем не менее, мы покажем, что даже принятие жёстких либертарианских ограничений и сильных прав собственности совместимо с некоторым принудительным перераспределением богатства и доходов в обществе. Мы также покажем, что таким перераспределением может заниматься государство через принудительное налогообложение и предоставление некоторого социального обеспечения. Наконец, мы покажем, что предпочтительной формой такого социального обеспечения является именно базовый доход, хотя нюансы данной реформы будут отличаться в зависимости от того, как оправдательный подход будет использован в процессе налогообложения.

¹ В широком смысле либертарианство совместимо со множеством моральных теорий, не все из которых признают наличие у людей естественных прав [Wendt 2019: 301]. Здесь либертарианство будет пониматься в более узком смысле как *либеральная теория естественных прав* и особенно прав собственности.

² Хорошо аргументированное рассмотрение таких оснований см. [Mask 2010].

1. Оговорка Локка и распределительная справедливость

Со времён «Теории справедливости» Джона Ролза справедливость в распределении благ многими политическими философами связывалась с соблюдением какого-либо распределительного паттерна или шаблона, например равенства, достаточности или приоритета [Lamont, Favor 2017]. Коллега Ролза по Гарварду Роберт Нозик выступил с критикой шаблонных теорий распределительной справедливости со страниц своей книги «Анархия, государство и утопия». В главе «Как свобода разрушает калибровочные паттерны» Нозик приводит свой известный аргумент Уилта Чемберлена. Согласно ему, любая теория справедливости, которая отводит значимую роль индивидуальной свободе, должна допускать обращение собственности между людьми, но любое свободное обращение собственности неизбежно будет нарушать шаблонные принципы справедливости. Поэтому шаблонные теории не могут обеспечить стабильность в соблюдении справедливого распределения, не вмешиваясь в свободу людей [Нозик 2008: 206–212].

Шаблонным теориям справедливости Нозик противопоставляет историческую концепцию. В соответствии с ней справедливость итогового распределения зависит от справедливости прав на распределённые объекты, тогда как справедливость прав собственности определяется их *историей*, то есть тем, были ли они приобретены через справедливую процедуру или нет. Способы справедливого приобретения прав собственности исчерпывающе очерчены Нозиком в трёх принципах исторической теории справедливости: (1) люди имеют право завладеть собственностью, которая никому не принадлежит; (2) люди имеют право дарить свою собственность другим или добровольно обмениваться ею с другими; (3) люди обязаны вернуть незаконно полученное владельцу [Там же: 195].

Этого наброска уже достаточно для того, чтобы сформулировать два аргумента в пользу базового дохода. Во-первых, поскольку либертарианцы одобряют *любое* распределение, являющееся результатом добровольных сделок между частными лицами, они

должны были бы одобрить базовый доход при условии, что все участники перераспределения согласились участвовать в нём. Но это не очень многое даёт убеждённым сторонникам базового дохода, поскольку ставит справедливость этой формы перераспределения в слишком сильную зависимость от всеобщего согласия.

Во-вторых, мы живём в мире, где практически никогда не действовали принципы исторической справедливости Нозика. Масштаб нарушений естественных прав человека столь велик, что для возмещения всей исторической несправедливости может потребоваться длительное принудительное перераспределение от выгодополучателей текущего распределения к тем, кто в текущем распределении оказался в уязвимом положении [Нозик 2008: 288]. С учётом некоторых практических особенностей данной политики, такое перераспределение может принять форму безусловного базового дохода [Chartier 2001].

Но сторонники базового дохода могут зайти дальше и утверждать, что историческая теория Нозика допускает или даже требует перераспределения даже в том случае, если права человека *никогда* не нарушались. Дело в том, что описанный выше набросок не учитывает ещё одну значимую деталь исторической концепции справедливости — принцип, который сам Нозик обозначил названием «оговорка Локка» [Нозик 2008: 227]. Это выражение отсылает к §27 «Второго трактата о правлении» Джона Локка: «Ведь, поскольку этот труд является неоспоримой собственностью трудящегося, ни один человек, кроме него, не может иметь права на то, к чему он однажды его присоединил, *по крайней мере в тех случаях, когда достаточное количество и того же самого качества* [предмета труда] *остаётся для общего пользования других*» [Локк 1988: 277].

Оговорка Локка, таким образом, устанавливает ограничение на объём первоначальных присвоений бесхозных (в первую очередь — природных) ресурсов. Она требует, чтобы присвоитель оставил «достаточное количество и того же самого качества» для присвоения других людей. Существует множество интерпретаций тех конкретных ограничений, которые налагает оговорка Локка, но практически все сходятся с нозиковской интерпретацией в двух

важных отношениях [Vallentyne 2011: 5]. Во-первых, они интерпретируют оговорку как ограничение не только актов присвоения, но и практики частной собственности в целом. То есть для соблюдения оговорки Локка не имеет значения, был ли приобретён непропорциональный объём ресурсов через первоначальное присвоение или через добровольную передачу от других людей [Нозик 2008: 228]. Во-вторых, они также интерпретируют оговорку как «слабое» ограничение в том смысле, что она не запрещает чрезмерное присвоение или владение как таковое, но налагает обязательства по компенсации со стороны чрезмерных присвоителей в пользу тех, кто пострадал от чрезмерного присвоения.

Таким образом, историческая концепция справедливости с учётом оговорки Локка может оправдать некоторое перераспределение с целью компенсации нарушений оговорки. Если некто владеет чрезмерной (более чем своей справедливой) долей ресурсов, то он обязан выплатить компенсацию в пользу тех, кому из-за чрезмерного владения досталась менее чем его справедливая доля.

Может ли такая компенсация принимать форму безусловного базового дохода? Если компенсационные долговые обязательства в результате чрезмерного владения распределены таким образом, что каждый член общества имеет право на какую-то выплату, то государство могло бы взять на себя роль универсального посредника между чрезмерными присвоителями и бенефициарами их компенсационных платежей. В таком случае сбор компенсационных платежей может принимать форму какого-либо налога, тогда как последующее распределение компенсаций — безусловный базовый доход. И поскольку в данном случае речь идёт об уплате компенсации за совершённое правонарушение³, этот компенсационный налог может быть принудительным.

Государство также не нуждается в политическом авторитете для осуществления этого принуждения. Если между государством и частными лицами действительно нет разницы, как полагают радикальные либертарианцы, то любой человек имеет право осу-

³ В смысле нарушения естественных моральных прав, а не каких-либо реальных законов какого-нибудь государства.

ществлять принуждение против кого-то, кто нарушает права других людей. Однако даже радикальные либертарианцы могут поддержать государственную «монополию на насилие» из соображений эффективности в предотвращении нарушений прав людей. По крайней мере, либертарианцам следует приветствовать монопольное право государства взимать компенсацию за чрезмерное владение в силу неизбежных практических трудностей в определении того, кому от кого какая компенсация причитается (эти трудности преодолеваются в случае универсализированного налогообложения и выплаты всем базового дохода).

2. Интерпретация оговорки: равенство против достаточности

Конкретные детали предпочитаемой для либертарианцев реформы базового дохода зависят от того, какая из интерпретаций оговорки Локка будет принята. Различные интерпретации оговорки Локка были предложены Робертом Нозиком [Нозик 2008: 227], Эриком Маком [Mack 1995], Фабианом Вендтом [Wendt 2017], Дэвидом Готье [Gauthier 1986: 190], Майклом Оцукой [Otsuka 2003: 27] и др. Хотя каждая из них при определённых условиях совместима с базовым доходом, здесь мы сосредоточимся на двух подходах — эгалитарной и достаточностной интерпретации оговорки Локка.

Эгалитарная оговорка играет центральную роль в теории т.н. левого либертарианства [Vallentyne, Steiner 2000]. Различные формы левого либертарианства объединяет убеждение, что люди имеют сильное исключительное право собственности на свою личность, но на никем не созданные природные ресурсы все имеют некоторые эгалитарные права⁴. Некоторые левые либертарианцы считают, что природные ресурсы изначально находятся в совместном владении всех людей, а потому никто не имеет права

⁴ Термин «левое либертарианство» также может использоваться для обозначения антикапиталистического рыночного анархизма. См., например, [Chartier, Johnson 2011].

присваивать эти ресурсы [Grunebaum 1987; Gibbard 1976]. Однако большинство левых либертарианцев всё же признают право на одностороннее (без согласия других) присвоение природных ресурсов при условии соблюдения эгалитарной оговорки Локка [Valentine 2011: 10].

Эгалитарная оговорка Локка устанавливает, что все люди имеют право на присвоение не более чем равной со всеми остальными доли. Поскольку все люди, согласно исходным принципам либерализма (формой которого является либертарианство⁵), имеют равные права, а на природные ресурсы никто изначально не имеет никаких исключительных притязаний, то нет никаких морально-значимых причин, почему одни могут присвоить больше природных ресурсов, чем другие. Поэтому, заключают левые либертарианцы, все люди имеют право на присвоение не более чем в равных со всеми остальными долях.

Но как можно количественно сопоставлять друг с другом природные ресурсы разного типа? Скольким баррелям нефти равняется тонна алмазов? Все левые либертарианцы сходятся на том, что между собой доли присваиваемых природных ресурсов должны сопоставляться по их конкурентной рыночной стоимости. Однако есть два конкурирующих подхода к определению того, какое соотношение рыночных стоимостей определяет справедливые эгалитарные доли каждого человека.

Ресурсистский подход (оговорка равных долей) предполагает простую эквивалентность: каждый человек имеет право на равные друг другу по рыночной стоимости доли природных ресурсов. Вэлферистский подход (оговорка равных возможностей) предполагает более сложное соотношение: каждый человек имеет право на такую долю, которая гарантирует ему такие же возможности для благополучия, которые имеют со своими долями все остальные люди. Отличие состоит в том, что во втором случае люди с более низкими стартовыми возможностями для благополучия (неудачный набор генов, скудное наследство, неблагоприятное соци-

⁵ Рассмотрение либертарианства как внутренней части более широкой либеральной традиции см. [Mask, Gaus 2004]. Противоположную позицию см. [Freeman 2001].

альное окружение, т.д.) имеют право на большую долю, чем люди с высокими стартовыми возможностями [Moseley 2011: 6].

Оговорка равных долей предоставляет кратчайший путь к обоснованию базового дохода. Согласно ей, все присвоители и собственники должны регулярно выплачивать всем остальным компенсацию в размере полной рыночной стоимости своих ресурсов, тогда как эта компенсация распределяется равными долями между всеми. Таким образом, простейшая практическая реализация этого предложения — полное налогообложение стоимости природных ресурсов и последующее распределение собранных средств через равные выплаты всем людям [VanParijs 1991: 115; Moseley 2011: 8]. Иными словами, это предполагает базовый доход, финансируемый налогами на стоимость природных ресурсов.

Оговорка равных возможностей, на первый взгляд, не предоставляет такой возможности, поскольку требует, учитывая колоссальное неравенство в стартовых возможностях для благополучия между людьми, более адресных выплат *только* для некоторых людей [Vallentyne 2011: 11–12]. Однако подход равных возможностей также может оправдывать базовый доход с учётом некоторых соображений. Во-первых, базовый доход способствует выравниванию стартовых возможностей не только через предоставление некоторых финансовых ресурсов — это также даёт надёжные социальные гарантии, усиливает переговорные позиции, освобождает время и ресурсы для личных проектов, избавляет от экономической зависимости и т.д. [Birnbaum 2017]. Во-вторых, даже с точки зрения оговорки равных возможностей у левых либертарианцев нет причин одобрять адресные системы социальной поддержки, потому что они (1) патерналистичны и неправомерно вмешиваются в частную жизнь и индивидуальный выбор человека [Капелюшников 2020: 18]; (2) дороже в администрировании и менее прозрачны, а потому более подвержены коррупции и неэффективности [Там же: 19]; (3) не могут учесть всех фактов, необходимых для проектирования адекватной системы социальной поддержки, учитывающей потребности всех людей, нуждающихся в помощи [Zwolinski 2019: 21]. В-третьих, приоритет нужд людей с наименьшими стартовыми возможностями для благополу-

чия может быть учтён через *совмещение* базового дохода с некоторыми адресными выплатами, согласно критерию универсального доминирования Филиппа Ван Парайса [VanParijs 1997: 58–87].

Другая интерпретация оговорки Локка — оговорка достаточности [Wendt 2017; Wendt 2019]. Этот вариант также предполагает необходимость безусловного базового дохода [Vallentyne 2011: 9; Wendt 2019: 307], хотя аргумент заметно отличается от того, который используют левые либертарианцы. Оговорка достаточности в том виде, в каком её отстаивает, например, Фабиан Вендт, не ограничена вопросом о справедливом распределении прав на природные ресурсы. Вместо этого оговорка выступает в качестве условия морального оправдания исключительных прав собственности [Wendt 2019: 306].

Подобно другим достаточностным теориям распределительной справедливости, оговорка достаточности допускает любое неравенство между людьми при условии, что все люди живут не ниже некоторого порога достаточности [Frankfurt 1987: 134–135]. Существует множество подходов к определению точного порога достаточности, но все сторонники этого принципа сходятся на том, что этот порог должен быть не ниже уровня удовлетворения всех базовых потребностей.

Далее оговорка достаточности устанавливает, что исключительные права собственности морально оправданны лишь в том случае, если все люди в обществе находятся выше порога достаточности. Если кто-то оказывается ниже порога, то это ослабляет права собственности тех, кто выше порога достаточности, чтобы оправдать вмешательство в эти права с целью перераспределения в пользу тех, кто находится ниже порога [Wendt 2019: 306–307]. Каким образом это оправдывает предоставление базового дохода?

Базовый доход по определению представляет собой безусловную выплату всем некоторого количества денег на уровне, примерно равном разумному порогу достаточности. Так, предоставление всем базового дохода надёжно гарантирует, что никто в обществе не окажется ниже этого порога. И никто также не может протестовать против налогообложения, необходимого для финансирования базового дохода, отсылая к своим исключительным

правам собственности, поскольку моральное оправдание последних зависит от достижения всеми людьми порога достаточности.

На это можно возразить, что оговорка достаточности несовместима с теорией естественных прав, поскольку ставит права собственности в зависимость от выполнения некоторых распределительных условий. Но это неверно отражает суть оговорки достаточности. Оговорка сформулирована так с учётом более глубоких оснований естественных прав, принятом многими современными либертарианцами, — человеческого стремления к собственному благу [Lomasky 1987: 69–83; Mack 2017; Wendt 2019: 302]. Это обоснование, грубо говоря, опирается на идею, что естественные права — это моральные ограничения, которые любой *рациональный* индивид принял бы с учётом того, что высшей ценностью для каждого является продвижение его собственного благополучия. Если принять во внимание это обоснование, то естественные права не могут быть сформулированы таким образом, который бы явно исключал для кого-либо их стремление к собственному благополучию. Эрик Мак называет этот принцип теории естественных прав антипаралитическим постулатом [Mack 2011: 112]. Суть в том, что практика каких-либо прав не должна подрывать собственное нормативное основание.

Как подмечает Вендт, поскольку люди ниже порога достаточности не могут стремиться к собственному благу, сильные исключительные права собственности, несовместимые с перераспределением в пользу этих людей, также несовместимы с обоснованием через стремление к собственному благу. Таким образом, последовательное применение антипаралитического постулата предполагает принятие чего-то в духе оговорки достаточности [Wendt 2017: 179]. И наиболее органичной практической реализацией этого принципа является безусловный базовый доход.

3. Реализация оговорки: негативный налог против дивиденда

И эгалитарная оговорка, и оговорка достаточности оправдывают введение безусловного базового дохода, хотя и по разным причинам. Но это не значит, что левые и достаточностные либертарианцы обязательно поддержат один и тот же вариант реформы базового дохода. Фактически их оправдательные подходы предусматривают две очень разные политики, похожие на базовый доход, но не идентичные ему. Чтобы выявить эту разницу, можно сравнить эгалитарную и достаточностную оговорку по трём критериям: (1) применимость, (2) налогооблагаемая база и (3) размер выплат.

Эгалитарная оговорка имеет универсальную применимость. Везде, где люди присваивают природные ресурсы, эгалитарная оговорка требует некоторого эгалитарного распределения предоставляемых присвоением выгод. Оговорка достаточности, напротив, действует лишь в том случае, если кто-то в обществе живёт ниже порога достаточности. Если в гипотетическом обществе без государственного перераспределения все люди окажутся выше порога достаточности, то оговорка не будет требовать никакого вмешательства в существующие права собственности⁶.

Эгалитарная оговорка оправдывает лишь ограниченное число налогов, такие как земельный налог, налог на добычу полезных ископаемых, налог на загрязнение окружающей среды и так далее. Однако левые либертарианцы выступают против налогов на трудовой доход или, например, прибыль от капитала⁷ [Vallentyne 2011: 4]. Для реализации оговорки достаточности же не имеет принципиального значения, каким именно налогом будет финансироваться базовый доход. Поскольку оговорка связана не с распределением природных ресурсов, а с моральным оправданием

⁶ Можно также сказать, что эта ситуация явно неправдоподобна, поскольку в любом историческом обществе всегда существовали бедные.

⁷ Хотя это является наиболее распространённой среди левых либертарианцев позицией, существует и противоположная точка зрения, согласно которой леволибертарианские аргументы применимы и к налогам на прибыль или даже трудовой доход. См. [VanParijs 1991; VanParijs 1997].

исключительных прав собственности, последние могут быть ослаблены любым образом, чтобы быть совместимыми с предоставлением всем базового дохода. И это не зависит от того, какая именно собственность или какой доход используется для финансирования этих выплат.

Эгалитарная оговорка, как уже было обозначено ранее, оправдывает только равные для всех выплаты (возможно, с доплатой некоторым лицам с неблагоприятными стартовыми возможностями, такими как адресные пособия по инвалидности). При этом размер выплат не имеет значения. Если при эгалитарном распределении доходов от природных ресурсов размер базового дохода окажется ниже уровня, необходимого для удовлетворения базовых потребностей, то для левых либертарианцев это не составит (моральной) проблемы [Moseley 2011: 11].

Но для реализации оговорки достаточности принципиально важно, чтобы размер выплат был достаточным для покрытия всех базовых потребностей. Зато для реализации этой оговорки не имеет значения, равен ли размер выплат для всех людей или нет. Хотя из практических соображений достаточные либертарианцы вероятнее поддержали бы не прямую дифференциацию, а скорее «изъятие» базового дохода у людей с высокими доходами через прогрессивные ставки налогообложения, сама по себе дифференциация выплат не является для них (моральной) проблемой.

Исходя из этих различий, можно сделать прогноз о том, какую именно реформу базового дохода поддержали бы эти либертарианцы, если бы налогообложения природных ресурсов оказалось недостаточно для выплат базового дохода на уровне порога достаточности⁸.

Левые либертарианцы поддержали бы гражданский дивиденд, аналогичный тому, который сейчас существует в штате Аляска [Ван Парайс, Вандерборхт 2020: 154–157]. Гражданский дивиденд формируется за счёт нефтяных доходов штата, чем близок к лево-

⁸ Если бы этого оказалось достаточно, то у достаточных либертарианцев нет причин для расхождений с левыми, учитывая аргументы в пользу экономической эффективности налогообложения стоимости природных ресурсов. См. [McCluskey, Franzsen 2005].

либертарианскому базовому доходу. Однако гражданский дивиденд выплачивается на менее регулярной основе (раз в год, а не раз в месяц), не имеет фиксированного размера (зависит от колебаний цен на нефть) и явно недостаточен для покрытия базовых потребностей (самая большая выплата не превышала 20% от официальной черты бедности) [Там же: 156]. Как способ реализовать эгалитарное распределение выгод от природных ресурсов, гражданский дивиденд подходит, но как способ гарантировать всем удовлетворение их базовых потребностей — едва ли.

Достаточностные либертарианцы охотнее поддержали бы систему негативного подоходного налога [Там же: 60–72]. Эта система близка базовому доходу, финансируемому за счёт подоходного налога, и при определённых условиях абсолютно математически эквивалентна [Там же: 61; Капелюшников 2020: 14]. Отличие в способе организации: при негативном налоге выплаты получают лишь лица ниже определённого уровня дохода (условно «уровень бедности»), а сами выплаты дифференцированы в зависимости от уровня дохода получателя. При этом отсутствуют все другие системы проверки нуждаемости, что делает негативный налог в определённом смысле «безусловным доходом». Однако те, чей доход выше «уровня бедности», не получают выплаты, но платят пропорциональный подоходный налог, финансируя выплаты тем, чей уровень дохода недостаточен. Поскольку при негативном подоходном налоге выплаты зависят от уровня дохода получателей и формируются за счёт налогообложения трудовых доходов, это несовместимо со стандартным прочтением эгалитарной оговорки. Но это вполне отвечает целям оговорки достаточности: это гарантирует всем, что они не окажутся ниже порога достаточности, тогда как конкретный способ финансирования не имеет значения⁹.

