

§5. Общественная мораль: выстраивание теоретического образа

Социальные спецификации морали

Итак, в ходе критики проекта «общества ангелов» мы получили ряд аргументов в пользу выделения особой репрезентации морали, приоритетной целью которой является обеспечение дисциплинарно-кооперативного интереса общества с помощью эффективно работающих институциональных средств. Между ним и индивидуально-перфекционистской составляющей морали существуют серьезные противоречия, однако они обречены на совместное существование и взаимодействие.

История этической мысли показывает, что этот аспект внутренней неоднородности морали неоднократно становился предметом теоретической рефлексии. Так, например, в новоевропейской философии представление о нем формировалось на основе двух понятийных оппозиций. Первая была задана антитезой «естественного» и «гражданского», характерной для контрактных теорий морали. Как известно, в классических концепциях общественного договора она использовалась для объяснения того, как возникают (или для чего и на какой основе существуют) государственные институты. Однако параллельно она же указывала на два различных модуса бытования морали. Именно так интерпретируется политическая философия Т. Гоббса Р. Г. Апресяном в его очерке развития новоевропейской этики.

Функционирование одних и тех же предписаний естественного закона в естественном и в наследующем ему гражданском состояниях, с его точки зрения, как раз и отражает различие между индивидуальной нравственностью совершенствующихся индивидов и моралью организованного человеческого сообщества. Все девятнадцать естественных законов Т. Гоббса «даны как ограничение природным желанием и страстям человека». Они могут служить критерием разграничения правильных и неправильных желаний, правильных и неправильных поступков как в естественном, так и в гражданском состоянии. Однако в естественном состоянии их исполнение отдано всецело на откуп доброй воле индивидов, оно не может быть ничем гарантировано. Здесь воплощение моральных

правил можно представить только как предельно рискованное проявление личной добродетельности. В гражданском же состоянии мораль проявляет себя через систему позитивных законов, что конституирует пространство применения такого нормативного понятия, как «справедливость»¹.

Мораль естественного состояния предстает, таким образом, как «мораль миролюбия и солидарности. Механизмами этой морали являются разум, благоразумие и совесть. Мораль гражданского состояния такова же по содержанию: она направлена на сохранение жизни людей, защиту их собственности и поддержание мира. Но в государстве эти цели обеспечиваются посредством властного принуждения государя». Перед нами, резюмирует Р. Г. Апресян, не две различные нормативные системы, а «два способа вменения одних и тех же по содержанию норм человеческого общежития»².

Вторая терминологическая оппозиция относится уже не столько к специфике вменения одного и того же нормативного содержания в различных типах морали, сколько к содержательному взаимному несоответствию, или даже несоизмеримости последних. Одна из сторон антитезы может быть точно обозначена единым термином – «политическое», вторая – представляет собой аморфное соединение пересекающихся понятий «обычное», «индивидуальное», «межличностное» и «религиозное». Эта антитеза отчетливо присутствует уже у Макиавелли, который стремился показать нормативную специфику морали, ориентированной на процветание социального целого, в сравнении с моралью прописных добродетелей (или «моралью межчеловеческих отношений и спасения души»). «Политическая мораль» у Макиавелли предполагает, что «исповедующий добро должен понимать, что следовать добру неправильно во всех случаях жизни, тем более с теми, кто чужд добру, а таких людей множество. Хотя человечность выражается в том, что государь следует законам, ему следует учитывать, что многие люди не понимают языка закона, и с ним нужно говорить на зверином языке силы»³. Или, что следует из знаменитой характеристики государя

¹ «Там, где нет общей власти, нет закона, а там, где нет закона, нет справедливости» (*Гоббс Т.* Левнафан, или материя, форма и власть государства церковного и гражданского // *Гоббс Т.* Сочинения: В 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1991. С. 97)

² *Апресян Р. Г.* Европа: Новое время // *История этических учений* / Под ред. А. А. Гусейнова. М.: Гардарики, 2003. С. 602.

³ Там же. С. 567.