⁹ В каком-то смысле негативный подоходный налог даже лучше отвечает базовой интуиции оговорки достаточности, поскольку выплаты финансируют те, кто гарантированно находятся выше порога достаточности и пропорционально тому, насколько они превышают этот порог. Собственность на природные ресурсы, облагаемая налогом в соответствии с эгалитарной оговоркой, необязательно является маркером превышения уровня достаточности и необязательно распределена пропорционально превышению этого уровня.

В завершение всего стоит заметить, что оба варианта оговорки не являются взаимоисключающими. Вероятно, можно поддержать оба варианта оговорки, как можно поддержать некоторое сочетание действительно безусловного гражданского дивиденда и более адресного негативного подоходного налога. Такой синтез может быть перспективным способом решить как этические разногласия между сторонниками разных версий оговорки, так и практические проблемы, связанные с финансированием базового дохода¹⁰. Так или иначе, оба варианта оговорки открывают путь к либертарианскому и классическому либеральному оправданию перераспределения доходов и богатства в современной рыночной экономике.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Ван Парайс Ф., Вандерборхт Я.* Базовый доход: Радикальный проект для свободного общества и здоровой экономики. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2020.
2. *Капелюшников Р.И.* Универсальный базовый доход: есть ли у него будущее? М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2020.
3. *Локк Дж.* Сочинения: В 3 т. М.: Мысль, 1988. Т. 3.
4. *Нозик Р.* Анархия, государство и утопия. М.: ИРИСЭН, 2008.
5. *Birnbaum S.* Equality of Opportunity and the Precarization of Labour Markets // *European Journal of Political Theory*. 2017. №20 (2). P. 187–207.
6. *Chartier G.* Civil Rights and Economic Democracy // *Washburn Law Journal*. 2001. №40. P. 267–287.
7. *Chartier G., Johnson C. W. (eds.)* Markets Not Capitalism: Individualist Anarchism Against Bosses, Inequality, Corporate Power, and Structural Poverty. New York: Minor Compositions-Autonomedia, 2011.
8. *Ford M.R.* The Lights in the Tunnel: Automation, Accelerating Technology and the Economy of the Future. Wayne, PA: Acculant Publishing, 2009.
9. *Frankfurt H.* Equality as a Moral Ideal // *The Importance of What We Care About*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987. P. 134–158.
10. *Freeman S.R.* Illiberal Libertarians: Why Libertarianism Is Not a Liberal View // *Philosophy & Public Affairs*. 2001. №30 (2). P. 105–151.

¹⁰ Такова, например, позиция Мэтта Зволински — либертарианского философа и сторонника базового дохода. См.: basicincome.org/news/2016/08/zwolinski-basic-income-helps-protect-freedom/. Схожий подход разрабатывает Каспер Оссенблук [Osseblok 2017]. См. также: ekklesiagora.medium.com/negative-income-tax-the-social-dividend-and-universal-basic-income-bbd0f61eb955.

11. *Gauthier D.* *Morals by Agreement.* Oxford: Oxford University Press, 1986.
12. *Gibbard A.* *Natural Property Rights* // *Nous.* 1976. №10 (1). P. 77–86.
13. *Grunebaum J.O.* *Private Ownership.* London: Routledge and Kegan Paul, 1987.
14. *Huemer M.* *The Problem of Political Authority: An Examination of the Right to Coerce and the Duty to Obey.* London: Palgrave Macmillan, 2013.
15. *Lamont J., Favor C.* *Distributive Justice* // *Stanford Encyclopedia of Philosophy.* 2017 // plato.stanford.edu/entries/justice-distributive/.
16. *Mack E.* *Natural Rights* // *Powell A.R., Babcock G. (eds.) Arguments for Liberty.* Washington, DC: Libertarianism.org Press, 2017. P. 49–85.
17. *Mack E.* *Nozickian Arguments for the More-than-Minimal State* // *Bader R., Meadowcroft J. (eds.) The Cambridge Companion to Anarchy, State, and Utopia.* Cambridge: Cambridge University Press, 2011. P. 89–115.
18. *Mack E.* *The Natural Right of Property* // *Social Philosophy and Policy.* 2010. №27 (1). P. 53–78.
19. *Mack E.* *The Self-Ownership Proviso: A New and Improved Lockean Proviso* // *Social Philosophy and Policy.* 1995. №12 (1). P. 186–218.
20. *Mack E., Gaus G.F.* *Classical Liberalism and Libertarianism: The Liberty Tradition* // *Gaus G. F., Kukathas C. (eds.) The Handbook of Political Theory.* London: Sage, 2004. P. 115–130.
21. *McCluskey W.J., Franzsen R.C.D.* *Land Value Taxation: An Applied Analysis.* Farnham: Ashgate Publishing, 2005.
22. *Moseley D.* *A Lockean Argument for Basic Income* // *Basic Income Studies.* 2011. №6 (2). P. 1–11.
23. *Murphy L., Nagel T.* *The Myth of Ownership: Taxes and Justice.* Oxford: Oxford University Press, 2004.
24. *Murray C.* *In Our Hands: A Plan to Replace the Welfare State.* Washington, DC: The AEI Press, 2016.
25. *Ossenblok K.* *Self-Ownership and World-Ownership: A Quest for Plausible Libertarianism: dissertation... for the degree of Doctor of Philosophy in Political Science.* Ghent, 2017.
26. *Otsuka M.* *Libertarianism without Inequality.* Oxford: Oxford University Press, 2003.
27. *Pettit P.* *A Republican Right to Basic Income?* // *Basic Income Studies.* 2007. № 2 (2). P. 1–8.
28. *Schroeder D.* *Wickedness, Idleness and Basic Income* // *Res Publica.* 2001. №7 (1). P. 1–12.
29. *Steiner H.* *An Essay on Rights.* Oxford: Blackwell, 1994.
30. *Vallentyne P.* *Libertarianism and the Justice of a Basic Income* // *Basic Income Studies.* 2011. №6. P. 1–12.

31. *Vallentyne P., Steiner H. (eds.) Left-Libertarianism and Its Critics: The Contemporary Debate.* London: Palgrave Publishers, 2000.

32. *Van Parijs P. Real Freedom for All: What (If Anything) Can Justify Capitalism?* Oxford: Clarendon Press, 1997.

33. *Van Parijs P. Why Surfers Should Be Fed: The Liberal Case for an Unconditional Basic Income // Philosophy and Public Affairs.* 1991. №20 (2). P. 101–131.

34. *Wendt F. The Sufficiency Proviso // Brennan J., van der Vossen B., Schmitz D. (eds.) Routledge Handbook of Libertarianism.* London: Routledge, 2017. P. 169–183.

35. *Wendt F. Three Types of Sufficiency Libertarianism // Res Publica.* 2019. №25 (3). P. 301–318.

36. *Zwolinski M. A Hayekian Case for Free Markets and a Basic Income // Cholbi M., Weber M. (eds.) The Future of Work, Technology, and Basic Income.* New York: Routledge, 2019.

37. *Zwolinski M. Libertarianism and the Welfare State // Brennan J., van der Vossen B., Schmitz D. (eds.) The Routledge Handbook of Libertarianism.* New York: Routledge, 2017. P. 323–341.

Т.И. Пороховская

Эволюция механизмов влияния морали на бизнес

Аннотация: О необходимости введения моральных требований и ограничений со стороны общества к бизнесу начинают писать с начала XX в. В первой половине XX в. появляются первые кодексы, формулирующие нравственные требования к бизнесу. Однако реально обязывающие кодексы появляются в конце XX в. В начале XXI в. появляются национальные стандарты по социальной ответственности, а в 2010 г. — международный стандарт. В статье прослеживается не только путь, который прошел институционализированный моральный контроль бизнеса в течение века, но и эволюция (изменение) механизмов контроля. Институционализация, бюрократизация контроля рассматривается в контексте процессов рационализации общества (М. Вебер и Дж. Ритцер). У субъекта морального выбора в бизнесе остается все меньше возможностей для индивидуального выбора, а моральные стандарты все больше напоминают обязательные бюрократические предписания.

Ключевые слова: бизнес, нравственные кодексы, социальная ответственность, бюрократия, рационализация, иррациональность.

T.I. Porokhovskaya

The evolution of the mechanisms of influence of morality on business

Abstract: People have been writing about the need to introduce moral requirements and restrictions from society to business since the beginning of the twentieth century. In the first half of the twentieth century, the first codes that formulate moral requirements for business appeared. However, really binding codes appear at the end of the twentieth century. At the beginning of the XXI century, national standards on social responsibility appeared, and in 2010 — an international standard. The article traces not only the path that the institutionalized moral

control of business has taken for a century, but also the evolution (change) of control mechanisms. Institutionalization, bureaucratization of control is considered in the context of the processes of rationalization of society (M. Weber and J. Ritzer). The subject of moral choice in business has fewer and fewer opportunities for individual choice, and moral standards increasingly resemble mandatory bureaucratic prescriptions.

Keywords: business, moral codes, social responsibility, bureaucracy, rationalization, irrationality.

Бизнес — это зонтичное наименование для целого ряда занятий. Вплоть до XVIII в. предпринимательское сословие состояло в основном из самозанятых мелких предпринимателей — ремесленников, розничных торговцев, хозяев постоялых дворов и др. В. Зомбарт и М. Вебер к ним добавляли разбойников, спекулянтов и прочих авантюристов и «искателей счастья» [Вебер 1990; Зомбарт 2005]. Но уже Й. Шумпетер [Шумпетер 2007: 31–121] отличал предпринимателя от менеджера, рантье, спекулянта или посредника. Первоначально общего понятия для обозначения предпринимательства не было, не было даже специального наименования для такого вида хозяйственной деятельности, как торговля. В «Словаре индоевропейских социальных терминов» Э. Бенвенист посвящает ей отдельную главу с характерным названием: «Ремесло без имени: торговля» [Бенвенист 1995: 105–110]. Он отмечает, что в древности торговля как вид деятельности возникает позже других, а в Древней Греции, например, международной торговлей, которая уже была видом деятельности на постоянной основе, занимались преимущественно маргиналы, финикийцы. Поэтому, хотя в языках Европы и существовали слова «покупать» и «продавать», торговля как вид деятельности определялась с помощью отрицательных выражений: греческое *askholia* и его латинская калька *негоциант* означают всего лишь отрицание досуга. Кстати, и английское *busu* переводится и как «занятие», «дело», и как «занятой». Каждая эпоха создавала свой образ предпринимателя и давала ему своё имя. Уже сформировавшийся класс крупных предпринимателей в Новое время называли сначала «буржуа», а

затем «капиталистами», сейчас называют предпринимателями или бизнесменами [Моретти 2014: 11–26]. Предприниматель — это и фермер, и банкир, и руководитель крупного промышленного предприятия, и руководитель компании, добывающей и продающей сырье, и продюсер в сфере шоу-бизнеса, и владелец ресторана или парикмахерской, и т.д.

Основное противоречие между бизнесом и обществом, о котором упоминал еще Платон, — это противоречие между собственными мотивами бизнеса, внутренней логикой предпринимательской деятельности (стремление к прибыли, эффективность, сокращение издержек) и логикой общественной солидарности, которая выражена в моральных требованиях и требованиях закона. Г. Зиммель в «Философии денег» (1900) [Simmel, G 2016] писал о полном тождестве эгоистического и буржуазного стяжательского мотивов, если их ничем не ограничивать. Подлинная цель буржуазного класса, утверждал он, не производство нужных обществу товаров и услуг, а прибыль, причем *прибыль вообще*, деньги. За деньги можно купить всё: землю, товары, патриотический долг, профессиональную честность эксперта и т.д. Благодаря деньгам наилучшие получают возможность торжествовать над наилучшими. От враждебного отношения большинства неудачников, которым не посчастливилось реализовать свои стяжательские мотивы, буржуа опять-таки защищают деньги: безопасность и общественное признание тоже можно купить. Поэтому не случайно бизнес часто ассоциировался с обманом, хитростью, мошенничеством, а то и просто воровством («не обманешь — не продашь»), в отличие, например, от профессии врача или учителя, которые всегда представлялись гуманными и благородными. Однако еще Аристотель в «Никомаховой этике» отмечал, что вопрос о справедливости в отношениях между производителем и потребителем не поднимался бы, если бы они не нуждались друг в друге, не представляли собой некоторого единства. А если они представляют собой единство, это означает, что бизнес не может быть вне морали. Это однократные действия возможны по схеме «украл и убежал», но долгосрочные, систематические отношения, как в бизнесе, так и в любом другом виде человеческой деятельности, невозможны без

соблюдения их участниками определенных обязательств и норм. В России, например, известное выражение «слово русского купца» означает безусловную верность слову и взятым на себя обязательствам. Хорошая репутация, моральная надежность предпринимателя помогают ему в бизнесе. Так, основатель династии фабрикантов в России Савва Васильевич Морозов был известен своей честностью, благодаря которой окрестные крестьяне охотно доверяли ему свои деньги на хранение, увеличивая тем самым оборотный капитал его предприятия. Таким образом, спектр мотивов предпринимателя не сводится к стяжательству, он может включать в себя, помимо моральных, идеологические, политические мотивы.

Вопросы влияния морали на бизнес начинают активно обсуждаться с начала XX в. Так, М. Вебер и В. Зомбарт спорят о нравственно-религиозных идеях, которые способствовали превращению разрозненных бизнесов в доминирующую в обществе силу, в капиталистическую систему хозяйствования, Э. Дюркгейм ставит вопрос о профессиональной этике. Выходят работы по философии хозяйства С.Н. Булгакова (1912) и Г. Вюнша (1927), в 1912 г. опубликована развернутая статья И.И. Янжула о влиянии общественных нравов на бизнес в России и в Европе — «Экономическое значение честности (Забытый фактор производства)». Механизмы целенаправленного контроля общества, в том числе и сферы бизнеса, М. Вебер рассматривает в «Протестантской этике» и в работе по рациональной бюрократии [Вебер 1990; 2019]. Он показывает, что западное общество создало рациональность особого типа — формальную рациональность, которая предоставляет людям определенный набор средств, оптимальных методов для достижения их целей. Сначала рационализация происходит в сфере бизнеса, а затем уже рационализируется все капиталистическое общество как система. Под рационализацией Вебер понимал постоянный рост возможностей калькуляции и контроля поведения людей и институтов (подобную рациональность он называл еще «формальной»). Любопытно, что анархисты уже в XIX в. фактически отождествляли социальный контроль с системным насилием. Вот как, например, описывал отношение государства к своим гражданам П.Ж. Прудон, который и ввел в политическую лексику

термин «анархия»: «Когда вами ПРАВЯТ — это значит, что за вами наблюдают, проверяют, шпионят, вас направляют, преследуют по закону, пересчитывают, регулируют, регистрируют, внушают идеи, поучают, контролируют, обследуют, оценивают, хвалят, порицают и командуют создания, не имеющие нужных для этого прав, мудрости и достоинств. Когда вами ПРАВЯТ — это значит, что при каждой операции, при каждой сделке вас отмечают, регистрируют, пересчитывают, облагают налогом, штемпеуют, нумеруют, штрафуют, лицензируют, дают разрешение, указывают, предостерегают, запрещают, улучшают, исправляют, наказывают. Это значит под предлогом общественной пользы и во имя общих интересов подвергаться сборам, муштре, поборам, эксплуатации, монополии, вымогательствам, притеснениям, обману, изъятиям; а при малейшем сопротивлении, при первом слове протеста вас усмиряют, штрафуют, чернят, изнуряют, преследуют, жестоко обращаются, избивают, разоружают, связывают, душат, бросают в тюрьму, осуждают, выносят приговор, расстреливают, высылают, приносят в жертву, продают, предают и, в довершение ко всему, над вами глумятся, издеваются, превращают в посмешище, оскорбляют, бесчестят. Таково государство; такова его справедливость; таковы его моральные правила» [Цит. по: Нозик 2008: 30].

Процесс рационализации постепенно захватывает все сферы общественной жизни, личное управление и здравый смысл замещаются диктатом правил и структур. Самой эффективной структурой, выполняющей наибольшее число задач, Вебер считал бюрократию, состоящую из иерархически выстроенных служб. Следование всем известным и глубоко укоренившимся нормам и правилам делает действия бюрократии предсказуемыми, просчитываемыми, однако рациональная бюрократия делает упор на формальной стороне дела, на количественных показателях и эффективности и вытесняет на второй план содержательные цели — качество работы, цели общественного развития. Одним из проявлений рационализации стало внедрение системы управления трудовыми процессами, разработанной американским инженером Ф.У. Тейлором. Эта система имела для ее создателя и моральную подоплеку: Тейлор предполагал, что в результате внедрения

«научной организации труда» станет более справедливой оплата труда рабочих, от своей системы он также ожидал перераспределения доходов в их пользу. Для того чтобы описать оптимальный способ выполнения работы, Тейлор выбрал наиболее искусных в своем деле работников, изучил их базовые операции-движения, а также инструменты и орудия, применяемые этими рабочими, замерил время выполнения базовых операций и описал оптимальную модель действий. Он исключил все лишние, бесполезные движения рабочих, а наиболее эффективные движения (и инструменты) объединил в «единственно верный» способ выполнения работы, т.е. полностью стандартизировал инструменты и трудовые процессы, что должно было, как он полагал, привести к большей эффективности и значительному повышению качества труда. Тейлор считал, что в результате внедрения научной организации труда зарплата работников перестанет зависеть от прихоти начальства, что в его систему оценки труда вмонтирована безличная справедливость объективных критериев оплаты. Труд в результате внедрения этой системы действительно стал эффективнее, однако темпы повышения зарплаты, как правило, существенно отставали от темпов повышения эффективности труда, что принесло повышение прибылей работодателям, а самому Ф. Тейлору — репутацию «врага рабочих».

Первые нравственные кодексы как инструменты морального влияния общества на бизнес появляются в США, Японии и России в первой половине XX в. Это были краткие своды норм, которые включали в себя, как правило, заверения в приверженности принципам честного свободного предпринимательства и нравственные обязательства перед партнерами и потребителями. В России в 1912 г. купцами и промышленниками был выработан нравственный кодекс предпринимателей России — «Семь принципов ведения дел в России». Все эти кодексы носили, скорее, декларативный характер, служили напоминанием о необходимости соблюдения нравственных норм не только в частной жизни, но и в бизнесе. Корпоративные кодексы, способные выполнять не только ориентационную, директивную, но и контролирующую функцию, появляются позже, в 1980–1990-е гг. Кодексы стали ответом бизнеса на мощную

волну общественной критики, которая поднялась в 60-х годах прошлого века в США и Европе. Показательным в этом отношении примером является история с компанией «Дженерал моторс». Эта компания ввела в эксплуатацию свой первый завод в ЮАР еще в 1926 г., задолго до вступления в силу законов об апартеиде (с 1948 г.) и закона о расовой сегрегации (1956 г.). В результате введения этих скандальных законов было установлено полное господство белого населения в стране. Черным можно было жить только на 13% территории своей страны, тогда как для 17% белых было зарезервировано 87% территории. Белые контролировали золотые и алмазные месторождения, порты и промышленные районы; определенными видами работ могли заниматься только белые, за равный труд черным платили меньше, чем белым; черные пользовались отдельными столовыми, раздевалками и туалетами и т.д. «Дженерал моторс» соблюдала местные законы, как до принятия дискриминационных законов, так и после их принятия. Поскольку прибыли транснациональных компаний в ЮАР были вдвое выше, чем в материнских компаниях у себя в стране, транснациональные компании предпочитали закрывать глаза на нарушения прав человека. Однако в результате общественного давления «Дженерал моторс» все же продала свою собственность в 1987 г. и ушла из ЮАР [Де Джордж 2001: 903–906].

Бизнес в 1960–1970-х гг. обвинялся в эгоизме, ненасытной алчности и даже преступности. Потребители отказывались покупать товары и пользоваться услугами безответственных компаний, активизировалось профсоюзное движение. Это побудило ужесточить трудовое и экологическое законодательство в странах Западной Европы и США и обратиться к специальному изучению отношений общества и бизнеса, вопросов морали в бизнесе. С начала 1970-х гг. в американских школах бизнеса начинает преподаваться курс по этике бизнеса. Впоследствии эта практика распространяется и на другие страны. «Деловая этика, — писал Ричард Де Джордж, — способна помочь людям рассматривать нравственные проблемы в бизнесе более системно и более надежными методами, чем они могли бы это делать, не пользуясь нашей наукой. Она может помочь им разглядеть такие проблемы, которые они в

своей повседневной практике и не заметили бы. Она может также побудить их ввести изменения, которые они без нее и не подумали бы вводить» [Де Джордж 2001: 53–54]. Эта линия влияния на сознание предпринимателей никуда не исчезает. Американский автор Де Мартино в не так давно вышедшей книге «Клятва экономиста» (2011) даже предлагает ввести для экономистов клятву, поскольку многие из студентов-экономистов могут в будущем занимать весьма высокие государственные посты и принимать важные для общества решения. Безответственные экономические решения не менее, а даже более опасны для общества, чем непрофессиональные действия врачей, дающих такую клятву (клятва Гиппократа). Как и клятва Гиппократа, клятва экономиста должна включать в себя принцип «не навреди». Тем самым, по мнению Де Мартино, будет поднята на новую ступень ответственность экономистов перед обществом [De Martino G. F. 2011: 175].