как льва и лисицы, на зверином языке хитрости. Для носителя этого типа морали насилие и манипуляция людьми не заказаны, а значит, не заказано использование их безнравственных свойств, или пороков, таких, как трусость, своекорыстие, завистливость и т. д.

Следует заметить, что два проявления неоднородности морали, обнаруженные новоевропейской этикой, тесно связаны между собой, или, вернее, одно из них порождает другое. Если мы беремся *гарантировать* исполнение какой-то части нравственных предписаний, если принимаем «гражданский», а не «естественный» способ их вменения, то мы вряд ли сможем избежать некоторой *трансформации* самого *нормативного содержания*, определяющего наши действия. Мы будем вынуждены принять (в большей или меньшей мере, с большими или меньшими ограничениями) макиавеллевскую «политическую мораль», допускающую разговор с другими людьми на языке силы и хитрости. Подобный ход рассуждения ведет к необходимости принять известный тезис современного американского философа Т. Нагеля о том, что в области морали мы сталкиваемся с положением, которое соответствует разделению труда в экономике. Нагелевская идея «морального разделения труда» (или «этической специализации») касается особенностей нравственных целей и методов их достижения, которая присутствует в деятельности тех людей, которые выполняют социально значимые роли, либо участвуют в практиках, обеспечивающих упорядоченность и процветание сообщества¹.

В современной этической мысли предложено несколько терминологических разграничений, призванных зафиксировать «моральное разделение труда». Для самого Т. Нагеля, как и других его соавторов по известному сборнику конца 70-х гг. прошлого века, характерно разделение «публичной» и «частной» (или «приватной») морали². Р. Нибур, обсуждавший те же самые явления, пользовался понятиями «религиозный» и «политический», а Р. Хардин прибегал к оппозиции «индивидуального» и «институционального». Однако, на мой взгляд, все эти понятия не совсем точно схватывают специфику двух основных проявлений морали. Мораль приватного инди-

¹ См.: Nagel T. Ruthlessness in Public Life // Public and Private Morality / Ed. by S. Hampshire. Cambridge: Cambridge University Press, 1978. P. 85.

² Среди авторов сборника, активно обсуждающих эту оппозицию, кроме Т. Нагеля, С. Хемпшир и Б. Уильямс

вида (то есть человека непричастного к исполнению официальных ролей) может являться, а может и не являться выражением перфекционистских устремлений личности. В ней всегда совмещено нормативное содержание различного рода, в том числе и то, которое отвечает дисциплинарным интересам общественной системы. Конечно, анализ обязанностей человека, который выполняет публичные функции, и стандартов нравственной оценки его деятельности в наибольшей мере подчеркивает неоднородность морали (как нормативную, так и в области средств). Однако использование пары «публичное – частное» в качестве базовой не только исключает анализ неоднородности морали частных лиц, но и существенным образом скрадывает некоторые из различий, характеризующих противостоящие друг другу репрезентации морали.

То же самое можно сказать и в отношении второй оппозиции – оппозиции «религиозной» и «политической» морали. Наличие либо отсутствие религиозной основы нравственности сами по себе не позволяют утверждать, о каком из проявлений морали идет речь. Этика совершенствующегося индивида может носить секулярный характер, а противостоящая ей система норм – религиозный. Понятие же «политический» закрывает возможность обсуждения особенностей функционирования нравственных норм в тех социально значимых сферах деятельности, которые относятся, скорее, к области общественного менеджмента и администрирования, чем к политике. Даже понятия «индивидуальный» и «институциональный» (притом, что они точнее отражают целесредственную двойственность морали) не являются точными. Институциональность, или институционализированность, как мы увидим в дальнейшем, является лишь одним из признаков той части морали, которая ориентирована на удовлетворение дисциплинарно-кооперативного интереса общества.

Все эти недостатки учитываются в таком обозначении социально-организационной составляющей морали, как «социальная этика». Подобной терминологии придерживался еще А. Швейцер, воспринимавший именно «социальную этику» в качестве *alter ego* подлинной морали, которую он именовал «этикой индивида»¹. Тот же термин был взят на вооружение Р. Г. Апресяном в нескольких последних работах, начиная со статьи «Дисциплинарный и перфек-

¹ Швейцер А. Культура и этика. С. 232, 292 и др.