С начала 1980-х гг. начинают появляться корпоративные кодексы компаний, назначением которых было а) заверение в приверженности компании моральным требованиям, укрепление репутации компании, повышение доверия к ней; б) повышение качества корпоративного управления; в) развитие корпоративной культуры компании. В этике бизнеса еще только обсуждается вопрос, насколько морально «сигнализаторство» (информирование, доносительство), в то время как в одном из первых корпоративных кодексов — кодексе корпорации *Procter&Gamble* — оно прямо предписывается. В разделе «Соблюдение сотрудниками «P&G» законов и правил деловой этики и поведения» есть подраздел «Информирование о нарушениях», который включает следующее предписание: «Если Вы считаете, что какой-либо сотрудник Компании (включая работающих неполный рабочий день и временных сотрудников), консультант или работающий по контракту нарушает закон или принципы деятельности «P&G», Вы обязаны довести это до сведения Вашего руководства. ... Если Вы желаете сохранить анонимность, то можете не называть свою фамилию. Однако мы просим Вас предоставить достаточно информации для проведения действенного расследования по Вашему сообщению». Несколько позднее появляются корпоративные кодексы в круп-

ных российских корпорациях, прежде всего тех, которые выходили со своей продукцией на западный рынок, — без кодексов их просто не допускали на этот рынок.

К началу XXI века большинство крупных западных компаний уже имели собственные корпоративные кодексы и сформировали собственную политику корпоративной социальной ответственности (КСО). Основными причинами, которые побудили уделять столь значительное внимание вопросам социальной ответственности, были следующие: «глобализация и связанное с ней обострение конкуренции; растущие размеры и влияние компаний; усиление механизмов государственного регулирования; «война за талант» — конкуренция компаний за персонал; рост гражданской активности; возрастающая роль нематериальных активов (репутации и брендов)» [Корпоративная социальная ответственность 2011: 6]. В начале XXI века появляются первые национальные стандарты в области социальной ответственности в таких странах, как Австрия, Франция, Великобритания, Канада, Мексика, Бразилия, Таиланд, Израиль (все имеют в своем названии «Корпоративная социальная ответственность»). В 2003 г. появляются стандарты в Австралии «Корпоративное управление. Корпоративная социальная ответственность» и во Франции «Устойчивое развитие. Корпоративная социальная ответственность. Руководство для учета устойчивого развития в стратегии и менеджменте предприятия», в 2004 г. появляются национальные стандарты по социальной ответственности в Австрии, Канаде и Бразилии [Конарева, 2009]. Особенностью этих стандартов было то, что они систематизировали уже сложившиеся в обществе требования к бизнесу и не носили обязательного характера. Корпорации внедряли их для того, чтобы продемонстрировать, что они осознают свою ответственность и стремятся делать всё необходимое для предотвращения вреда стейкхолдерам. Однако характер стандартов изменился, когда этот инструмент был взят на вооружение «глобализаторами» и стал использоваться для контроля национальных бизнесов в процессе консолидации единого мирового рынка. После активного продвижения американско-европейской политической и бизнес-элитой в 2010 г. был принят международный стандарт по соци-

альной ответственности ISO 26000. Он включал в себя такие темы, как защиту гражданских прав человека, обеспечение надлежащих условий труда работников, включая охрану здоровья и соблюдение техники безопасности, защиту окружающей среды, пресечение нечестных приемов ведения бизнеса (противодействие коррупции, уважение прав собственности и др.), добросовестные отношения с потребителями, участие бизнеса в жизни сообществ и их развитие. Все эти направления деятельности детализированы (объем документа 129 стр.). Поэтому наши компании вкладывают немалые средства в богатые страны, поддерживая там материально баскетбольные или футбольные клубы, симфонические оркестры и др., то такая деятельность предусмотрена этим стандартом. Компания, приходящая на рынок какой-либо страны, должна поддерживать местное население этой страны: образование, культуру, спорт и др., оказывать помощь в чрезвычайных ситуациях. Вот этот международный стандарт уже носил обязательный характер для крупного бизнеса, по каждому пункту стандарта компания должна была отчитываться в годовом отчете по социальной ответственности. Это так называемая нефинансовая отчетность, которая тоже влияет на присваиваемый компании кредитный рейтинг, хотя и не в такой степени, как финансовая отчетность. Обременение российских компаний, в целом намного менее капитализированных, чем западные, весьма затратными обязательствами по социальной ответственности некоторые даже рассматривают как один из инструментов конкуренции с ними, поскольку в период своего становления западные компании не имели ни экологических, ни социальных обязательств, да еще и черпали дешевые ресурсы из своих колоний. Выполнение обязательств по стандарту требует от компаний немалых средств, недешевы и услуги консалтинговых фирм (рейтинговых агентств), присваивающих компаниям рейтинги, некоторые компании написание отчетов по социальной ответственности отдают на аутсорсинг консалтинговым фирмам, а это тоже дополнительные расходы. Если бы компания сама решала, куда направить имеющиеся у нее средства, она, возможно, распорядилась бы ими иначе, например сконцентрировала бы свои средства на решении одной, но неот-

ложной общественной проблемы — борьбы с эпидемией или другой актуальной проблемы. Однако стандарт такого выбора ей не предоставляет: он требует именно распыления средств по всему кругу обязательств, предусмотренных стандартом.

Введение международных стандартов качественно изменило характер влияния морали на бизнес. Курсы по этике бизнеса, с которых начиналось целенаправленное формирование у будущих предпринимателей чувствительности к моральным проблемам, всё же оставляли выбор конкретного решения за предпринимателем. Здесь обосновывались области морально допустимых, морально недопустимых и морально обязательных решений в типичных для предпринимателя ситуациях нравственного выбора, а, по мнению некоторых предпринимателей, моральные проблемы могут составлять в бизнесе до 60% от общего числа проблем. Корпоративные кодексы принимаются общим собранием компаний после предварительного их обсуждения в подразделениях организации. То есть с процедурной стороны они тоже являются результатом выбора работников организации, как и вся система организации работы по реализации принятых на себя обязательств, сформулированных в кодексе (конфликтные комиссии, этические комитеты, система внутрифирменного информирования, «горячий телефон» и др.), которая тоже предполагала выбор у субъекта морального решения. И даже первые национальные стандарты относились к разряду добровольных, чего нельзя сказать о международном стандарте ISO 26000, который носит обязательный характер. Анонимно написанное, анонимно предъявляемое, это руководство под флагом внедрения моральных ценностей в бизнес (таких, как уважение к человеку, честность, справедливость, непричинение вреда другим и др.) поставило под контроль весь крупный мировой бизнес. Консалтинговые фирмы, рейтинговые агентства, уполномоченные оценивать результаты деятельности компаний по реализации обязательств по социальной ответственности, тоже демократически избранными органами не назовешь. Они могут иметь свои резоны оценки, в том числе политические. Например, рейтинг компании не может быть выше рейтинга страны, а кредитный рейтинг компании влияет на оценку ее надежно-

сти, на условия предоставления кредита, на отношение инвесторов к компании. С принятием международного стандарта по комплаенсу под внешний контроль было взято и внутрикорпоративный контроль соблюдения правовых норм и требований по социальной ответственности в компании.

Изменение форм влияния морали на бизнес вполне укладывается в описанную М. Вебером тенденцию роста формальной рациональности в современном мире. Об этом же, но уже в нынешних условиях, пишет Дж. Ритцер, который в качестве образца новой формальной рациональности рассматривает «Макдональдс». Он анализирует историю успеха «Макдональдса» и выводит те функциональные принципы, благодаря которым тот добился доминирования в мире. Ритцер называет четыре таких принципа, элемента формальной рациональности: эффективность, просчитываемость (узнаваемость, предсказуемость), упор на количественные показатели и строгий контроль. Затем он рассматривает другие сферы общественной жизни (формы проведения досуга, туризм, высшее образование, шопинг в торговых центрах и моллах, онлайн-знакомства, развлечения в Диснейлэнде, интернет-магазины, медицинское обслуживание) и показывает, что и там действуют эти же принципы формальной рациональности. Поэтому Ритцер рассматривает эти принципы более широко — как базисные принципы организации всей современной социальной жизни. Он приходит к выводу, что последовательное следование указанным четырем функциональным принципам нередко приводит к результатам, обратным ожидаемым: неэффективности, непредсказуемости, непросчитываемости, к утрате контроля и к дегуманизации человеческого труда. Современная рациональная бюрократия, пишет он, превращается в иррациональную «крупномасштабную нечеловеческую технологию», обеспечивающую растущий контроль над людьми: «Их бесчисленные правила и нормы, инструкции, посты, цепочки инстанций и иерархии диктуют людям, что и как делать в рамках системы» [Ритцер 2011: 309]. За этими правилами нередко упускается главное — качество труда, относительная важность разных операций. Конкретизация, стандартизация требований не оставляет выбора: либо ты выполнил эти невесть откуда взявшиеся

требования, либо нет. Это приводит к дегуманизации человеческого труда, к отчуждению, к утрате контроля, непредсказуемости и непросчитываемости. Непредвиденные и нежелательные последствия «макдольнизации» Ритцер называет *иррациональностью рационального*, пятым фактором «макдольнизации» (отсюда и название книги — «Макдольнизация 5»).

Сейчас, в период кризиса, мы имеем дело с ситуацией, аналогичной ситуации кризиса 1960–1970-х гг., однако еще никогда не совпадали банковский кризис, кризис государственных финансов и кризис реальной экономики. До последнего кризиса всякий раз находились наркотики роста для экономик богатых стран, которые помогали преодолеть очередной кризис, однако сейчас их никто не может предложить. Повсеместно усиливаются антилиберальные настроения, растёт количество противников глобализации. Бизнес обвиняется в сбрасывании издержек на население при одновременном увеличении своих прибылей даже в кризис, в углублении раскола между богатыми и бедными в разных странах, между небольшим числом богатых стран и большинством бедных. По мнению немецкого экономического социолога В. Штрика, корни этого кризиса уходят очень глубоко: это реинкарнация всё того же кризиса, который не был разрешен ни Первой, ни Второй мировыми войнами. Глубинное же его основание, как он считает, заключается в том, что демократический капитализм не смог выполнить своих обещаний. Специалистам понятно, что эра капитализма всеобщего благосостояния заканчивается. Штрик обращается к идеям теоретиков Франкфуртской школы, которые устойчивость капиталистической системы связывали не с ее управляемостью, а с социальной и культурной легитимизацией. «Если капитализм государства консолидации, — пишет Штрик, — больше не в состоянии производить даже иллюзию социально справедливого роста, то рано или поздно неизбежно наступит момент, когда дороги капитализма и демократии должны разойтись» [Штрик 2019: 242]. Остаются только два пути: либо капитализм без демократии, либо демократия, но уже без того капитализма, который мы хорошо знаем. Эта мысль высказывалась и другими социологами, политологами и экономистами, однако она не была та-

кой убедительной, как у Штрика. Ю. Хабермас даже высказался, что эта работа по своей политической страсти и аргументированности напоминает ему «18 брюмера Луи Бонапарта» К. Маркса. В настоящее время, пишет Штрик, очевиднее первая тенденция — свертывание демократии: демократические каналы артикуляции интересов и формирования предпочтений уже перекрыты, идет свертывание редистрибутивной массовой демократии, на смену которой идет «урезанная комбинация правового государства и публичных развлечений» [Штрик 2019: 28]. Поэтому Штрик делает вывод, что дни привычной для нас демократии сочтены. После кризиса 2008 г., полагает он, как в Европе, так и во всем мире уже запущен процесс «де-демократизации капитализма». И если В. Штрик прав, а к его докладу с большим интересом отнеслись не только левые, но и многие либералы, то процесс формализации морального контроля бизнеса, в результате которого от морали в нем мало что остается, вполне вписывается в общую тенденцию рационализации управления и де-демократизации современного общества.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Бенвенист Э.* Словарь индоевропейских социальных терминов. М.: Прогресс, 1995. Гл. 11. Ремесло без имени. С. 105–110.
2. *Вебер М.* Бюрократизм // *Вебер М.* Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии: В 4 т. М.: Издательский дом ВШЭ, 2019. Т. 4. Господство. С. 29–72.
3. *Вебер М.* Протестантская этика и дух капитализма // *Вебер М.* Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 61–272.
4. *Де Джордж Р.Т.* Деловая этика: В 2 т. СПб.; М.: Институт «Экономическая школа»; Издательская группа «Прогресс», 2001. Т. 2. С. 903–906.
5. *Зомбарт В.* Буржуа: к истории духовного развития современного экономического человека // *Зомбарт В.* Собрание сочинений: В 3 т. СПб., 2005. Т. I. Гл. 15. Буржуазные натуры. С. 247–258.
6. *Конарева Л.А.* Стратегия реализации социальной ответственности в XXI веке // США и Канада: экономика, политика, культура. 2009. № 2. С. 117–127.
7. Корпоративная социальная ответственность. Новая философия бизнеса: Учебное пособие. М.: Внешэкономбанк, 2011. 56 с.
8. *Моретти Ф.* Буржуа между историей и литературой. М.: Институт Гайдара, 2014. 264 с.

9. *Нозик Р.* Анархия, государство и утопия. М.: ИРИСЭН. 2008. 424 с.
10. *Ритцер Дж.* Макдольнизация общества 5. М.: Праксис, 2011. 592 с.
11. *Штрик В.* Купленное время. Отсроченный кризис демократического капитализма. Цикл лекций в рамках Франкфуртских чтений памяти Адорно. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2019. 280 с.
12. *Шумпетер Й.А.* Теория экономического развития // *Шумпетер Й.А.* Теория экономического развития. Капитализм, социализм и демократия. М.: Эксмо, 2007. Гл. 1. С. 31–121.
13. *DeMartino G.F.* The Economist's Oath. On the Need for and Content of Professional Economic Ethics. New York: Oxford University Press, 2011. 257 с.
14. *Simmel G.* Philosophie des Geldes. Berlin: Books on Demand, 2016. 608 s.

Древнегреческая цивилизация: особенности нравственного восприятия мира

Аннотация: В статье рассматриваются условия возникновения древнегреческой цивилизации, породившей замечательные достижения культуры, философской и научной мысли. Обсуждается, как древние греки осмыслили свободу человека, его нравственные качества, почему в их мышлении важную роль играли понятия космоса и хаоса. Рассматривается вопрос о том, какие аналоги реального земного бытия имело понятие идеальной формы, как соотносилось общее и единичное. Показывается связь философского мышления с мифологическими системами и то, как оно освобождалось от мифологии. Недостатки античной философии видятся в принижении значения чувственной стороны человеческого бытия, неспособности найти путь от общего к единичному. Отмечается, что так называемая надсоциальная этика у Платона заканчивается разрушением индивидуальности.

Ключевые слова: мораль, право, полис, демократия, разум, добро, благо, добродетель, общее, единичное.

A. V. Razin

Ancient Greek civilization: features of the moral perception of the world

Abstract: The article discusses the conditions for the emergence of the ancient Greek civilization, which gave rise to remarkable achievements in culture, philosophical and scientific thought. It is discussed how the ancient Greeks comprehended the freedom of man, his moral qualities, why the concepts of cosmos and chaos played an important role in their thinking. It is discussed what analogues of real was in the basis of an ideal form concept, how the general form and the individual life are correlated. The connection of philosophical thinking with some mythological systems is shown as well as how it was released from mythology. The disadvantages of ancient philosophy are seen in the belittling of the significance of human sensual life,

the inability to find the path from the general to the individual. It is noted that the so-called supra-social ethics in Plato ends with the destruction of the individuality.

Key words: morality, law, policy, democracy, reason, good, virtue, general, singular.

Введение

Древнегреческая цивилизация до сих пор поражает нас обилием идей, созданием принципиально новых в истории человечества культурных ценностей. Основное отличие культурной жизни древних греков по сравнению с иными типами цивилизаций того периода заключается в том, что они вышли далеко за пределы сугубо прагматического отношения к миру. Их интерпретации связи человека и мира приняли вид интеллектуальной, претендующей на доказательность, на логическую последовательность формы. Это, собственно, и порождает философию, для которой оказывается недостаточно простой мифолого-религиозной интерпретации мира, пытающейся представить всю окружающую человека действительность как раз и навсегда упорядоченную за счет обращения к высшим силам, организующим порядок бытия. Представляется важным и интересным рассмотреть, как и почему возникает новая мировоззренческая форма, сближающая философию с наукой, что отличается от характерной для Востока ориентации философского мышления на поиск жизненного пути, сближение философии с житейской мудростью.

Особенности развития классового общества в Древней Греции

Особенность расслоения соседской земельной общины в Древней Греции характеризуется достаточной быстротой процесса, обусловленной расселением населения на завоеванных землях, имеющих чаще всего пространственные ограничения, связанные с гористой местностью, и, в то же время, открытых для мореплавания, что создавало неплохие условия для торговли.

На географический фактор при объяснении особенностей древнегреческой культуры делает упор Андре Боннар в своем исследовании, претендующем на объяснение путей возникновения западной цивилизации. Думаю, что географические условия действительно сыграли важную роль среди причин, определивших развитие Греции по так называемому западному пути. Суть этого пути заключается в быстром развитии денежных отношений, приоритетном значении городов как центров политической жизни и торговли, развитии науки как доказательного знания, противопоставляемого простому здравому смыслу и религиозному видению мира.

Но географические условия — конечно, не единственный фактор. Большое значение имеет технологическое развитие, подготовленное предшествующими этапами жизни эллинских племен еще до освоения территории Балканского полуострова. Среди развитых технологий стоит прежде всего упомянуть железные орудия труда и оружие, которыми пользовались дорийцы — последние из переселенцев, переместившиеся на территорию Греции.

Оппозиция «свое — чужое», характерная для истории жизни всех примитивных народов, принимает в Греции иной вид. Свое воспринимается не просто как изначально данный район обитания, в котором существуют традиционные божества, сказывается влияние силы первопредка, породившего данный род людей, оно оказывается именно искусственно преобразованным пространством, упорядоченным за счет собственной силы людей. После завоевания дорийцами земель, населенных ахейцами (тоже греками второго потока переселенцев), у греков возникает особая психология приоритета упорядоченного пространства. Из этого развивается менталитет преданности своему полису, уважение законов города-государства. В них видится основное условие благополучия человека. Пространство, используемое дорийцами для жизни, во-первых, оказывается завоеванным, во-вторых — упорядоченным за счет деятельности человека. Кроме того, оно обычно не очень большое. В сознании людей не возникает представления о том, что это пространство упорядочено, объединено благодаря божественной силе правителя, как это было в большинстве восточных государств. В результате названных факторов пространство не

воспринимается как сакральное в том смысле, в каком, например, «своя земля» воспринималась римлянами или египтянами.

Заметим, что железное оружие более эффективно и позволяет создавать надежную оборону при меньшем числе лиц, чем это требует бронза. Климатические условия Древней Греции также не требуют каких-либо глобальных преобразований природной среды, что делает образование больших государств технологически ненужным и как раз создает условия для полисной демократии.

Берега Балканского полуострова и бассейн Средиземного моря в целом крайне удобны для мореплавания. Они содержат множество защищенных бухт, массу островов, где можно было укрыться в случае непогоды или высадиться при угрозе затопления корабля. Ахейцы были очень умелыми мореплавателями, так как занимались морским пиратством. Дорийцы постепенно осваивали умение мореплавания, преодолевали страх перед долгими морскими путешествиями. Этот процесс находит художественное отражение в «Одиссее». Одиссей совершает множество подвигов и проявляет изобретательность именно в процессе длительного путешествия. Его хитрость направлена на борьбу с морской стихией и коммуникацию с другими народами или мифическими существами. И хотя при этом нередко используется обман, деяние вроде бы безнравственное, общая направленность приоритетов показывает, что здесь имеется новая ступень развития нравственности и общественной культуры в целом. Она заключается в том, что открытому военному конфликту противопоставляется умение его избежать, получить ловкостью и сообразительностью то, что невозможно получить прямым применением силы. В дальнейшем мореплаванию и политической гибкости дорийцев было суждено сыграть огромную роль в истории греческой и мировой цивилизации в целом.

На психологии дорийцев, возможно, также сказался фактор сознания своего величия, связанного с идеей победы над в общем-то очень воинственными племенами ахейцев. Это прибавило человеку веры в свои силы. В то же время человек первоначально не чувствует себя настолько величаво и свободно, чтобы отказаться от идеи промысла богов.

Уже в гомеровской «Илиаде» можно увидеть колебания между представлением о человеке как игрушке в руках слепых сил и утверждением его собственного величия. Эти колебания в принципе характерны для всей древнегреческой философии. Они определяют ограниченность философского видения мира той эпохи, например обуславливают преобладание статической картины бытия над динамической. В большинстве философских концепций мир в понимании греков выглядит как упорядоченный сверху (логосом, мировым разумом), события же земной жизни предстают как относительные, иногда даже иллюзорные моменты становления, стремления к изначально данному совершенному образу. Но те же слабости, те же колебания по существу и являются причиной развития древнегреческого философского мышления.

В отличие от восточной традиции в Греции человек никогда не находился в центре творения, а был скорее на периферии космоса. Такой тип мышления усложнял задачи рефлексии человеком своего бытия. Ему самому приходилось решать те задачи приспособления к миру, которые в восточной традиции как бы были решены за него богами. Это в общем-то и определяет многообразие философских и нравственных концепций, с которыми мы сталкиваемся в истории культуры древних греков.

Однако здесь следует заметить, что дорийцы завоевали только южную часть Балканского полуострова. Афины, же населенные традиционными племенами, долгое время были очень неразвитым регионом Древней Греции. Почему же на каком-то этапе культурное развитие Афин стало опережать другие регионы?

Известно, что на развитие Афин большое влияние оказали реформы Перикла. Они отменяли рабство за долги, вносили изменения в право наследования и, собственно, обеспечили то направление развития Афин, которое обусловило уникальные достижения Греции в области культуры.

Важной вехой на этом пути стало образование Афинского морского союза. Он возникает в 477 г. до н. э. и прекращает свое существование в 404 г. до н. э. в результате победы над Афинами совместных сил Спарты и Персов.

Образованию союза предшествовало Саламинское сражение, которое состоялось в 480 г. до н.э.

В этом сражении явный перевес сил был на стороне Персии.

Морские силы греков, по усредненным оценкам, составляли: 180 кораблей Афин и 16 кораблей Спарты. Силы Персии составляли 1200 кораблей. Их возглавлял персидский царь Ксеркс (сын Дария). Объединенные силы греков возглавлял военный стратег Фемистокл. Фемистокл понимал, что персы сильнее. У них было численное преимущество, и их воины были более опытными. Жители Афин боялись сражения с персами и хотели покинуть Афины на кораблях. Тем более что оракул предсказал, что афиняне спасут деревянные стены. Это было воспринято как то, что их спасут корабли. Из Афин были вывезены и погружены на корабли все ценности, в том числе казна города. Но Фемистокл хотел сражения, полагая, что афиняне могут иметь преимущество в узких проливах, так как их галеры были более маневренными по сравнению с тяжелыми персидскими кораблями. Для того чтобы предотвратить бегство афиняне, он написал Ксерксу письмо о намерениях жителей Афин, и Ксеркс перекрыл своими кораблями выход из афинской бухты. Сражение состоялось, и в нем победили греки. Их быстроходные галеры таранили укрепленными бронзой носами персидские корабли и пускали их ко дну. Тактика Фемистокла оправдала себя.

После этого и возник Афинский морской союз. Другие города Древней Греции поверили в силу Афин. Афинский морской союз привел к монопольному положению Афин. Согласно союзному договору за ними закреплялось выполнение таких важных общественных функций, как судопроизводство, производство оружия, снаряжение военного флота, хранение общей казны союзных государств. Это определяло условия деятельности свободного населения, создавало большой класс людей, живущих выполнением государственных функций. Таким образом возникала та самая среда, в которой могли существовать философы и те, кто был готов их слушать, кто готов был пользоваться их услугами для составления речей, выступлений в суде, кто просто нуждался в философской мудрости, приобретаемой во время бесед. В результате обретенного монопольного положения Афины стали быстро развиваться.

Формирование того, что может быть названо основами древнегреческой философии, приходится как раз на период существования Афинского морского союза. Конечно, такие философы, как Платон и Аристотель, продолжали сочинять свои философские концепции уже после распада названного союза. Но сам интерес к философии как незаинтересованному познанию мира, как науке, стремящейся дать ответы на наиболее общие вопросы бытия и вместе с тем не потерять своей научности, не превратиться в религию, был заложен в Древней Греции именно во времена существования Афинского морского союза.

Интересна судьба победителя в Саламинском сражении — Фемистокла. Его сначала чествовали как героя, наравне с победителями в Олимпийских играх. Но Спарта испугалась усиления Афин и обвинила Фемистокла в предательстве. Он действительно написал письмо Ксерсу, раскрыв планы афинян, хотя это с его стороны и было военной хитростью. В результате преследований Фемистокл вынужден был бежать с семьей к тем же персам, с которыми он воевал, к сыну Ксеркса Артаксерксу. Он сказал правителю, что еще ему пригодится, и Артоксеркс принял его с почестями. Он с семьей обедал вместе с правителем за одним столом. Но когда для Фемистокла пришла пора применить свой военный талант уже против греков, восставших в одной из персидских колоний, об этом его попросил Артоксеркс, Фемистокл понял, что попал в безвыходное положение, и принял за обедом яд. Однако с его семьей ничего не сделали. Она так и продолжала жить у персов. Вот какие тогда были нравы.

Нравственные идеи в классической поэзии и мифологии

Этапу, когда человек пытается взглянуть на себя философски, предшествует мифологическое сознание. В Греции оно очень наглядно отражает противоречия, связанные с расслоением соседской земельной общины. В «Илиаде», очевидно, присутствует родовое сознание, связанное с представлением о роде как могуще-

ственной силе, способной встать на защиту своих членов, с одной стороны, и стремление к независимому мышлению, связанному с индивидуальным выбором и бременем индивидуальной ответственности, — с другой. Родовое сознание тяготеет к идее божественного предопределения собственной судьбы. Однако независимо от идеи рока герои произведения совершают индивидуально мотивированные действия.

Мужественный Ахиллес, после того как его несправедливо обижает Агамемнон, идет на берег реки, вызывает образ своей божественной матери и начинает жаловаться ей на свою несчастную судьбу. Таким образом, он явно ищет защиты у рода, а не надеется на свою собственную силу. В то же время в целом ряде ситуаций он ведет себя самостоятельно, например обижается, отказывается от участия в битвах или, наоборот, идет на войну, не желая остаться в деревне, удалившись от сражений на поле боя, хотя ему предсказана неизбежная смерть.

Попытки соединения идеи фатального рока с индивидуальной мотивацией и свободой выбора выражают основное противоречие нравственного сознания той эпохи. Герои действуют самостоятельно, проявляя чудеса изобретательности и мужества, но в то же время все это одновременно совершается по воле богов. Как отмечает Гегель, у гомеровских героев «все приписываемое богам должно именно скоро оказаться вместе с тем собственной внутренней сущностью индивидуумов, так что, следовательно, с одной стороны, господствующие силы представляются индивидуализированными, самостоятельными, но, с другой стороны, это внешнее человеку оказывается тем, что имманентно его духу и характеру» [Гегель 1938: 231]. Представление о божественной воле, как имманентной своему характеру, составляет важный шаг на пути осознания человеком собственной индивидуальности, а следовательно, и собственных нравственных характеристик. Ахиллес не отказывается от участия в решающей битве именно потому, что понимает, что без этого его жизнь не будет полна, говоря философским языком, его реальное существование не будет соответствовать его сущности. Но противиться своей сущности нельзя. Из рассуждений Ахиллеса перед боем можно сделать вывод о том

что, хотя выбор поведения и является предрешенным, он уже не обходится без нравственных исканий, без аргументов в пользу его совершения, что показывает развитие человека в сторону самостоятельной мотивации.

В «Одиссее» герои действуют более независимо от воли богов. Сам Одиссей проявляет невероятную смекалку и хитрость для того, чтобы уйти от казалась бы неминуемой гибели. Тем самым злой рок судьбы преодолевается. Здесь имеется и прямое расхождение воли индивида и Бога. Так, Эгист убивает Агамемнона и женится на Клитемнестре вопреки судьбе и прямому указанию Зевса.

Первоначально олимпийские боги предстают перед нами как совершенно безнравственные существа. Прежде всего это боги завоеватели. Они не создают мир. Они лишь покоряют его. Как отмечает Гильберт Марри, «Боги большинства наций претендовали на роль создателей мира. Олимпийцы не претендовали на это. Самое большее, что они когда-либо сделали, состояло в том, что они завоевали его... Что же они делают после того, как они завоевали свои царства? Заботятся ли они о правлении? Содействуют ли они земледелию? Занимаются ли они торговлей и промышленностью? Нисколько. Да и почему они должны честно трудиться? Они считают, что легче жить на годовые доходы и поражать ударами молнии тех, кто не платит. Они — вожди-завоеватели, королевские пираты. Они воюют, пируют, играют, музицируют; они напиваются допьяна, покатываются со смеху над пришедшим к ним хромым кузнецом. Они никого не боятся, кроме своего собственного царя. Они никогда не лгут, если дело касается войны или любви» [Рассел 1993: 29–30].

Сюжеты «Илиады» совершенно очевидно связаны с идеей нравственной нейтральности в действии Богов. Вводя антропоморфных богов, человек на первом этапе как бы одновременно приближает их к себе, делает их действия более понятными и, в то же время, отдаляет их от себя, так как активно противопоставляет себя им. Он оказывается существом зависимым от внешних обстоятельств действия, от судьбы, его действия вовлечены в орбиту мнений, оценок других людей, в то время как богам позволено все. И все же именно антропоморфные боги были нужны для пер-

воначального осознания субъектом своих собственных нравственных характеристик. Уже в «Илиаде» герои отстаивают свои индивидуальные черты характера, ссылаясь на волю богов, на свое божественное предназначение. Так, например, Парис, отвечая Гектору на его упрек в том, что он плохой воин, говорит: «зато я красив. В этом мое божественное предназначение».

Еще одна важная роль, которую выполняли боги-олимпийцы, заключается в своеобразном объяснении истории возникновения классового общества, в процессе чего имели место столкновения между отдельными родами. Определенные роды получали в этой борьбе преимущество и были заинтересованы закрепить его ссылками на божественное происхождение. От богов вел свое происхождение Ахиллес. Теогонический процесс, представленный в поздних мифологиях, несомненно, свидетельствует о борьбе людей, сопровождающей возникновение классового общества. Более того, поскольку бог всегда в той или иной степени является примером для подражания, образ бога, совершающего свободные, не связанные никакой моралью действия, был и образом свободы человека, выходящего за рамки морали уравнительного равенства, характерной для доклассовой социальной организации.

Но бог так или иначе предстает в сознании как существо всемогущее, а могущество издревле связывалось в сознании людей с образом героя. Герой же — это борец за правду, справедливость, победитель темных сил, дающий начало свободному и культурному (производящему) развитию человечества. Бог, даже олимпиец, завоеватель, поэтому не мог долго восприниматься сознанием человека как существо нравственно нейтральное. Сначала он начинает выполнять карательные функции, что отражено в образах великих грешников (Тантала, Тития, Сизифа), затем боги становятся покровителями избранных ими любимых мест и, наконец, выступают гарантами высшей справедливости.

В героической морали, которая прежде всего представлена у Гомера, благородство является врожденным качеством. То же относится и к доблести, мужеству, храбрости. Но есть качества, которые приобретаются собственными усилиями. Провожая Ахилла на войну, его отец Пелей учил его, что «могущество и отвага непре-

менны для воина, но они обретаются соизволением богов; а от самого человека зависят сдержанность и кротость, и их надо воспитывать в себе, чтобы не попасть под власть гнева и не оказаться в противостоянии с соратниками. Именно сдержанность высоко ценится всеми ахейцами независимо от возраста» [Апресян 2013: 40].

Иные моральные установки содержит так называемая мещанская мораль. В поэме Гесиода «Работы и дни» оправдывается приобретение богатства собственным трудом. Здесь имеет место решительный разрыв с той мифологической традицией, в которой действия человека рассматриваются как подчиненные воле богов, утверждается активно-преобразующая роль морали. Последнее выражается в том, что появляется нравственная проповедь, которая составляет нормативный элемент этического знания. В качестве основных нравственных ценностей выделяются справедливость и труд, способствующий накоплению богатства. Приобретению богатства, согласно представлениям Гесиода, должно быть подчинено все: женитьба, выбор друзей, собственная работа. Понятно, что эта позиция выражала идеологию мелких собственников, имеющую большое значение в условиях возникновения классового общества. Но для приобретения богатства допускаются не всякие средства. Люди, живущие сообща, должны выполнять определенные правила.

В поэме представлена характерная для многих теорий морали тоска о золотом веке. Это, по существу, то же противопоставление должного и сущего, только опрокинутое в прошлое, когда нравы людей, живущих ранее, кажутся более совершенными по сравнению с современными. Призывая к приобретению богатства, Гесиод не призывал к использованию для этого средств, нарушающих права других людей, унижающих их достоинство, не допускал обман, ложь. Именно поэтому нравы первобытного общества, по-видимому, казались ему более совершенными по сравнению с современными.

Причиной деградации общества Гесиод провозглашает падение людей, последовавшее вслед за недостойным поступком Прометея. Средством преодоления этого падения является достигнутая на основе разума справедливость. Она понимается в духе идей

равного воздаяния и равных условий для деятельности людей, приобретающих богатство своим трудом. Но соблюдение формального равенства уже не укладывается в известный с древних времен талион. В поэме появляется новое правило, представляющее собой первую формулировку известного в основном по христианской религии «золотого правила нравственности» (поступай по отношению к другим так же, как ты хотел бы, чтобы поступали по отношению к тебе). У Гесиода оно звучит следующим образом: «Зло на себя замышляет, кто зло на другого замыслил».

Сказанное позволяет сделать вывод о том, что поэзия Гесиода тяготеет к разумному осмыслению окружающей человека действительности. В ней сохраняются многие элементы мифологического мышления, в частности характерная для мифов апелляция к единичному событию в качестве основы последующего всеобщего процесса. За недостойным поступком Прометея следует массовое падение нравов. Оно может быть исправлено кропотливой работой по нравственному совершенствованию, прежде всего — подчинением определенным всеобщим правилам. Это важнейшая черта мещанской морали.

В героической морали поступок Прометея, наоборот, предстает как дерзновенный, выходящий за рамки общепринятого, но, в то же время, — достойный, содержащий жертву собой ради других. Таковы же поступки Геракла, осмеливающегося не соглашаться с богами и даже освобождающего Прометея, терпящего наказание. Но золотое правило появляется именно у Гесиода, а не у Гомера, и появляется оно именно потому, что у него представлено более общее понимание справедливости, основанное уже не на идее заступничества героя, а на идее разумной организации жизни людей в соответствии с признаваемыми всеми правилами. При этом следует подчеркнуть, что правило получает в данном случае не просто общее значение в том смысле, что оно освящено традицией или установлено волей авторитетного правителя, а именно в том смысле, что оно принимается людьми по согласию, следующему из разума, из понимания того, что выполнение данного правила принесет пользу всем. Это является совершенно новым моментом в развитии нравственного самосознания.

Наука, философия и рациональное мышление

Прежде всего следует отметить, что наука имеет самостоятельную логику развития и возникает по практическим соображениям.

Осмысление этого процесса, обоснование логики научного мышления обычно связывают с именами Фалеса, Анаксимандра, Анаксимена, жившими в Милете, в Ионии в VII в. до н.э. Милет был центром торговли, центром ремесленного производства. Понятно, что строительство кораблей, плавка металла и т.д. требовали знаний. Знания собирались и систематизировались. Фалес, в частности, был в Египте, Средней Азии, Халдеи.

Но греческая наука имела одну очень существенную особенность по сравнению, скажем, с астрономическими знаниями египтян. Она с самого начала содержала необходимый для развития научного знания элемент скептицизма. В этом смысле доказательная наука с самого начала была связана с философией. И не случайно наука как таковая возникает в том же регионе и в то же время, когда жил сатирический поэт Архилох. Факт ее возникновения отражает ту же культурную традицию, которая породила Ксенофана.

Ксенофан был единственным мыслителем Древней Греции, отрицавшим многобожие и представление о том, что боги имеют антропоморфный вид. Его скептицизм и способность к критическому мышлению можно подтвердить следующим знаменательным отрывком:

Если быки, или львы, или кони имели бы руки,
Или руками могли рисовать и ваять, как люди,
Боги тогда б у коней с конями схожими были,
А у быков непременно быков бы имели обличье;
Словом, тогда походили бы боги на тех, кто их создал.

Боннар 1992: 93

Ксенофан считал, что богов просто не может быть много, так как самый сильный из них обязательно уничтожил бы всех остальных. Бог, с его точки зрения, — это шар, так как последний равен сам себе во всех точках его поверхности.

Концепция Ксенофана свидетельствует о том, что научные, в частности геометрически, представления входят в мифологическое мышление. Но она также есть прямое свидетельство того, что и философское скептическое мышление с момента своего возникновения использовало абстракции, развитые на базе мифологии.

От Ксенофана образ мира в качестве шара был позаимствован Парменидом. Но именно с Парменида начинается собственно философский анализ реальности, за которым стоит тезис о возможности различия сущности и явления, различия того, что мы видим, и что может быть присуще бытию как таковому. У него это различие получает выражение в отрицании возможности движения, так как мир с точки зрения Парменида — это плотный шар, в котором нет пустоты. Соответственно никакое движение в нем невозможно. Позднее эта дилемма была разрешена Демокритом.

В истории древнегреческой культуры философия постоянно сочеталась с определенными формами мифологического мышления. Однако мифы, оказавшие наибольшее влияние на развитие собственно философского мышления, имели отличный от мифов о богах, о олимпийцах вид. Они были связаны с культом бога Дионисия, или Вакха.

Культ Диониса был заимствован греками от фракийцев, у которых Дионис был богом плодородия, характерным для сознания всех народов, занимающихся земледелием. Когда фракийцы научились делать пиво, они стали представлять состояние опьянения как божественное. Отсюда началась эволюция представлений о Вакхе как боге плодородия к Вакху как богу виноделия и празднеств. Культ Вакха включал женские танцы, при которых участницы доводили себя до экстаза. Этот феминистический элемент, по-видимому, происходил от древних оргий, осуществляемых в период подготовки к половому запрету, распространяющемуся на период полевых работ (а Вакх как раз и был богом плодородия). Но как часто бывает даже в истории индивидуального развития личности, первоначально сугубо целесообразное постепенно превращалось в привлекательное, содержащее цель в самом себе.

Культ Вакха содержал такие элементы, которые не соответствовали уже общему духу эпохи, для которой в целом было ха-

рактарно определение человека через разум, а не через чувства. Наследие данной мифологической традиции поэтому вошло в философию в измененном виде. «Культ Вакха, — отмечает Рассел, — в своей первоначальной форме был варварским и во многих отношениях отталкивающим. Однако не в этом первоначальном виде он оказал влияние на философов, а в одухотворенной форме, приписываемой Орфею, в аскетической форме, ставящей на место физического духовное опьянение» [Рассел 1993: 34].

Орфей — легендарный герой, фракийский певец, изобретатель музыки, участвовавший в походе аргонавтов, не побоявшийся спуститься в ад за своей женой, был убит вакханками во время празднества как женоненавистник. В действительности он просто сохранял верность своей умершей жене. Смерть Орфея наступила через четыре года после смерти его жены и неудачной попытки вызволить ее из царства Аида. Столь долгое воздержание было, видимо, непонятно земным женщинам. Сам Орфей, согласно легенде, был сыном речного бога Эагра и музы Каллиопы и имел иные представления о верности и чистоте духа. Тело Орфея было разорвано вакханками на куски и выброшено в реку вместе с его арфой. Последняя при этом начала чудесным образом производить звуки, а река наполнилась новыми водами. Останки Орфея были вынесены в море и прибиты волнами к острову Лесбос, который стал центром греческой поэтической жизни.

В этом мифе обращает на себя внимание изначальное божественное происхождение Орфея, несовместимость его божественных качеств с условиями земного бытия, в результате чего он гибнет, продолжение жизни в виде влияния его духа на жизнь природы (она оплакивает его гибель и одновременно одухотворяется), влияние останков как материального носителя духовного наследия на последующее развитие человеческого духа. Часть доктрины, выраженной этим мифом, по-видимому, прямо была усвоена орфиками в смысле противопоставления чистого небесного и отягощенного земной материей бытия. Несомненно также соотнесение с этим мифом кармической идеи, согласно которой благодаря праведной жизни карма улучшается. Небесная составляющая человека возрастает, а земная убывает. Выход из плена кармических перевоплощений означает в

восточной, в частности буддистской, традиции соединение с всеобщим, что соответствует завершающей части легенды об Орфее, в которой подтверждается сохранение всеобщих моментов его духовного наследия при потере индивидуального существования.