ционистский языки морали»¹. Для него, в отличие от А. Швейцера, «социальная этика», наряду с «этикой перфекционизма», выступает как «один из двух сосуществующих типов морали, одинаково уместных и целесообразных, но по-разному функционирующих в цивилизованном мире»². Автор данной книги также активно использовал оппозицию «социальная этика» – «этика индивидуального совершенствования» при описании неоднородности морали³.

Однако и у концепта «социальная этика» есть существенный недостаток, затрудняющий понимание обозначенных выше проблем. Слово «этика» в современном языковом употреблении ассоциируется по преимуществу с особой теоретической деятельностью. Другие варианты использования этого слова вполне возможны, но они требуют дополнительных пояснений. Ближайшие ассоциации со словосочетанием «социальная этика», возникающие даже у профессионального гуманитария, всегда будут связаны скорее с одним из разделов философии морали, чем с определенной системой самих нравственных нормативов. Следуя этим особенностям употребления понятий «этика» и «мораль», в дальнейшем я буду называть социальную репрезентацию морали не «социальной этикой», а «общественной моралью»⁴. Термин «социальная этика» при этом будет зарезервирован для особой исследовательской сферы, которая ориентирована на изучение нормативных оснований общественно-политической практики, а прилагательное «социально-этический» будет применяться как по отношению теории, так и по отношению к исследуемым ею явлениям.

¹ Апресян Р. Г. Перфекционистский и дисциплинарный языки морали // Оправдание морали. Сборник научных статей. К 70-летию профессора Ю. В. Согомонова. Москва-Тюмень, 2000. С. 38–53.

² Апресян Р. Г. Метанормативное содержание принципов справедливой войны // Полис. 2002. № 3. С. 70.

³ См., напр.: Прокофьев А. В. Идея нравственного совершенства в социальной этике // Человек. 2004. № 3. С. 64–76.

⁴ Спорадически похожее обозначение встречается у А. Швейцера (правда, в виде сочетания слов «мораль общества», которое должно подчеркнуть непримиримость последней в отношении к «морали индивида»). В последних своих выступлениях и личных беседах термины «общественная мораль» и «общественная нравственность» применяются и Р. Г. Апресяном (напр. в курсе лекций 2005 г. «Общественная нравственность: принципы, параметры, показатели» (<http://www.ethicscenter.ru/ed/school2/materials/apresyan1.html>)).

Итак, общественная мораль, присоединяясь к индивидуально-перфекционистской нравственности (или морали совершенствующегося индивида), дополняет собой единое нормативно-аксиологическое пространство морали. Пользуясь формулировкой Р. Г. Апресяна, она представляет собой «совокупность тех моральных норм и ценностей, посредством которых организуется социальное пространство морали. Но также и те моральные нормы и ценности, которые действуют на уровне социального взаимодействия людей». Это та часть морали, где «критерием моральности действия является их адекватность потребностям и целям системы»¹.

Правда, последнее утверждение требует существенных оговорок. Принимая во внимание общую содержательную специфику морали, то есть придание в ней благу другого человека безусловной ценности, основной целью социальных систем в этической перспективе не может служить простое самосохранение или приумножение их мощи. Нравственный смысл существованию организованных коллективных структур придает их связь с фундаментальными потребностями индивидов. Можно сказать, что в нормативных рамках общественной морали основной целью социальных систем является создание благоприятной среды для каждого члена общества. Под благоприятной средой подразумеваются, прежде всего, обеспечение безопасности и благосостояния. Параллельно она определяется и соблюдением некоторых фундаментальных прав, обеспечивающих любому члену общества возможность беспрепятственной практической самореализации. Холистские (или социал-реалистские) аргументы, отделяющие благо социального целого от блага каждого конкретного его члена, если и возможны в рамках данной схемы, то должны вводиться лишь вынужденно и задним числом.