Описанный миф, а также близкие ему мифы об Осирисе и общая кармическая идея, характерная для религий Востока, думается, оказали сильное влияние на Пифагора и Платона. Правда, греческое сознание трансформировало заимствованную на Востоке кармическую идею в плане совмещения ее с представлением о сохранении индивидуальности, или, точнее, самости (так как суть личного бытия еще не была установлена в греческой философии).

В первоначальном культе Вакха (разрывание животного на куски и затем съедение его сообща в сыром виде), египетском мифе об Осирисе (жена которого собирала разбросанные останки его тела), мифе об Орфее (останки которого были прибиты к острову Лесбос и оказали влияние на дальнейшее развитие духовной жизни) обращает на себя внимание необходимость воссоединения разрушенной субстанции и влияние этой субстанции на дальнейший ход событий. В культе Вакха поглощение, совместное съедение является образом будущего нового рождения. В других, более поздних мифах имеется уже новое содержание. Принципиальное значение в этих мифах приобретает уже не само разрывание на части и уничтожение. Это лишь древняя символика, идущая от оргиастических празднеств, в которых отождествление человека с тотемом сопровождалось именно его совместным съедением, чему закономерно предшествовало разрывание на куски. В мифах, отвечающих сознанию классового общества, символом нового рождения становится именно воссоединение разрушенного, собиране частей. Разрушение носит здесь неизбежный, но нежелательный характер. Оно воспринимается как разрушение совершенства, которое должно быть восстановлено.

В одном из мифов об Осирисе его убивают во время путешествия и разделяют на части, причем эти части оказываются запряжанными. Жена Осириса долго собирает эти части, делая возможным будущее возрождение. Что же касается причины разрушения, то оно, как это типично для мифологического сознания, связыва-

ется с отдельным фактом или с серией фактов, благодаря которым природа человека и сам мир ухудшаются (от золотого века к серебряному и медному). Разрушение оказывается не актом, не следующим из общих закономерностей бытия человека, т.е. оно спонтанно потреблению пищи, а является результатом некоторого события. Задача человека заключается в том, чтобы преодолеть это событие, в частности собрать части для того, чтобы сделать возможным путь к возрождению, а в философском плане — к совершенству. Но что символизирует отдельное событие, которое приводит к разрушению, нарушению гармонии и т.д.? Можно предположить, что разрушение полагаемой изначально божественной гармонии происходит именно от соприкосновения возвышенного, божественного с несовершенным земным миром. Воссоединение разрушенного воспринимается как условие выхода за пределы несовершенного мира, как условие, при котором некоторая совершенная сущность может оказать влияние на развитие событий в несовершенном земном мире, приближая его к более совершенному — божественному. В собирании частей как условия достижения совершенства, воссоединения с идеальной формой, несомненно, можно увидеть истоки философских идей Платона и Аристотеля. Но в основаниях представления о несовершенстве мира лежит еще более древний пласт нравственного возмущения против факта его разрушения, нарушения равновесия, в том числе и того, которое производит сам человек.

В одном из вариантов мифа об Орфее говорится о том, что Орфей был убит Дионисом за поклонению богу Аполлону. Здесь прямо отражается идея конкуренции двух линий мифологии. Легенда об Осирисе во многих моментах напоминает миф об Орфее, однако в большей степени содержит идею развития во времени. Для греческого мышления это не было характерным. Поэтому идея самости, индивидуального существования закономерно превращается в идею цикличности. Восточные мифы, в которых содержалась идея развития во времени (например, в культе Осириса), греческое сознание переработало именно в смысле утверждения цикличности, в которой значение времени как фактора развития по существу исчезло. Доминирующей оказалась идея возвращения.

Сравнивая разные типы мифологического мышления, имевшего место в Древней Греции, следует подчеркнуть, что для философской абстракции на первых порах оказался более удобным тот тип мифов, который развивается не на базе идеи антропоморфных богов, а на основе функционального политеизма, апеллирующего в свою очередь к природным циклам, идее умирания и возрождения, возмездия как восстановления нарушенного равновесия и даже — к более ранним представлениям о первопредке как порождающей причине.

Особенности нравственного восприятия личного бытия в античной этике

В философском мышлении мировоззренческое отношение к миру представлено в обобщенном виде. В отличие от мифологии, апеллирующей к образам героев, изменивших ход развития действительности, к отдельным событиям, философия пытается говорить об общих принципах бытия, не зависящих от индивидуальной доброй или злой воли. Это означает попытку создать мировоззренческие ориентиры на основе рационального логического знания. Такая попытка представляет собой удивительное восстание разума против чувств. Чувственным образам противопоставляется такой способ мышления, который претендует на то, чтобы построить знание о всеобщем и бесконечном как доказательное, логически непротиворечивое знание, из которого можно было бы вывести надежные поведенческие ориентиры, желательные принципы ориентации жизни. Это может сопровождаться утверждением такой картины мира, которая не совпадает с тем, что мы непосредственно видим. Но, в конечном счете, чувственное должно быть объяснено через то, что оказывает влияние на искажение «подлинного». Если это не делается, если не совершается восхождение от сущности к явлениям (предварительно должен быть еще этап движения от явлений, представленных на поверхности, к самой к сущности), картина мира оказывается незавершенной. Античная этика очень часто совершает движение от единичного к общему,

т.е. реализует первую часть метода восхождения от абстрактного к конкретному (движение от многообразия явлений к сущности) и на нем останавливается. Отсюда у Сократа, например, возникают затруднения с определением таких понятий, как рассудительность и справедливость. Он не может объяснить, как общее возвращается к единичному [Разин 2020: 88–90].

В античном обществе уже создаются элементы такого богатого конкретного развития, которое одновременно содержит в себе общие отношения. Общее начало, несомненно, заключено в рыночном обмене, в политической деятельности, которая включает практику союзов государств, предполагающую разделение функций. Конечно, у формы, понимаемой в античности как некоторый идеальный образ вещи, есть земные аналоги. Это прежде всего социальные нормы, законы, имеющие общеобязательный характер. Особое внимание к необходимости выполнения законов государства пронизывает все древнегреческие полисы. Закон, созданный и утвержденный людьми, воспринимается как аналог совершенного божественного закона, которому подчиняется весь порядок мира, что отражается в представлениях о справедливости. В частности, Гераклит говорит, что «все человеческие законы зависят от одного, божественного: он простирает свою власть так далеко, как только пожелает, и всему довлеет и [все] превосходит» [Гераклит 1989: 197]. Божественный закон определяет меру всего бытия. Рассматривая космические процессы, Гераклит пишет: «Солнце не приступит [положенных] мер, а не то его разыщут Эринии, союзницы Правды» [Гераклит 1989: 220]. Позднее эти представления оказали влияние и на Сократа. Он тоже считал, что сам порядок бытия определяет то, что любой злодей, даже преуспевший в жизни за счет своих злодеяний, все равно не может быть счастливее порядочного, добродетельного человека.

Вопросы правды и неправды, возмещения отклонения от меры бытия представлены уже в первом дошедшем до нас письменном отрывке философа Анаксимандра: «А из каких [начал] вещам рождение, в то же самое и гибель совершается по роковой задолженности, ибо они выплачивают друг другу правозаконное возмещение неправды [= ущерба] в назначенный срок времени»

[Анаксимандр 1989: 127]. Этот отрывок уже достаточно проанализирован в литературе, в основном в плане выяснения вопроса о том, в чем же заключается вина отдельных вещей, является ли она роковой, предопределенной судьбой, или каким-то образом зависит от их воли [Михайлова, Чанышев 1966: 62–65]. Полярные интерпретации сводятся к мысли о том, что вина вещей а) заключается в самом факте их индивидуального существования (Ф. Ницше, С. Трубецкой), б) заключается в том, что вещи забывают о своей связи со всеобщим, нарушают отведенную им меру бытия, т.е. они сами виноваты в своей гибели (А.Ф. Лосев Б. Рассел). Фраза о том, что гибель вещей совершается по роковой задолженности, совершенно очевидно указывает на необратимость процесса и невозможность его изменения. В то же самое время ей как бы противоречит положение о том, что вещи выплачивают друг другу правозаконное возмещение неправды. Это наводит на мысль о субъективной мотивации и воздаянии за неправду, от которой и происходит гибель вещей. Думается, что это фиксация в форме философских понятий того же типа мышления, которое характерно для «Илиады». С одной стороны — рок, судьба, с другой стороны — собственная активность, развивающаяся вместе с предначертаниями судьбы.

Отрывок сам по себе не дает никаких сведений о том, что индивидуальное существование может быть лучше или хуже, продолжительнее или кратковременнее из-за выполнения или невыполнения некоторых нравственных обязательств. Единственное, что позволяет говорить о нравственной проблематике в этом отрывке, — это указание на выплату неправды, которая, видимо, неизбежно соответствует индивидуальному существованию. Тем не менее, общий взгляд на дальнейшее развитие древнегреческой философии позволяет сделать вывод о том, что в философском и этическом мышлении была поставлена задача приближения индивидуального бытия к всеобщим началам, представленным в принципах организации космоса.

Мир, в котором индивидуальное бытие неминуемо заканчивается смертью, также как и в мифологии, воспринимается как несовершенный. Это порождает вопросы о смысле бытия в таком мире. Например, Гераклит говорит: «Рожденные жить, они обре-

чены на смерть (а точнее на упокоение), да еще оставляют детей, чтобы родилась [новая] смерть» [Гераклит 1989: 189]. Текст фрагмента показывает, что Гераклит, по-видимому, задумывался о том, стоит ли вообще продолжать бесконечный цикл индивидуальных рождений. В сознании греков всякий мир, находящийся в процессе изменения, становления, вообще является несовершенным. Совершенным является только неподвижное бытие.

Но именно несовершенство мира, представление об этом в сознании человека, ставящего себя в рефлексивное положение, и рождает задачу нравственного совершенствования как средства более безболезненного, более простого соединения с всеобщими началами бытия. Не во все эпохи человек ставит себя в такое рефлексивное положение. Например, в «Гимне творению» Франциска Ассизского это отсутствует, несмотря на то что христианство и рассматривает мир как испорченный в результате первородного греха. У мыслителя на долю человека остается только радоваться совершенству творения.

В древнегреческой философии было множество концепций, связанных с идеей продолжения жизни после смерти: новое перевоплощение и в итоге выход в мир идей, посмертное наказание для некоторых душ у Платона, сохранение высшей (интеллектуальной) части души у Аристотеля, уничтожение и последующее воссоздание в повторяющемся мире у стоиков, в мифологии — бытие в Аиде.

Для нас важно подчеркнуть здесь две идеи. Во-первых, движение к совершенной форме, особенно ярко выраженное в надсоциальной этике Платона (диалог «Пир») есть прямое уничтожение индивидуальности. У Аристотеля это представлено в меньшей степени, хотя тоже не ясно, в какой степени сохраняемое в душе общее интеллектуальное знание совместимо с индивидуальностью. В какой-то степени уничтожение индивидуальности происходит и в образе стоического мудреца. Если я все знаю, ничему не удивляюсь, не вмешиваюсь в ход событий, это и лишает меня индивидуальности. Во-вторых, определенным способом соединения с всеобщим выступает стремление к реализации всеобщих моментов жизни в самом индивидуальном бытии. Это означает стремле-

ние к добродетели ради самой добродетели, ради исторической памяти потомков о совершенных добрых делах. Сознание деятельности на благо отчизны, полиса рождало у греков особое чувство патриотизма, которое фактически выводило индивида за пределы самого себя, указывало на те всеобщие моменты, которые можно реализовать в индивидуальном бытии. Первоначально эти всеобщие моменты связывались с сознанием славы. Гераклит положительно оценивает стремление к славе именно как стремление к всеобщему. Но затем даже это индивидуальное чувство было погашено, и в философии Сократа, а также у стоиков возобладала позиция, согласно которой добродетельные дела совершаются не ради славы, а именно ради самой добродетели. Тем самым всеобщие начала жизни человека, реализация которых возможна в индивидуальном бытии, были еще более выведены за пределы их индивидуального чувственного восприятия.

Задача соединения с всеобщим закономерно рождает призыв к ограничению чувственных удовольствий, ведь всеобщее выражено в человеке не ими, а разумом. Разум же говорит о гармонии целого и необходимом для этого совершенстве его составляющих. Из такой логики мышления развивается доминирующее в Древней Греции понимание добродетели как соответствия вещи своему назначению. Говоря современным языком, можно было бы сказать — совершенного выполнения вещью своей роли, функции, благодаря чему и обеспечивается стабильное гармоничное существование целого. Поэтому добродетельный, добрый конь — это просто хороший конь, способный быстро скакать, а добродетельный человек — это человек, который является примерным гражданином своего полиса, который защищает его и работает на приумножение его блага. Но с человеком не все оказывается так просто, как с конем. Жизнь является очень изменчивой, а качества людей — очень разными.

Если добро — это совершенство, а добродетель — сознательное следование добру, что получает выражение в определенных качествах личности, то все же какими должны быть эти качества, как определять ту меру, о которой говорил Аристотель применительно к определению добродетелей? Общая рекомендация Аристотеля знаменательно раскрывается в следующем отрывке:

«Мы должны следить за тем, к чему мы сами восприимчивы, ибо от природы все склонны к разному, а узнать к чему — можно по возникающему в нас удовольствию и страданию, и надо увлечь самих себя в противоположную сторону, потому что, далеко уводя себя от проступка, мы придем к середине, что и делают, например, исправляя кривизну деревьев. Больше всего надо во всем остерегаться удовольствия и того, что его доставляет, потому что об этих вещах мы судим крайне пристрастно» [Аристотель 1984: 93]. Отсюда ясно, что несмотря на то что Аристотель показывает значение эмоций для совершения морального действия, он не так уж далеко отходит от доминирующей античной традиции. Удовольствия осуждаются. Что же касается рекомендации их избегать, двигаться в противоположную сторону, то она, на мой взгляд, не является достаточной и даже — правильной. Так же как и в рассуждениях Демокрита о том, что мера помогает избежать того, чтобы только одна страсть захватила тебя целиком, у Аристотеля нет качественного критерия для оценки удовольствий. Но разве правильным будет, например, пытаться избегать удовольствий, связанных с творческими свершениями, достижением совместно разделенных с другими людьми целей?

Но как же дать качественные определения добра и добродетели, вместе с теми эмоциями, которые сопровождают их реализацию? Распространенной является попытка осмыслить добродетель с помощью разума. В большинстве античных концепций разум ставится выше чувств. *Но разум должен быть совершенным. Только тогда мы можем получить истинные ответы по поводу добра и зла.*

Однако прославленный разум, к которому обращаются философы, оказывается не в состоянии до конца задать те критерии совершенства, которые может принять для себя каждый конкретный человек. Это показали уже софисты (когда рассматривали разные тезисы как равно доказуемые). Платон тоже говорил, что человеку в его земном бытии доступно не знание, а только правильное мнение.

Понятно, что по многим параметрам человеческий разум не является совершенным (неверные решения, логические дилеммы, например — крокодила). Какие здесь могут быть ответы: один из

ответов — есть более совершенный, божественный разум. Но что дает человеку даже признание наличия такого разума? Человек в незаинтересованном созерцании и самососредоточении, с точки зрения многих античных философов, был способен приблизиться к видению божественных форм. Такая методика была у Сократа, Платона, я полагаю, что и у Аристотеля в его рассуждениях о высшем благе. Но полное достижение божественного знания, абсолютное видение всех идеальных форм не считалось возможным. Второй ответ — вероятностные решения. В философском плане это как раз во многом связано с категорией меры. Через меру, или добродетель умеренности, можно приспособиться к миру в смысле того, чтобы избежать крайностей, которые всегда окажут разрушающее воздействие на человека. Именно так на различных, но в чем-то и схожих основаниях рассуждали Демокрит, Эпикур, Платон, Аристотель, римский историк и политический деятель Полибий. В Новой платоновской академии вероятностные решения, связанные с разными степенями обследования реальности (это уже не просто умеренность, а новый подход к познанию), становятся важнейшей методикой приспособления к миру. Наконец, есть и третий ответ, выводящий добродетель за пределы разума: добродетель — это практика жизни, которая выше теории.

Думаю, что второй и третий ответы могут быть объединены. В добродетели есть и то, что показывает разум, и то, что идет от практики, от опыта совместной жизни людей. Человек с помощью разума пытается выработать некоторые обобщенные критерии поведения, в которых наряду с очевидными, непосредственно данными разуму положениями, представлены и такие рекомендации к поведению, в которых заключена определенная доля сомнения. Эти обобщенные критерии, собственно, и суть этические добродетели. Из факта сомнения рождается сложнейшая философская категория меры. Она непосредственно используется для определения добродетелей. Это особенно видно в философии Аристотеля, но к принципу меры, прежде всего как к умеренности, обращались и другие философы. Мера не просто измерение, не точный расчет того, как именно надо поступить, а приблизительная, основанная на высокой степени вероятности оценка целесообразного

поведения. И в этой оценке присутствует и оценка опыта жизни предшествующих поколений людей.

В наиболее общем плане нравственная, или этическая, добродетель и есть важнейший способ практического приспособления человека к реальности, которую он не способен до конца постичь даже разумом. Поэтому можно сказать, что добродетель, по существу, представляет собой способ существования индивидуальности, так как индивидуальное сознание — это именно сознание, не обладающее универсальным знанием. Если бы человек знал все, ему не нужны были бы ни добродетели, ни эмоции. Все можно было бы просчитать, после чего принять наиболее целесообразное в данных условиях решение. Но все дело в том, что тогда человек перестал бы быть человеком. Он стал бы богом, или скорее — кибернетической машиной, действующей по программе в пределах заданной компетенции.

В тех античных этических концепциях, которые наиболее отходят от системы аргументации, связанной с обращением к космическим силам, критерии совершенства понимаются относительно, как задаваемые самим человеком в прагматических целях поддержания стабильности бытия, а используемые для этого добродетели мыслятся как воспитуемые. Но, сформулировав идею свободы, поняв роль культуры в создании искусственной среды обитания и даже утверждая тезис о том, что сам человек есть мера всех вещей (Протагор), неразвитое еще общественное самосознание пугается данной идеи. Человек опасается релятивизма нравственных решений, не выдерживает бремя индивидуальной ответственности и все же хочет найти некоторую более надежную опору выбора. Это и заставляет обратиться к идее разумной организации всего космоса, то есть порождает космологическую аргументацию. В обращении к космосу как порядку бытия, противостоящему хаосу (борьба космоса и хаоса — один из традиционных мифологических образов), философы пытаются найти некоторое основание для определения высшего закона, представленного в виде руководящего принципа, логоса (Гераклит) или в виде совокупности идеальных форм всех вещей, являющихся образцом их совершенства (Аристотель). Движение же к совершенству, по Аристотелю, определяется стремлением к обретению блага. Здесь

уже содержится индивидуальная мотивация, выводящая теорию Аристотеля за пределы космологизма.

Объясняя феномен космологизма, оказавший столь значительное влияние даже на тех философов, которые, казалось бы, имели все основания для его преодоления, следует отметить, что в Древней Греции, наряду с демократической процедурой судопроизводства и демократической практикой принятия политических решений, даже в периоды демократического правления важную роль играла сама личность правителя. Единовластный или просто авторитетный (при демократии) правитель сосредоточивает в себе общие управленческие функции и демонстрирует конкретные волевые персональные качества, с помощью которых данные функции осуществляются. Он поэтому в какой-то степени представляет самим собой совершенство принципа, который как раз ищет философия для того, чтобы предложить надежные ориентиры жизнедеятельности. Космологические тенденции были представлены у многих античных мыслителей. Например, таких как Анаксагор, Гераклит, Платон, Аристотель. И весьма знаменательно, что исторический период, в котором античная этика более всего отходит от космологии, в целом соответствует демократии, времени существования Афинского морского союза, т.е. таким условиям жизни, в которых наиболее представлены безличные всеобщие отношения, отвечающие практике демократической процедуры выработки политических решений, дискуссиям, судопроизводству, осуществляемому опять же в коллективном порядке. Более всего в истории Древней Греции отходят от космологизма софисты, Демокрит, Сократ и сократические школы. Крах Афинского морского союза, ликвидация демократической формы правления в Афинах, последующее усиление Македонии приводят к развитию концепций Платона и Аристотеля. Последний прямо усматривал аналог совершенного устройства мира в отношениях армии и военачальника. Благо для армии, согласно Аристотелю, заключается в порядке. Он заключен в военачальнике, в конечном счете — в его разуме. Точно также порядок всего мира заключен в божественном разуме.

В эпоху эллинизма также происходит отход от космологизма, вызванный, с одной стороны, активным противопоставлением лич-

ности и общества, стремлением найти жизненные ориентиры в ситуации крушения традиционных представлений и привычных жизненных ориентиров; с другой стороны, тем, что в политике уже не стремятся к идеалу, который мог бы иметь какие-то божественные аналоги. В политике и политическом мышлении прекращается поиск идеала совершенного устройства общества, к чему стремились Платон и Аристотель. Эти поиски заменяются политическим лавированием, направленным на действия в конкретных условиях, компромиссы. Таким компромиссом можно, например, считать политику Александра Македонского, направленную на смешение эллинского и неэллинского населения, на смешанные браки, что Аристотель Македонскому делать решительно не советовал.

В отличие от Аристотеля и особенно Платона, стремящихся к выражению в представлении об идеальном государстве некоторого совершенного принципа, Полибий, наоборот, отмечает «неустойчивость, присущую каждой отдельной простой форме, поскольку она воплощает в себе лишь какое-то одно начало, которому неизбежно по самой природе суждено вырождение в свою противоположность. Так, царству сопутствует тирания, а демократии — необузданное господство силы. Исходя из этого, Полибий заключает, что несомненно совершеннейшей формой надлежит признать такую, в которой соединяются особенности всех форм... т.е. царской власти, аристократии и демократии» [Нерсесянц 1979: 250–251]. Полибий полагал, что основным средством упорядочения политической жизни должно быть не создание совершенных государственных структур, а искусство политического управления, принятие конкретных политических решений в конкретных ситуациях.

Заключение

В отличие от мифологии и религии, философия всегда содержит в своих рассуждениях долю сомнения, оставляет пространство открытым для размышления. Одним из основных принципов философского мышления является скептицизм, сомнение в тех выводах, которые человек может утверждать относительно своего собственного бытия и мира.

Совсем не случайно древнегреческая цивилизация дала нам не только развитую философию, но и науку, которая в отличие от того вида, в котором она была представлена в других регионах земли, становится в Древней Греции именно доказательным знанием. Она начинает претендовать не просто на то, чтобы дать какой-то алгоритм решения чисто практических вопросов, например измерения земельных участков или определения направления пути по звездам, но и на то, чтобы постичь более глубокие, сущностные стороны организации универсума, понять процессы, происходящие в окружающей реальности в их необходимом, причинно обусловленном смысле.

Используя философский подход при решении нравственных вопросов, греки прежде всего попытались логически проработать различные возможности, вытекающие из определенных жизненных предпочтений, ответить на вопросы о жизненных предпочтениях: кем лучше быть — гедонистом или аскетом, стремиться к сильным чувственным наслаждениям или не стремиться к ним вообще. Это потребовало затем попытки ответить на вопрос о том, что есть сам человек, как его жизнь включена в те процессы, которые происходят во вселенной, какие человеческие стремления в соответствии с этим могут быть оценены как положительные, а какие — нет.

Отразив тот наглядный факт, что человек отличается от животных прежде всего своим разумом, своими способностями к абстрактному, понятийному мышлению, древнегреческие философы вполне закономерно абсолютизировали это, в результате чего были принижены чувственные стороны бытия. В итоге идеалом высшего нравственного совершенства в основном оказался спокойный, созерцающий разум. Перед человеком была поставлена задача по возможности освободиться от всех сильных чувственных желаний и тихо наслаждаться способностью видеть все, что само собой закономерно происходит вокруг него. Конечно, были и плодотворны попытки решения актуальных нравственных задач, прежде всего в этике Аристотеля. Но не следует забывать, что этические добродетели у него — это все же низший уровень бытия человека. Высшим благом является именно созерцательная деятельность, содержащая цель в самой себе.

ЛИТЕРАТУРА

1. Анаксимандр // Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М.: Наука, 1989. С. 116–129.
2. *Апресян Р.Г.* Нравоперемена Ахилла. Истоки морали в архаическом обществе (на материалах гомеровского эпоса). М.: Альфа-М, 2013. 244 с.
3. *Аристотель.* Никомахова этика // *Аристотель.* Сочинения: В 4 т. М.: Мысль, 1984. Т. 4. С. 53–293.
4. *Боннар А.* Греческая цивилизация. М.: Искусство, 1992. Т. 2. 202 с.
5. *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по эстетике. Книга первая / Пер. с нем. В.Г. Столлнера // *Гегель Г.В.Ф.* Сочинения: В 14 т. М.: Гос. соц.-экон. изд-во, 1938. Т. 12. 494 с.
6. Гераклит // Фрагменты ранних греческих философов. М.: Наука, 1989. Ч. 1. С. 176–257.
7. *Михайлова Э.Н., Чаньшиев А.Н.* Ионийская философия. М.: МГУ, 1966. 184 с.
8. *Нерсесянц В.С.* Политические учения Древней Греции. М.: Наука, 1979. 263 с.
9. *Разин А.В.* Развитие представлений о природе идеального и субъекте от античности к Новому Времени // *Человек.* 2020. Т. 31. № 5. С. 85–101.
10. *Рассел Б.* История Западной философии. М.: Миф, 1993. Т. 1. 512 с.

Банальность зла: удалась ли экспериментальная проверка концепта?

Аннотация: Х. Арендт предложила концепт «банальность зла» после наблюдения за судебным процессом над нацистским преступником А. Эйхманом. С её точки зрения, Эйхман, как и другие нацисты, не имели собственного мышления, а лишь выполняли распоряжения руководства, считая себя «винтиками в системе». Американский психолог С. Милгрэм принялся за экспериментальную проверку гипотезы Арендт. Сначала он отнесся к её выводам крайне скептически, но потом, после шокирующих результатов эксперимента, признал её правоту. Как оказалось, человек чрезвычайно склонен подчиняться приказам авторитета, при этом не обращая внимания на вред, который он наносит другому. В статье показывается, какие именно предположения Х. Арендт нашли экспериментальное подтверждение, а также содержатся доводы против критиков, до сих пор подвергающих сомнению результаты опытов Милгрэма.

Ключевые слова: мораль, зло, банальность зла, Х. Арендт, С. Милгрэм, эксперимент, экспериментальная этика, подчинение.

A.A. Skvortsov

The banality of evil: did the experimental verification of the concept succeed?

Abstract: Hannah Arendt proposed the concept of «banality of evil» after observing the trial of the Nazi criminal Adolf Eichmann. From her point of view, Eichmann, like other Nazis, did not have their own thinking, but only carried out the orders of the leadership, considering themselves «cog in the system». The American psychologist Stanley Milgram set about experimental testing of Arendt's hypothesis. At first, he was extremely skeptical of her conclusions, but then, after the shocking results of the experiment, he recognized her rightness. As it turned out, a person is extremely inclined to obey the orders of authority,

while not paying attention to the harm that he causes to another. The article shows which Hannah Arendt's assumptions found the experimental confirmation, and also contains arguments against critics who still question the results of Milgram's experiments.

Key words: morality, evil, banality of evil, Hannah Arendt, Stanley Milgram, experiment, experimental ethics, obedience.

Банальность зла — это явление, впервые наиболее последовательно описанное Х. Арендт. Само словосочетание «банальное зло» происходит от названия книги философа «Эйхман в Иерусалиме: репортаж о банальности зла» (1963). Её сюжет вращается вокруг судебного процесса над нацистским преступником Адольфом Эйхманом, ответственным в рейхе за «окончательное решение» еврейского вопроса. Арендт показывает, как ожидания от этого действия у некоторых зрителей переросло в разочарование. Многие ожидали увидеть кровавого палача со стальным взглядом, ежечасно признающимся в любви к немецкой нации и ненависти к евреям, а увидели маленького, перепуганного, тщедушного человечка, построившего свою защиту на утверждении «я всего лишь выполнял работу». Из слов и поведения Эйхмана выходило, что он ничего плохого не желал евреям, но так сложились обстоятельства, что он был вынужден исполнять приказ. На вопросы, имел ли он выбор, преступник отвечал: современным жителям других стран не понять атмосферу Германии конца 30-х, когда руководством к действию абсолютного большинства немцев стал императив подчиняться законам своей страны, а они требовали совершения массовых преступлений; в такой ситуации уже ничего невозможно было изменить [Арендт 2008: 205]. Именно эту послушность приказам руководства, неспособность осмыслить и оценить сам приказ, увидеть его последствия для других людей Х. Арендт и назвала «банальностью зла». Из такого взгляда получалось, что геноцид, как и другие формы зла, творят не прирожденные садисты, а самые простые люди, обработанные пропагандой и безмолвно подчиняющиеся приказу. «Проблема с Эйхманом заключалась именно в том, — пишет Х. Арендт, — что таких, как он, было много, и многие не были ни извращенцами, ни садистами — они были и

есть ужасно и ужасающе нормальными» [Арендт 2008: 422]. Такой взгляд решительно расходился с мнением философов Франкфуртской школы или психоаналитической традиции, искавших истоки мировых катастроф в деяниях «авторитарной личности», социопатов или в архетипах бессознательного.

Разумеется, понимание зла Ханной Арендт вызвало критику, причем сразу по нескольким основаниям. Одни заподозрили в самом названии «банальность зла» едва ли не попытку оправдания геноцида: неужели такая катастрофа, как холокост, воспринимается автором как «банальность»? Тем более что сама Арендт столь последовательно раскрывала ужас радикального зла в книге «Истоки тоталитаризма». Но это было совершенно несправедливым обвинением: Арендт очевидно считает холокост и тоталитаризм исключительным злом, но указывает, что в сознании массы людей, которые его творили, такие преступления стали банальными, т.е. воспринимались как рутинные бюрократические обязанности. Другие напали на её предположение, что нацисты «не мыслили», т.е. не понимали того, что творят. Они же создали огромную государственную машину, идеологию, были исключительно прагматичны, не чужды искусству и науке; можно ли говорить, что они не «мыслили»?

Нет сомнения, что концепт «банальное зло» имеет большое значение для этики. Он указывает на явление, находящееся в «серой зоне» для внимания моралистов. С одной стороны, все знают, что человеческая автономия бывает ограниченной и нередко приходится совершать поступки, испытывая давление серьезных обстоятельств. С другой, магистральная европейская этика, слишком некритично вобравшая в себя кантовское понимание автономии, зачастую будто не желала видеть такие ситуации. Утверждение, восходящее к стоикам: «Если ты должен, значит, ты можешь», стало одним из главных оснований морального мировоззрения Европы, а рассуждение в стиле Х. Арендт о том, что в некоторые эпохи автономия почти пропадает либо сворачивается до полного бессилия, никогда всерьез не воспринималось. Более того, не только практическая философия, но и психология, и во многом классическая литература были убеждены, что человек, обладающий

совестью, может победить любые обстоятельства. И добро, и зло — это дело свободного нравственного выбора, и для следования добру от человека не требуется ничего, кроме желания ему следовать.

Много написано о различии банального и «традиционного зла» с точки зрения его носителя, а также о влиянии банального зла на радикальное зло [Слейтер 2007], [Lara Maria Pia 2001], [Lederman 2019] и т.д. Если привычное зло обязательно связано с эгоизмом, внутренней порочностью и нередко замешано на ненависти либо зависти к жертвам, то у банального зла ничего из этого нет: его агент воспринимает как рутинную работу и обыденное подчинение приказам начальства. При желании можно было бы провести значительно более широкое сравнение, но сейчас нам важно указать на самое важное отличие: традиционное зло всегда позиционировалось как то, что зависит от внутренних качеств личности, а банальное зло, по мысли Х. Арендт, зависит преимущественно от внешних факторов, оказывающих решающее воздействие на поведение. Более точным было бы утверждать, что внешние факторы либо в значительной степени нейтрализуют личностные моральные качества, либо могут приспособить их для собственных целей. Недаром одну из глав книги про Эйхмана Арендт называет «Долг законопослушного гражданина».

Согласимся, что мы имеем дело с крайне смелой гипотезой, допущение которой требует от нас решительного переосмысления классических представлений о добре и зле. Для её доказательства требуются не только теоретические и культурологические аргументы, но и эмпирическая проверка. Если философ утверждает, что радикальное зло творится под воздействием превосходящих волю человека факторов, то их наличие и степень воздействия на поведение можно было бы попытаться проверить экспериментально.

Таковую попытку совершил американский социальный психолог Стэнли Милгрэм. Многие знают о его экспериментах на подчинение авторитету, но менее известно, что ими он хотел ответить на рассуждение Х. Арендт о банальности зла. В статье об итогах эксперимента, которая, заметим, была его первой серьезной научной публикацией [Milgram 1962], Милгрэм ссылается на её статью «Что такое авторитет?» [Арендт 2014: 138–216], а в книге «Подчинение

авторитету: экспериментальный взгляд» прямо утверждает: «Понаблюдав за тем, как в моих собственных экспериментах сотни обычных людей подчинялись авторитету, я склоняюсь к выводу: представление Арендт о “банальности зла” значительно ближе к действительности, чем может показаться» [Милгрэм 2016: 15].

К развитию темы банальности зла Милгрэма мотивировали три основных соображения. Во-первых, он сам был евреем, родившимся в семье выходцев из Трансильвании, чьи родственники, оставшиеся в Европе, пострадали от холокоста. Во-вторых, будучи жителем Нью-Йорка, он с интересом читал репортажи Х. Арендт с процесса над Эйхманом, публиковавшиеся в журнале «The New Yorker». Наконец, в-третьих, он был увлечен опытами своего наставника С. Эша по исследованию конформизма и задумывался над тем, как этот опыт из чисто вербального, проверяющего склонность человека соглашаться с мнением большинства, трансформировать в эксперимент, где проверялась бы вероятность совершения действия под воздействием окружения. Тем не менее, как показывают исследователи экспериментов Милгрэма, изначально он был скептически настроен по отношению к гипотезе Х. Арендт, но потом все больше и больше убеждался в её правоте. Об этом, в частности, говорит Л. Слейтер; она приводит цитату из письма Милгрэма спонсорам его эксперимента: «Еще недавно по наивности я гадал, найдется ли во всех Соединенных Штатах достаточно моральных уродов, которых злонамеренное правительство могло бы использовать как персонал в лагерях смерти вроде тех, что существовали в Германии. Теперь я начинаю думать, что полный комплект мог бы быть набран в одном Нью-Хейвене» [Слейтер 2007: 61]. Милгрэм начал свои эксперименты весной 1961 года в Йельском университете, на тот момент ему было 27 лет.

Базовая исследовательская процедура этого эксперимента хорошо известна, и нет необходимости её подробно пересказывать. Скажем только, что главный вопрос, на который искал ответ Милгрэм, заключался в следующем: насколько обычный человек, «наивный испытуемый», готов, уступая просьбам экспериментатора, наказывать другого за ошибки в обучении все более сильными ударами тока, вплоть до смертельных? Мы сейчас знаем,

что в реальности никакого тока там не было, а в роли «жертвы» выступал ассистент Милгрэма, разыгрывавший страдания от боли, однако это скрывалось от испытуемого, который при этом был убежден, что участвует в важном эксперименте. В качестве действия от него требовалось лишь последовательно поднимать рычаг переключателя на бутафорском генераторе, обозначавшем разряд тока. Максимальный, 30-й разряд, полагавшийся жертве за многочисленные ошибки, измерялся в 450 вольт. Любой человек знает, что такой удар — крайне опасен; в США в обычной домашней сети напряжение составляет 127 вольт. Но если испытуемый сомневался, то стоящий рядом экспериментатор, студент-ассистент Милгрэма, одетый как стереотипный ученый в белый халат, мог подстегнуть участника фразами, адресуемыми в следующем порядке: «Пожалуйста, продолжайте», «Эксперимент требует, чтобы вы продолжали», «Абсолютно необходимо, чтобы вы продолжали», «У вас нет выбора, вы должны продолжать» [Милгрэм 2016: 18]. Если и после четвертой, самой принуждающей, фразы участник продолжал отказываться, то эксперимент прекращался.

Милгрэм принадлежал школе социальной психологии, для которой внешние факторы, влияющие на поведение, не менее, а то и более значимы для решения о поступке, чем внутренние установки. Но даже с такой позиции результаты, полученные по итогам экспериментов, были шокирующими. И не только для самих экспериментаторов. До начала опытов Милгрэм опросил коллег по Йельскому университету, среди которых были и психологи, и психиатры (всего — 110 человек), до какого разряда по шкале от 5 до 450 вольт дойдут испытуемые? Ни один из них не предположил, что кто-нибудь дойдет до максимума, и лишь несколько спрогнозировали 300 вольт. Как предположил Милгрэм, его коллеги наивно» ставили во главу угла характер автономного индивида, а не ситуацию, в которой он оказывается. Именно поэтому они думали, что почти никто не станет подчиняться указаниям экспериментатора» [Милгрэм 2016: 38]. Но уже первые пробные опыты, в которых участвовали студенты университета, поразили благодушно настроенных наблюдателей: участники уверенно доходили до максимального разряда и дважды его по-

вторяли. Поначалу это списывали либо на несовершенство процедуры, либо на преобладание среди студентов одного из ведущих университетов Америки идеологии конкуренции. Но и результаты основного эксперимента, длившегося больше года, не оставили сомнений в существовании огромного процента участников, готовых подчиняться авторитету. В классической вариации, когда жертва сидела за стенкой и издавала крики, до максимально (то есть смертельного!) разряда дошло 65% испытуемых. Когда жертва находилась в той же комнате и испытуемый видел её «страдания», то полностью подчинились 40% участников, а когда испытуемому было необходимо самому прижимать руку истязаемого к контактному полю, т.е. фактически наносить удары током, глядя жертве в глаза, то процент подчинения падал до 30 [Милгрэм 2016: 44]. Вдумаемся: в среднем почти каждый второй был готов убить другого, просто участвуя в несложном эксперименте и подчиняясь приказу студента в белом халате! Не солдата с оружием, не начальника, от которого зависит положение на работе, не надзирателя в тюрьме, а всего лишь студента! Что же тогда происходит в более жестоких условиях подчинения?

Шокирующий эффект от экспериментов Милгрэма определялся ещё одним важным обстоятельством. Часто в социальной психологии случалось так, что результаты опытов оказывались легко предсказуемыми. Но в данном случае участники и зрители, наблюдая, как испытуемый давал все больший и больший разряд тока, несмотря на крики и протесты жертвы, не верили тому, что видели. Да и сами испытуемые, обсуждая итоги своего участия с Милгрэмом, не могли поверить, что они могли творить такие нехорошие вещи. Многие комментаторы не верят выводам экспериментатора до сих пор, полагая, что Милгрэм либо фальсифицировал результаты, либо обманывал наивных испытуемых посредством излишней драматизации [Perry 2013]. Но следует заметить, что эксперименты в парадигме Милгрэма впоследствии были проведены около 3 тыс. раз, и все они давали схожие результаты (см.: например, Ч. Хоффлинг, 1966, Р. Миллер, 1975, Дж. Бергер, 2009–2010, П. Хаггард, 2016, Д. Долински, Т. Гжиб, 2017). Настолько схожие, что склонность человека подчиняться давлению извне, игнорируя

при этом сопутствующий вред, наносимый другим, можно считать достоверно установленным фактом.

Но тогда, возможно, опыт Милгрэма был неправильно интерпретирован, т.е. понят слишком пессимистически? В конце концов, мы знаем, что праведников или просто порядочных людей в мире значительно меньше, чем неправедников и непорядочных. И тогда удивительным становится не большой процент подчинившихся, а, напротив, значительный процент не подчинившихся аморальным приказам экспериментатора. Если 70% испытуемых все же не смогло нанести вред другому человеку, глядя ему в глаза, то это скорее говорит о торжестве морали. Но только на первый взгляд. Подобную ошибку в интерпретации экспериментальных результатов Милгрэма делает даже такой гуманист, как Э. Фромм [Фромм 1994: 61–62]. Мораль не измеряется числами, и, с её точки зрения, не важно, какой разряд дал испытуемый жертве — 150, 250 или 450 вольт. В любом случае — это вред, а при силе тока, заявленной в сконструированном электрогенераторе Милгрэма, даже 100 вольт могли бы привести к тяжелому поражению. Следует уточнить: когда Милгрэм говорит о 30% подчинившихся, он говорит о тех, кто дошел до максимального разряда и тем самым продемонстрировал полное подчинение. Те, кто сошел с дистанции раньше, не уступив настойчивым понуждениям экспериментатора, заслуживают уважения, поскольку в итоге поняли, что делают что-то нехорошее, и перестали это делать. Но все же они дали себя вовлечь в бесчеловечный опыт, где ради сомнительных «интересов науки» требовалось причинить боль другому. Значение морали в том и состоит, чтобы человек не позволил себе этого делать и с возмущением отверг бы предложение принять участие в такого рода опыте¹¹. Но если бы ему не хватило сил сразу отказать, например в силу данного заранее обещания, либо увлечения духом «живой науки», то, лишь попав в ситуацию подчинения, он должен был бы с возмущением отвергнуть принуждение бить кого-либо током за ошибки, а потом, встав из-за стола, подойти к «жертве» и спросить о её состоянии. Проявить участие к человеку

¹¹ Тем более если испытуемому говорили: эксперимент на самом деле направлен на проверку гипотезы о пользе наказания при обучении.