Как стало ясно из предыдущего анализа, главной особенностью общественной морали в сравнении с моралью совершенствующегося индивида является ее претензия на практическую эффективность. В области общественной морали приоритетной ценностью обладают социально-организационные последствия определенного нормативного содержания и механизмов его внедрения в практику. В связи с этим неизбежно возникают некоторые дополнительные спецификации морали, которые несколько отличаются как от тех

¹ Апресян Р. Г. Перфекционистский и дисциплинарный языки морали. С. 43.

свойств, которые зафиксированы в ее аналитических определениях, так и, в особенности, от тех характеристик, которые выдвигаются в концепциях морали, ориентированных на перфекционистские потребности личности. Эти спецификации и станут предметом дальнейшего анализа.

Удовлетворить дисциплинарные и кооперативные потребности общественных систем можно только с помощью упорядочивания поведения их членов: эффективного ограничения индивидуального произвола и координирования предпринимаемых действий. Поэтому в сфере общественной морали с ее преимущественно дисциплинарной функцией значение поступка, затрагивающего интересы других людей, превосходит значение любого из феноменов сознания, например, устойчивой психологической установки или отдельного мотива. Это, в свою очередь, делает необходимым присутствие проясненной и согласованной системы социально значимых нравственных норм, обеспечивающих исполнение конкретизированных обязанностей и гарантирующих права индивидов. Элемент неопределенности, изначально свойственный нравственной нормативности, исчезает или минимизируется.

Тем самым с неизбежностью задается тенденция к *частичной кодификации* или *частичной формализации* морали. Ее результаты расширяют набор нравственных норм далеко за пределы небольшого количества фундаментальных запретов (например, присутствующих в Десятисловии). Очевидно, что такая формализация не может осуществляться исключительно за счет априорного вывода конкретизированных нормативных положений из признаваемых всеми общих посылок. Посылки были бы слишком неоднозначными, а правила вывода подвергались бы бесконечному оспариванию. Поэтому формализация морали всегда включает элемент произвольного выбора в пользу какой-то одной из множества возможных (а, вернее, реально присутствующих в данном сообществе и данной культуре) нормативных конкретизаций нравственных ценностей. Вся совокупность таких конкретизаций попросту не могла бы найти воплощение в согласованной системе запретов и предписаний.

Одновременно формализация неизбежно ведет к недоучету уникальных ситуаций или уникальных свойств человеческих личностей, поскольку, говоря словами Р. Хардина, нормы формализованной этики учитывают лишь «стохастическую выгоду» социального целого (в то время как некоторые конкретные случаи всегда

выбиваются из стохастических тенденций в области приносимой ими пользы или причиняемого вреда). И, несмотря на все это, формализация морали оказывается оправданной, поскольку лишь на ее основе может быть решена проблема координации действий, и только она создает достаточно «насыщенное» нормативное пространство, способное формировать целостные автоматизмы привычного поведения.

Однако если предположить, что формализованная система норм будет обращена исключительно к доброй воле членов общества или же будет воплощаться только за счет их привычки воспроизводить типичные реакции в типичных ситуациях, то способность эффективно регулировать отношения между людьми, на которую претендует общественная мораль, окажется под угрозой. Социально-организационная составляющая морали может быть по-настоящему эффективной только в том случае, если будет реализовывать свое нормативное содержание, в том числе через действие принуждающих к его исполнению институциональных структур. Тем самым задается такое направление трансформации морали как ее *частичная институционализация*¹.

Если мораль в целом обычно характеризуется через преобладание идеальных санкций, а индивидуально-перфекционистские интерпретации морали относятся подозрительно к любым санкциям (в особенности к нравственному осуждению другого человека), то