с электротравмой, а также оказать первую помощь, — было бы естественным нравственным движением. Интересно спросить: а сколько участников эксперимента Милгрэма, длившегося несколько лет, повели себя так? Этот вопрос задал себе другой знаменитый американский социальный психолог Ф. Зимбардо¹². Он набрал нью-йоркский номер друга детства и услышал краткий ответ: «Ни один, ни разу». «Да что же такое происходит? — продолжает Ф. Зимбардо. — Почему ни один из тех, кто нашел в себе смелость и честность прекратить эксперимент и отказаться от полного подчинения, ни один из них не сделал закономерно следующей за этим вещи — не оказал первой помощи пострадавшему от его рук человеку?» [Зимбардо, Ляйппе 2000: 90]. Ответ прост: авторитет отдавал распоряжения наказывать другого ударами тока, но не приказывал помогать ему. В ситуации, смоделированной Милгрэмом, испытуемый терял свою волю, уступая право принятия решения за себя другому человеку, фактически отказываясь от ответственности. Складывается впечатление, будто до эксперимента и во время него действовали два разных человека. Первый был носителем обычной морали, запрещающей наносить умышленный вред другому, а второй, как только он сел за электрогенератор, под небольшим воздействием авторитета «позабыл» про обыденную мораль. И удивляет здесь не только то, что он забыл, а то, насколько быстро он это сделал. Заметим, в данном случае даже не было серьезной идеологической обработки, которой подвергались жители нацистской Германии 30-х годов.

С. Милгрэм выступил в роли не только психолога-наблюдателя, проливающего свет на неудобные факты поведения, он также попытался философски объяснить его причины. С его точки зрения, попадая в поле влияния авторитета, человек оказывается также в поле действия «агентной» морали. Из самого названия следует, что смысл этой морали заключается во внутреннем настрое наиболее точно выполнить приказ авторитета, игнорируя при этом собственное мнение. Она появляется там, где мы оказываемся включенными в иерархию, т.е. признаем над собой наличие руководителя, приказы которого

¹² Уместно вспомнить, что С. Милгрэм и Ф. Зимбардо не только выросли в одном городе, Нью-Йорке, но даже учились в одной школе и иногда сидели за одной партой.

принимаем к исполнению. Наша обыденная мораль милосердия при этом не исчезает, но, получив приказ, уступает место морали дисциплины. «Требование подчиняться, — утверждает Милгрэм — единственная константа в распоряжениях любого рода, и потому часто обретает силу, способную перевесить любое нравственное содержание» [Милгрэм 2016: 131]. К сожалению, в нашем сознании не существует сигнального механизма, который мог бы предупреждать: «Осторожно: вы находитесь в зоне действия агентной морали! Существует опасность быть вовлеченным в аморальное поведение под воздействием приказа!» Также агентная мораль обладает значительно более повышенной мотивацией, чем обыденная: «Мораль не исчезает, а лишь обретает иную направленность: подчиненный испытывает стыд или гордость в зависимости от того, насколько точно выполнил распоряжения авторитета» [Милгрэм 2016: 137].

Милгрэм объяснил появление агентной морали тем, что человек эволюционно — иерархический примат и подчинение является важной частью не только нашей социальной, но и биологической природы. Утверждение это спорное; мы могли бы вслед за Милгрэмом привести другие доводы, почему мораль дисциплины настолько более влиятельна, чем мораль милосердия. Например, от неё зависит наше выживание и положение в обществе либо она часто применяет угрозу. Но все дело в том, что Милгрэм показал нам действие самого элементарного авторитета, который влиял без угроз и чьи требования, казалось бы, легко преодолеть. И все же большинство испытуемых подчинилось его дегуманизирующим приказам.

О различных деталях эксперимента Милгрэма и его интерпретациях можно говорить очень долго. Сам психолог главным выводом своих опытов считал следующее утверждение: «В некоторых обстоятельствах поведение человека определяется не столько тем, каков он как личность, сколько тем, в какую ситуацию он попал» [Милгрэм 2018: 32]. Но в данном случае нам надо выяснить, какие из экспериментальных результатов Милгрэма подтверждают гипотезу Х. Арендт о банальности зла.

Во-первых, надо заметить, что все испытуемые в лаборатории Милгрэма были обычными людьми, не имевшими отношения к профессиям, связанным с применением насилия (надзиратели,

участники боевых действий и т.п.). Возражения некоторых критиков, что якобы эти люди пришли в лабораторию не просто так, а поскольку они уже были скрытыми садистами, всерьез воспринимать нельзя: организаторы скрывали цель и содержание эксперимента до его начала. На дебрифинге, после проведенных опытов, испытуемые уверяли: они всегда были против насилия и не понимают, что с ними произошло в этот раз. Как мы помним, Х. Арендт в книге «Эйхман в Иерусалиме» приводит мнения психиатров и других наблюдателей, что один из главных гитлеровских палачей, «его психологический склад в целом, его отношение к жене и детям, матери и отцу, братьям, сестрам, друзьям» не просто нормально: хорошо бы все так к ним относились» [Арендт 2008: 48]. Никто на процессе не заметил особых садистских наклонностей Эйхмана. Более того, приводились данные о наличии у него зрелых моральных способностей к сочувствию, помощи, также развитых деловых качеств талантливого организатора. Но ничто из этого не остановило его от творения радикального зла.

Во-вторых, Милгрэм наблюдал, что демонстрировавшие полное подчинение испытуемые не чувствовали ненависти к жертве, т.е. опять же не проявляли садистских наклонностей. Им не доставляло удовольствия то, что они делали. Многие из них краснели, бледнели, истерично смеялись, впадали в нервную дрожь, но под воздействием фраз экспериментатора продолжали делать то, чего не желали. Когда условия эксперимента были изменены и подопытным позволили самостоятельно давать наказание жертве, то они выбирали самые маленькие разряды, на уровне 3–5 вольт. Но потом возвращался авторитет и приказывал снова перейти на восходящую шкалу; в итоге уровень разряда мог вырасти на порядок, т.е. в 10 раз! Здесь опять мы видим подтверждение гипотезы, что в ситуации равенства люди склонны руководствоваться милосердием, но, оказываясь во властной иерархии, они ориентированы на исполнение приказа. Х. Арендт, характеризуя Эйхмана, утверждает: «Что ужаснее всего, он совершенно очевидно не испытывал безумной ненависти к евреям, как не был и фанатичным антисемитом или приверженцем какой-то доктрины» [Арендт 2008: 49]. Он лишь «исполнял приказ», был «винтиком в системе».

В-третьих, у испытуемых наблюдалась сконцентрированность только на операциях самого эксперимента; на то, что происходило вокруг, в частности на страдание жертвы, они обращали значительно меньше внимания. А если и обращали, то требования экспериментатора заставляли их снова сосредоточиться на процессе. Это — одна из иллюстраций мысли Х. Арендт, что нацисты «не мыслили», в том плане, что не размышляли о добре и зле, а также о последствиях своих поступков. Философ указывала, что под «банальностью зла» «подразумевала... не теорию или учение, а нечто всецело фактическое, феномен гигантских по своим масштабам злодеяний, которые невозможно было объяснить какой-либо особой дурной чертой, патологией или идеологическими убеждениями совершившего их человека, чьей единственной личностной особенностью была, пожалуй, исключительная поверхностность. Какими бы чудовищными ни были его деяния, сам он не был ни демоном, ни чудовищем, а единственная его специфическая черта, о которой говорили как его прошлое, так и его поведение во время суда и предшествовавшего полицейского допроса, носила полностью негативный характер: это была не глупость, а нечто более любопытное, самое настоящее неумение мыслить» [Арендт 2013: 218].

А раз не было размышления о последствиях, то невозможно говорить о зрелой моральной ответственности. Некоторые из испытуемых вообще не задавались таким вопросом, другие считали, что ответственность за наносимый вред несли организаторы эксперимента. Милгрэм полагал: таким образом участники пытались приспособиться к ситуации очевидного когнитивного диссонанса, когда они вынуждены были делать то, что сами считали неправильным: «Наиболее распространенная приспособительная реакция состоит в том, что человек слагает с себя ответственность за поступки и перекладывает ее на экспериментатора, представителя законной власти. Никакого нравственного долга: он воспринимает себя лишь как орудие внешнего авторитета» [Милгрэм 2018: 18]. Но опять же здесь нельзя говорить о полной потере ответственности: испытуемые чувствовали себя обязанными исполнять то, что от них требовали, т.е. чувствовали повышенную ответственность за взятые на себя обязательства по поддержке эксперимента. У них, как

утверждает З. Бауман, «нравственная ответственность заменяется на чисто техническую» [Бауман 2010: 123].

Наконец, в-четвертых, участники эксперимента Милгрэма были убеждены в законности всего происходящего. Само действие происходило в уважаемой организации — университете, с испытуемыми заключали договор и им платили за участие, условия работы были достаточно простыми. Вся обстановка говорила, что здесь обитает настоящая наука, служащая прогрессу. Как же эта обстановка напоминает атмосферу офиса стабильной организации, которая к тому же ставит идеологические цели! Эти цели порождают не только убеждение сотрудника в вовлеченности в «великое дело», не только дополнительный энтузиазм, но и дополнительную мотивацию подчиняться. Милгрэм полагал, что основными факторами добровольного подчинения являются наличие легитимного авторитета и прогрессивной идеологии. Х. Арндт также акцентировала внимание на том, что в нацистской Германии и право, и мораль, и идеология, т.е. все, от чего можно было бы ожидать защиту людей от произвола, встали на сторону радикального зла. И те, кто привык подчиняться распоряжениям властей (а таких в законопослушной Германии было большинство), последовали за ведущими социальными институтами, т.е. также перешли на сторону зла. Именно эти обстоятельства определили уникальную ситуацию XX века, когда, по точному замечанию З. Баумана, «внезапно оказалось, что самое ужасающее зло, памятное человечеству, исходило не от нарушения порядка, а от его безупречного, неукоснительного соблюдения. Он не явился следствием действий буйной и неконтролируемой толпы, но людей в униформе, дисциплинированных и послушных, следующих правилам и педантичных в отношении духа и буквы поставленной задачи» [Бауман 2010: 180].

Мы указали лишь четыре фактора, которые достаточно ярко свидетельствуют об успешности экспериментальной проверки гипотезы Х. Арндт о банальности зла, а значит, и о её адекватности в плане объяснения некоторых причин катастроф, случившихся во время Второй мировой войны. Главный вывод, который делает Милгрэм по итогам рассуждения на эту тему: «Оказавшись в агентном состоянии, человек перестает быть самим собой. Он об-

ретают качества, которые обычно ему не свойственны» [Милгрэм 2016: 137]. Заметим, что он это делает почти полностью добровольно, под воздействием самого незначительного авторитета. А когда его воздействие прекращается и испытуемому объясняют, что он сделал на самом деле, то он не верит произошедшему, убеждает всех, что на самом деле он не такой и его просто обманули. Именно так, по словам Х. Арендт, пытался убедить публику в своей невиновности Эйхман: «Я не чудовище, каким меня изображают, - сказал Эйхман, — я жертва обмана» [Арендт 2008: 369]. И так говорили про себя тысячи немцев, принимавших участие в преступлениях нацизма. Заметим любопытную метаморфозу: сначала человек считает себя агентом прогрессивной идеологии и поэтому готов делать что угодно, а потом, когда ему открывают глаза на реальное положение дел, то он, оправдываясь, склонен считать себя униженной жертвой, которая сама не знает, как смогла натворить содеянное. Но если в лаборатории Милгрэма от такого воодушевления до «падения в жертву» проходило около получаса, то жертвы преступлений нацизма прозревали лишь через несколько лет.

Конечно, склонность Милгрэма объяснять преступления нацистских палачей посредством моделирования лишь одного эксперимента, пусть даже длившегося несколько лет, вызвала серьезную критику у исследователей нацистского режима. Невозможно сравнивать опыт в контролируемых условиях и сложную историческую эпоху, непонятную даже многим из тех, кто жил в то время. Так, Д. Гольдхаген в книге «Добровольные палачи Гитлера» [Goldhagen 1996] упрекает Милгрэма в непонимании исторического контекста, когда столетия снисходительного отношения немецких властей к антисемитизму в итоге вылились в массовую ненависть к евреям и она проникла в сознание простых граждан Германии. Но все же огромная заслуга и Х. Арендт, и С. Милгрэма заключалась в том, что они впервые столь последовательно показали, как легко самые обычные люди, носители обыденной морали, вовлекаются в самое страшное зло, и почему, как точно замечает З. Бауман, «это единственное уникальное достижение современной цивилизации — дать возможность обычным людям, “надежным исполнителям”, внести свой вклад в убийства и сделать эти

убийства более всеобъемлющими, аккуратными, “морально неза-
раженными” (антисептическими) и эффективными, как никогда
ранее». [Бауман 2010: 291]. Под влиянием их размышлений по-
явилась целая исследовательская линия, находящаяся на стыке
этики и социальной психологии, занимающаяся изучением факто-
ров сползания личности в состояние «банальности зла». Но это —
отдельная сложная тема.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Арендт Х.* Банальность зла. Эйхман в Иерусалиме. М.: Европа, 2008.
2. *Арендт Х.* Ответственность и суждение. М.: Институт Гайдара, 2013.
3. *Арендт Х.* Что такое авторитет? // *Арендт Х.* Между прошлыми и будущим. Восемь упражнений. М.: Институт Гайдара, 2014.
4. *Бауман З.* Актуальность холокоста. М.: Европа, 2010.
5. *Зимбардо Ф., Ляйнне М.* Социальное влияние. СПб.: Питер, 2000.
6. *Милгрэм С.* Как хороший человек становится негодяем. Эксперименты о механизмах подчинения. Индивид в сетях общества. М.: АСТ, 2018.
7. *Милгрэм С.* Подчинение авторитету. Научный взгляд на власть и мораль. М.: Альпина нон-фикшн, 2016.
8. *Московская А.С.* Связь между банальным и радикальным злом в этике Ханны Арендт // Гуманитарные, социально-экономические и общественные науки. 2014. № 2. С. 39–44.
9. *Слейтер Л.* Открыть ящик Скиннера. М.: АСТ; Хранитель, 2007.
Нью-Хейвен — город, в котором находится Йельский университет.
10. *Фромм Э.* Анатомия человеческой деструктивности. М.: Республика, 1994.
11. *Goldhagen D.* Hitler's Willing Executioners: Ordinary Germans and The Holocaust, Alfred A. Knopf. New York, 1996.
12. *Lara Maria Pia, ed.* Rethinking Evil: Contemporary Perspectives. Berkeley: University of California Press, 2001.
13. *Lederman S.* The Radicalism of the Banality of Evil: Ideology and Political Conformity in Arendt // *New German Critique* 137. Vol. 46. 2019. № 2. P. 197–220.
14. *Milgram S.* Behavioral study of obedience // *Journal of Abnormal and Social Psychology*. 1963. № 67. P. 371–378.
15. *Perry G.* Behind the Shock Machine: The Untold Story of the Notorious Milgram Psychology Experiments. New York: The New Press, 2013.

Этический аспект тенденции увеличения избыточной массы тела у населения

Аннотация: Отношения этики и научно-технического прогресса в современном мире запуганы и противоречивы. В этой статье даётся общее описание кризиса некоторых социально-этических аспектов жизни современного жителя мегаполиса, связанных со стремительным развитием науки и техники. Для наглядности используется вполне очевидная тенденция увеличения доли людей с избыточным весом среди жителей больших городов. Делается попытка проследить генезис и путь развития этого явления. Рассуждения подкрепляются статистикой, взятой с сайтов авторитетных российских и международных служб, а также исследованиями врачей и психологов. Помимо обсуждения возможных последствий этой проблемы, намечается один из возможных путей её решения.

Ключевые слова: ценности, отставание ценностей, научно-технический прогресс, научно-техническая революция, избыточный вес.

M. Udovichenko, E. Sokur

The ethical aspect of increasing overweight in the population

Abstract: The relationship between ethics and scientific and technological progress in the modern world is confused and contradictory. This article provides the general crisis description of some social and ethical aspects of a modern metropolis resident life associated with the rapid science and technology development. For clarity, a quite obvious trend of increasing the overweight people proportion among large cities residents is used. An attempt is made to trace the genesis and development of this phenomenon. The reasoning is supported by statistics taken from the websites of authoritative Russian and international services, as well as research made by doctors and psychologists. In addition to discussing the possible consequences of this problem, one of the possible ways to solve it is outlined.

Key words: values, lagging values, scientific and technological progress, scientific and technological revolution, overweight.

Введение

Берясь за написание этой работы, мы стремились внести свою лепту в описание жизни современного человека, под новым углом взглянуть на процессы и феномены, свидетелями (а порой и участниками) которых являемся мы сами, как молодые люди, живущие в современном европейском мегаполисе. Будучи студентами философского факультета, специализирующимися на кафедре этики, мы склонны придавать первостепенное значение морально-ценностной основе личности современного человека. Прослеживая различного рода изменения, происходящие в ней под воздействием тех или иных факторов (природу и особенности которых мы также постарались не оставить без должного внимания), мы пришли к довольно примечательным заключениям, которые, как мы надеемся, окажутся небезынтересными для читателя.

Хотелось бы в самом начале отметить, что отправной точкой нашего исследования является удручающая тенденция стремительного увеличения количества людей с избыточной массой тела в больших городах. В связи с этим фактом впоследствии прозвучит критика в адрес некоторых аспектов жизни и мышления современного человека. Мы сосредоточимся в основном на области психологии. Нам придётся затронуть сферы политики и экономики, но мы предпочтём воздержаться от углубления в них, так как это не является главной задачей нашей работы. Также мы не будем пытаться дать исчерпывающую оценку современного капиталистического общества, ибо для этого потребуются более фундаментальное исследование. К тому же, эта проблема успешно исследовалась многими мыслителями, в частности можно сослаться на очень продуктивный анализ кризиса капиталистического общества и негативных сторон технического прогресса, проведенный Э. Фроммом [Фромм 1976: 7–11].

Мотивацией для написания этой статьи послужило желание рассмотреть проблему, которая становится все более актуальной с каждым днем, а именно проблему опережения морально-нравственного развития со стороны технического. Тяжело не заметить, что в эпоху экспоненциального роста научного знания с такого рода

положением дел каждый человек может столкнуться лицом к лицу. К сожалению, нам не удалось провести собственноручного эмпирического исследования среди населения для того, чтобы подтвердить наши выводы релевантными фактами, однако мы постарались дать предельно возможное теоретическое обоснование наших предположений.

Читатель имеет право задать вполне справедливый вопрос: «Как вам удалось исследовать такую широкую проблему в столь короткой статье?» Ответить на него можно, пожалуй, следующим образом. Очевидно, что полное и детальное описание этого исследовательского вопроса — дело целой монографии, а может, даже и не одной, поэтому в данной публикации мы охватили не всю проблему, а лишь одно из ее следствий: тенденцию к стремительному увеличению количества людей с избыточной массой тела в крупных городах. С нашей точки зрения, этот факт как нельзя лучше можно использовать для того, чтобы дать более или менее наглядное представление характера рассматриваемого вопроса. В дополнение к этому, указанное обстоятельство показалось нам наиболее доступным для наблюдения и сбора информации о нем.

Противоречивость научно-технического прогресса

Далеко не секрет, что общество, в котором мы живем в настоящее время, по большей степени является продуктом последней научно-технической революции, которая началась в середине XX столетия. В это время активно начали развиваться электроника, атомная энергетика и освоение космоса. Апогеем этой революции стало появление компьютерной сети Интернет. Однако нетрудно заметить, что в своем технологическом развитии человечество ушло гораздо дальше, чем в морально-нравственном. Фрейд отмечал: «В то время как человечество делало непрерывные шаги вперед в деле господства над природой и в этой области можно ожидать еще больших успехов, нельзя с уверенностью констатировать подобный прогресс в деле упорядочения человеческих отношений; и, вероятно, во все времена, как и теперь, многие люди

спрашивали себя, стоит ли вообще защищать эту область культурных приобретений» [Фрейд, 1927]. Ярким примером тому может служить создание ядерного оружия. Из-за того что лидеры мировых держав нередко пытались реализовать свои амбиции посредством нового вида вооружений, мир несколько раз стоял на пороге ядерной катастрофы и, как следствие, полного уничтожения. В XXI столетии угроза такой уничтожительной войны уже не стоит так остро, однако стремительное развитие науки и техники создает новые проблемы не меньшего масштаба, которые зачастую даже не осознаются людьми в полной мере и считаются нормальными и закономерными процессами.

Технический прогресс стремится сделать нашу жизнь наиболее комфортной. Сейчас, чтобы добраться от точки А в точку Б, необходимо приложить минимум мускульных усилий. Ходьба, верховая езда, велопрогулки повсеместно заменяются комфортабельным транспортом, будь то автобус, поезд или личный автомобиль. В многоэтажных домах, офисных центрах, муниципальных учреждения установлены лифты. В торговых центрах, чтобы перемещаться между этажами, предусмотрены эскалаторы. Значительно сокращается физическая активность человека, следствием чего является ухудшение здоровья.

Весьма показательная статистика. По данным Росстата [Росстат изучил рацион россиян, 2019] за 2018 год, было выявлено, что 50 % россиян предрасположены к лишнему весу. 17,8% мужчин и 24,5% женщин имеют ожирение первой, второй и третьей степени. Избыточная масса тела зафиксирована у 46,9% мужчин и 34,7% женщин. Характеристикам нормы соответствуют лишь 34% мужчин и 38,1% женщин. И это только в России. Теперь обратимся к глобальным исследованиям Всемирной организации здравоохранения [Ожирение и избыточный вес; 2021]. В 2016 году более 1,9 миллиарда взрослых старше 18 лет имели избыточный вес. Из них свыше 650 миллионов страдали ожирением. По данным 2016 года, 39% взрослых старше 18 лет (39% мужчин и 40% женщин) имели избыточный вес. В 2016 году около 13% взрослого населения планеты (11% мужчин и 15% женщин) страдали ожирением. С 1975 по 2016 год число людей, страдающих ожирением, во всем

мире выросло более чем втрое. Значения весьма красноречивые, но в то же время и очень удручающие.

Внешние причины и возможные последствия

Теперь необходимо разобраться с причинами этого явления. Сейчас объем еды превышает уровень необходимого и достаточного для жизнедеятельности человека. Человечество не справляется с таким объемом и разнообразием пищи, что приводит нас к проблеме лишнего веса. Избыточный вес уже рассматривается как социальная эпидемия [Литовченко 2019]. Некоторые социологи склонны рассматривать весьма неутешительную тенденцию увеличения людей с избыточным весом как следствие неправильного воспитания. Родители, проявляя заботу, стараются накормить ребёнка как можно обильнее, используя при этом насильственные методы, манипулируя любовью, обещаниями покупки игрушки и даже вызывая чувство вины за непослушание. И еда становится средством доказательства любви [Фетискин, Козлов 2018]. Устои, традиции и жизненные ценности преподносятся через еду, подерживая убеждения, что «хорошего человека должно быть много», «путь к сердцу мужчины лежит через желудок» [Пезешкиан 1996]. Потребление пищи очень тесно переплетено с социальной природой человека. Стол, ломящийся от всевозможных лакомств, обычно ассоциируется с праздником и весельем. К тому же акт совместного принятия пищи предполагает демонстрацию обоюдного уважения и дружеских намерений (встреча друзей в баре, деловой обед партнёров по бизнесу в ресторане, свидание молодых людей в кафе). Проще говоря, потребление пищи является не только удовлетворением естественной физиологической потребности организма, но и значительным социальным атрибутом, при помощи которого индивид способен взаимодействовать с обществом. Именно здесь мы находим плодородную почву для различного рода отклонений.

Жизнь в большом городе сопряжена с постоянным стрессом. Притом стресс обладает двоякой социально-психологической

природой, то есть его можно рассматривать и как социальное явление, и как психологическое состояние конкретного человека. Стрессу подвержено большое количество людей, но бороться с ним приходится каждому человеку самостоятельно. Однако многие, повинуясь неправильным (мы бы даже позволили себе слово «деструктивным») привычкам, заложенным ещё в детстве, выбирают путь заедания негативных эмоций. Вкусная еда даёт ощущение безопасности, комфорта, превращаясь в социальный наркотик, доступность и обилие которого позволяют приобщиться к нему как можно большее количество людей. Однако этот путь не решает, а значительно умножает и усугубляет проблемы индивида.

Подводя итог этому рассуждению, мы можем заключить, что социальные механизмы не успевают адаптироваться под объективные перемены, вызванные техническим прогрессом. Уровень обилия и доступности пищи в больших городах, невиданный ранее, предоставляет возможность питаться очень часто и большими порциями калорийных продуктов. Однако социум пока не выработал сдерживающих механизмов. На данный момент в нём доминируют традиции и обычаи, приспособленные к условиям, при которых запас пищи всегда ограничен.

Количество населения с избыточным весом будет продолжать увеличиваться, причем, по данным ВОЗ, последнее время эта тенденция набирает обороты в странах Африки, то есть странах с развивающимся или переходным типом экономики [Ожирение и избыточный вес, 2021]. Если текущая мировая тенденция не изменится, к 2030 году ожирение диагностируют у 41% населения Земли. Помимо того, стремительное ожирение населения наносит сокрушительные удары по экономике. «Центр гигиенического образования населения» Роспотребнадзора [Угроза глобального ожирения 2015] приводит следующую статистику. Мировая экономика терпит ущерб размером 2 триллиона долларов в год (2,8% мирового ВВП). Эти потери складываются из-за снижения производительности труда, увеличения затрат на здравоохранение. Если не принимать активные меры, экономический ущерб будет только лишь увеличиваться, а трудоспособность населения в абсолютном и относительном выражении снизится. Заглядывая еще дальше в

будущее, можно предположить, что из-за увеличения числа людей с лишним весом тенденция к автоматизации и роботизации производства начнет стремительно возрастать. Эта тенденция, в свою очередь, даст еще больший количественный прирост людей с ожирением. Более того, в недалеком будущем может произойти так, что с развитием научно-технического прогресса у человека вовсе может отпасть надобность совершать какую-либо излишнюю двигательную активность. Все предпосылки для этого наличествуют и в настоящем. Например, в современном мире вовсе не обязательно выходить из дома для того, чтобы зарабатывать себе на жизнь. Достаточно просто обладать компьютером со стабильным подключением к сети Интернет.

Роль заблуждений и ценностей

Разбирая обозначенную тему, мы много слов посвятили объективным факторам тенденции повышения избыточного веса у населения крупных городов, ключевым из которых является неумолимый ход научно-технического прогресса. Теперь необходимо поговорить о факторах субъективных. Несомненно, что следить за собой или нет — личный выбор каждого из нас. Однако почему значительная часть людей не утруждает себя правильным питанием и регулярными физическими нагрузками? В большом городе созданы хорошие условия для ведения активного образа жизни. Спортивные площадки во дворах, многочисленные фитнес-клубы и спортивные залы, в которых можно заниматься любыми видами спорта, как командными, так и индивидуальными.

Однако у большого города есть и оборотная сторона. Многочисленны соблазны: огромное количество ресторанов, кафе, ночных клубов, но самой большой проблемой являются заведения быстрого питания. Питание в стрит-фудах соответствует высокому темпу жизни крупного города. Принимая пищу быстро, на ходу, человек экономит своё время, однако происходит это в ущерб здоровью. К тому же вырабатывается привычка, и человек, даже когда у него появляется возможность и достаточно времени пи-

таться более качественно, предпочитает продукцию любимого ресторана быстрого питания, который находится в пяти минутах ходьбы от его дома.

Как следствие, из всего вышесказанного возникает вполне справедливый вопрос «Чем руководствуются люди, избирая для себя такой извилистый путь?». Все не так однозначно. Как уже было выше сказано, многие предпочитают экономить время путем сокращения продолжительности приема пищи. Но, однако, стоит заметить, что суть проблемы не только в этом. Дело в том, что пища в ресторанах быстрого питания является более вкусной, по мнению обывателей, чем пища более здоровая. Иными словами, люди нередко руководствуются не только прагматическими соображениями в виде экономии времени, но и эмоциями, которые они получают в результате употребления более приятной на вкус пищи, изготавливаемой в заведениях быстрого питания. Таким способом человек только подкрепляет свой механизм зависимости от такого рода питания. Вдобавок ко всему еда, которая продается в стрит-фудах, гарантированно вызывает насыщение желудка ввиду своей высокой калорийности. Человеку кажется, что он съел всего ничего, а насытился на целый день. В свою очередь здоровая еда, которая обладает меньшим количеством калорий, не может вызвать насыщение моментально, и помимо этого такой продукции нужно физически больше для того, чтобы достигнуть того же уровня насыщения организма. Таким образом, выбор делается в пользу варианта, который кажется более эффективным. Но свою роль играет и другая установка, присутствующая у современных людей. Считается, что пища не оказывает такого сильного влияния на здоровье, как употребление алкоголя или табакокурение. Поэтому, несмотря на то что человек набирает лишние килограммы, ему кажется, что он все делает правильно, поскольку он не употребляет перечисленные выше вещества. Стоит отметить и еще одну мотивационную установку. Большинство людей не совершают каких-либо активных действий до тех пор, пока не существует непосредственной угрозы их здоровью или качеству жизни, в связи с чем существует мнение, что определенный уровень ожирения является нормой, если не необходимостью. Пожалуй,

это одна из основных установок, которая наиболее полно отражает особенности мышления современных людей. В целом, можно отметить, что все эти мотивировки можно объяснить моральными ценностями, которые господствуют у нынешних людей. Человек современного типа сосредоточен на построении своей карьеры, он готов пожертвовать многим ради того, чтобы она успешно сложилась. Вдобавок к этому, люди очень высоко ценят индивидуальную свободу, что наводит их на мысль о том, что в этой жизни нет какого-то эталонного образца поведения, поэтому каждый волен выбирать свой путь в этой жизни и свои средства для достижения целей. К этому набору также добавляется стремление к разного рода удовольствиям.

Давайте проведем некоторое сравнение. Возьмем процент людей с ожирением в XX веке и в веке XXI для того, чтобы посмотреть, каким образом изменение жизненных и моральных ценностей коррелирует с изменением количества населения с ожирением. Ради удобства возьмем последние пару десятилетий XX столетия. Исследователи из Гарварда сообщают, что количество людей с ожирением в период с 1980 года по 2011 год удвоилось [Obesity has doubled since 1980, major global analysis of risk factors reveals, 2011]. Давайте проанализируем, что же изменилось в представлениях людей об устройстве жизни за это время. Но, прежде чем начать, зададим вполне логичный вопрос «А как мы узнаем, каким образом мыслили люди тех лет?» Ответ довольно тривиальный. Сделаем мы это при помощи анализа доминирующих тогда средств массовой культуры, а именно кинематографа, который значительным образом формировал поведение и ценности людей. В исследуемый нами период выходили такие известные кинокартины, как «Голубая лагуна», серия фильмов «Назад в будущее», «Терминатор», «Лицо со шрамом». Стоит отметить, что в большинстве из этих фильмов наличествует харизматичный главный герой, да еще и в исполнении наиболее привлекательных актеров Голливуда, который становился примером для подражания многих юношей и даже взрослых. Все это в совокупности оказывало мощное психологическое воздействие и могло мотивировать людей к работе над собой. Протагонисты этих фильмов

становились для многих образцами и в нравственном плане. Подражая персонажам с сильной волей, люди сами приобретали их положительные качества, пусть и не всегда. В настоящем же, как было сказано выше, господствует установка, что не существует эталонного образца поведения и каждый волен регулировать его в зависимости от желания и условий. Но продолжим анализировать. В фильмах той эпохи еще не так агрессивно навязывается культ успеха, который в современном обществе практически тождественен культу карьеры. Хотя, безусловно, стоит отметить, что в некоторых кинолентах уже появляются элементы этих культов. Человечество не так ярко стремилось к легким и доступным удовольствиям. Однако стоит прояснить следующий нюанс. Современная массовая культура формирует совершенно иной тип поведения и иные ценности. Не последнюю роль в этом играет сеть Интернет. Если проанализировать кинофильмы, сериалы и мультсериалы, вышедшие за последние 10–15 лет, то можно заметить, что в них насаждается весьма инертный образ жизни. Протагонисты зачастую стремятся к легким приобретениям, т. е. таким, которые требуют минимальных усилий что в физическом, что в духовном плане. Также герои могут быть вовсе аморфными, причем эта аморфность выставляется не как что-то негативное, а как неотъемлемое свойство именно этой личности. Но отложим в сторону киноиндустрию. В музыкальной индустрии современности культивируется успех, богатство и влияние. Казалось бы, что в этом нет и не может быть ничего негативного, однако это не так. Успех, который насаждается в музыкальной индустрии, очень специфический. Он базируется на легких деньгах, большом количестве половых связей и прикладывании минимум усилий к развитию себя как личности (в частности, к образованию).

Заключение и первые шаги в поиске решения

Ясно, что именно в ценностях, то есть непреложных установках о том, что правильно и допустимо, а что нет, находится корень обозначенной нами проблемы. Мы не станем употреблять выражение

«отсутствие ценностей», ибо невозможно представить человека, который не имеет вообще никаких ценностей. С другой стороны, не вполне корректно говорить о «ложных» или «неправильных» ценностях, так как ценности не существуют независимо от какой-либо этической системы. А к системам подобный антагонизм мы считаем неприменимым, потому что столь примитивное и грубое разделение лишь запутывает, сбивает рассуждение с намеченного пути. Мы будем говорить об «отставании ценностей». Тенденция увеличения доли людей с лишним весом в больших городах является одним из многих негативных следствий этого явления. В силу научно-технического прогресса мир в последнее время уже очень изменился и продолжает стремительно меняться. Прежние этические системы уже неработоспособны и отживают оставшиеся им недолгое время. Их необходимо либо серьёзно реформировать, либо отбрасывать и вводить новые. Перед современной этикой стоит крупномасштабная задача пересмотра этических основ различных жизненно важных для общества сфер, в первую очередь образования и медицины. Современная медицина способна творить невероятные, удивительные вещи, которые ещё сто лет назад могли показаться чудом и колдовством, но чем больше возможностей, тем больше возникает и этических проблем, с ними связанных. Современный мир предъявляет к человеку особые требования, и образование, в свою очередь, должно адаптироваться к этим тенденциям. С другой стороны, в последнее время появились совершенно новые области, требующие разработки особенных этических систем, например искусственный интеллект и виртуальная реальность.

Конечно, наша статья носит обзорный характер, но нам бы также хотелось предложить один из возможных путей если не решения, то хотя бы замедления эскалации кризиса. Здесь мы призовём на помощь средства массовой информации, в частности Интернет. Почему именно СМИ? Потому что СМИ является фактически наиболее влияющим на сознание людей социальным институтом, тем более что в настоящее время современное поколение более активно пребывает в информационном пространстве, нежели век или несколько десятилетий назад. Теперь перейдем непосредственно к сути дела. Что мы предлагаем?

А) *Необходимо сократить эфирное время новостных и развлекательных передач по телевидению и ввести больше разнообразных культурных программ, в частности спортивных, на главных каналах всех стран.* Дело в том, что самые просматриваемые каналы зачастую практически полностью забиты новостями и разными ток-шоу. Каналы, которые способствуют развитию нравственности и культуры, малоизвестны и зачастую требуют дополнительных платежей, чтобы их можно было просматривать, поэтому люди часто пренебрегают ими. Ток-шоу и реалити-шоу зачастую формируют ценности, которые как раз и способствуют отставанию морально-нравственного развития людей. Пусть даже некоторые люди и целенаправленно не смотрят эти передачи, однако рано или поздно они все равно услышат о них от своих родственников или друзей. Если в эфир будут активно интегрироваться программы с упором на правильную культурную составляющую (под правильной мы понимаем ту, которая способствует развитию личности человека в соответствии с современными тенденциями), люди рано или поздно должны будут пересмотреть свои ценности в другую сторону.

Б) *Необходимо способствовать развитию различного рода сообществ в Интернете, которые имеют задачу приучить людей к работе над собой, саморазвитию.* Что касается такого информационного поля, как Интернет, то здесь все относительно ясно. Зачастую в Интернете имеют высокую популярность те сообщества, основной задачей которых является развлечение аудитории. Нередко они могут выступать и как желтая пресса. Сообщества, которые объединяют людей, стремящихся каким-либо образом развиваться (физически, умственно, нравственно), не обладают должной аудиторией в силу разного рода причин (нехватка финансирования, неопытность руководства, недостаточно активное распространение рекламы). Именно такие сообщества необходимо стараться продвигать в информационном поле Интернета. Это непросто, однако вполне возможно.

В) *Необходимо мотивировать современных писателей творить не с единственной лишь целью — получения прибыли, а также с целью привить обществу определенные нравственные ценности.*

Дело в том, что львиная доля современных издательств публикует литературу так называемого научно-популярного характера. Такая литература крайне поверхностным образом освещает проблему, заявленную в ней. Либо же современные авторы идут на поводу у общественного мнения и публикуют такие книги, на которые есть спрос в обществе настоящего. Эти книги зачастую являются чистого рода спекуляцией. Но каким образом мотивировать современных писателей сменить подход к творчеству? Этот вопрос непростой, однако и на него есть ответ. Например, можно попытаться находить авторов, которые стремятся не к получению прибыли в результате реализации своей литературы, а к получению признания их таланта, и предлагать им помощь в реализации их произведений, поскольку зачастую именно такие люди могут не располагать достаточной информацией или средствами. Также можно поставить современных писателей на государственное попечение, тогда мотивация «получить прибыль» уйдет на второй план. Государство может поощрять выпуск литературы, стимулирующей людей к рефлексии.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Фромм Э.* Иметь или быть. М: АСТ, 1976.
2. *Литовченко И.В.* Лишний вес и расстройство пищевого поведения как социальная проблема. М: Центр Эквилия, 2019. № 2 (38). С. 123–129.
3. *Фетискин Н.П., Козлов В.В.* Трудные дети. М.: Институт консультирования и системных решений, 2018. С. 315–324.
4. *Пезешкиан Н.* Психосоматика и позитивная психотерапия. Межкультурные и междисциплинарные аспекты на примере 40 историй болезни / Пер. с немецкого Т.В. Куличенко. М.: Медицина, 1996.
5. Росстат изучил рацион россиян; 2019 // rosstat.gov.ru/folder/313/document/70761 (03.01.2022).
6. Ожирение и избыточный вес; 2021 // www.who.int/ru/news-room/fact-sheets/detail/obesity-and-overweight (03.01.2022).
7. Obesity has doubled since 1980, major global analysis of risk factors reveals, 2011 // www.hsph.harvard.edu/news/press-releases/worldwide-obesity/ (04.01.2022).
8. Угроза глобального ожирения, 2015 // cgon.rosпотреbnadzor.ru/content/62/262# (04.01.2022).
9. *Фрейд З.* Будущее одной иллюзии. М: Фолио, 1927. С. 6.

Сведения об авторах

Гаджихурбанов Аслан Гусаевич — доктор философских наук, доцент кафедры этики философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, 119991, ГСП-1, Москва, Ленинские горы, Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова, Учебный корпус «Шуваловский», философский факультет; тел: +7(495)939–20–55, e-mail: gadzhikurbanov@yandex.ru.

Жердев Алексей Анатольевич — аспирант кафедры этики философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова; 119991, ГСП-1, Москва, Ленинские горы, Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова, Учебный корпус «Шуваловский», философский факультет; тел: +7(495)9392055, e-mail: zherdev10@gmail.com.

Морозов Константин Евгеньевич — магистрант кафедры этики философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, 119991, ГСП-1, Москва, Ленинские горы, Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова, Учебный корпус «Шуваловский», философский факультет; тел: +7(495)9392055, e-mail: etic@philos.msu.ru.

Пороховская Татьяна Ивановна — кандидат философских наук, доцент кафедры этики философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, 119991, ГСП-1, Москва, Ленинские горы, Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова, Учебный корпус «Шуваловский», философский факультет; тел: +7(495)9392055, e-mail: etic@philos.msu.ru.

Разин Александр Владимирович — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой этики философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, 119991, ГСП-1, Москва, Ленинские

горы, Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова, Учебный корпус «Шуваловский», философский факультет; тел: +7 (495) 939-20-55, e-mail: etic@philos.msu.ru.

Скворцов Алексей Алексеевич — кандидат философских наук, доцент кафедры этики философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, 119991, ГСП-1, Москва, Ленинские горы, Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова, Учебный корпус «Шуваловский», философский факультет; тел: +7(495)9392055, e-mail: etic@philos.msu.ru.

Сокур Евгений Евгеньевич — студент кафедры этики философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, 119991, ГСП-1, Москва, Ленинские горы, Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Учебный корпус «Шуваловский», философский факультет; тел: +7(495)9392055, e-mail: etic@philos.msu.ru.

Удовиченко Михаил Александрович — студент кафедры этики философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, 119991, ГСП-1, Москва, Ленинские горы, Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова, Учебный корпус «Шуваловский», философский факультет; тел: +7(495)9392055, e-mail: etic@philos.msu.ru.