¹ Институционализация морали может пониматься двояко в связи с двойственностью понимания общественного института в социологии. Под институтом может подразумеваться любой устойчивый комплекс правил, принципов, норм, регулирующих человеческую деятельность на основе установления системы соотносенных друг с другом типичных и привычных ролей. Но, вместе с тем, это понятие может относиться преимущественно к организованным, более или менее централизованным общественным структурам, опирающимся на определенный нормативный комплекс и способным осуществлять давление на волю индивидов с помощью санкций. В первом случае формализация моральной нормативности уже представляет собой момент в ходе институционализации морали (ср. описание институционализации П. Бергером и Т. Лукманом, которые понимают ее как любую «типизацию опривыченных действий» (*Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности. М.: Медиум, 1998. С. 92*)). Однако в нашем анализе особенностей «социальной этики» формализация и институционализация морали разведены между собой в соответствии со вторым пониманием социального института. Мораль институционализируется за счет обретения прямой связи с принудительными механизмами социального контроля (таково же описание институционализации у Р. Хардина (*Hardin R. Institutional Morality // The Theory of Institutional Design / Ed. by R. Goodin. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. P. 126–153*)).

мораль общественная вынуждена в большей или меньшей степени уклоняться от этого образца. В ней приобретает первостепенное значение внешнее давление на волю принимающего решения участника социальных взаимодействий и даже прямое его принуждение к совершению определенных действий (либо к воздержанию от них). Рассматривая мораль в социальной перспективе, нельзя упускать из вида тот факт, что в деле минимизации страданий и уменьшения общего количества нравственно предосудительных поступков общественные институты обладают гораздо большими возможностями, чем любая индивидуальная деятельность. Институты, как заметил Р. Хардин, «могут преуспевать или не преуспевать в деле улучшения нравственного характера [индивидов], однако они вполне эффективно оперируют с их собственным материалом. Приняв, что институты жизненно необходимы, надо попытаться понять, в чем состоит существо морали институционального дизайна и каковы ее пределы»¹.

Когда речь заходит о морально санкционированном институциональном принуждении, то, в первую очередь, имеется в виду принуждение с помощью специальных органов общего социального администрирования. В этой связи мораль перестает быть исключительно «децентрализованной системой социального контроля»² и приходит в тесное соприкосновение с областью права. При наиболее широком своем понимании общественная мораль включает в себя всю нормативную сферу законов и иных дисциплинарных правил, за исключением некоторых сугубо процедурных или ритуальных предписаний и запретов. В более узком смысле она представляет собой совокупность ценностных оснований законодательства. Но в любом из приведенных случаев гарантированный аппаратом принуждения государственный закон (или дисциплинарное правило какой-то социальной организации) выступают как важные и вполне оправданные рычаги достижения конечных целей общественной морали.

Однако нельзя сказать, что право в виде совокупности нормативных актов и механизмов их внедрения в жизнь является единственным способом воплощения социально-этических императивов.

¹ *Hardin R. Institutional Morality. P. 142.*

² Такая характеристика вводится американским политическим философом П. Гомбергом: *Gomberg P. How Morality Works and Why It Fails. P. 44.*

Общественно-политическое пространство представляет собой область столкновения *законодательных* и *децизионистских* (то есть построенных на основе уникальных, контекстуализированных решений) стратегий использования власти. Поэтому нормативное содержание общественной морали находит свое воплощение не только в правовых актах. Оно реализуется и в совокупности принципов, на основе которых принимаются отдельные решения, как связанные с правоприменением, так и приостанавливающие действие какой-либо юридической нормы.

Второй момент частичной институционализации морали представляет собой ее опора на авторитет различного рода сообществ, которые декларируют собственные этические установки и готовы поддерживать их за счет формализованных и неформализованных способов предъявления нравственных оценок. Такие сообщества могут складываться на основе определенной профессии (шире – на основе общего для многих людей вида деятельности) или же носить территориальный характер. Функционирование каждого из них опирается, в том числе, на нормативный образ достойного члена группы, который служит частичным воспроизведением целостного образа нравственного человека в тех отдельных чертах, что имеют особенно тесное отношение к условиям данной практики (профессии) или же к условиям коммунальной жизни. Полноценное участие в жизни сообщества оказывается возможным только при определенном уровне соответствия поведения человека этому образцу. Если какому-то лицу не удастся сохранить имидж достойного члена общины или корпорации, то оно сталкивается с общим осуждением, бойкотом или даже формальным исключением из рядов группы (там, где таковое предполагается). Солидарная оценка действий своего члена со стороны сообщества вызывает чувство стыда, роль которого в рамках общественной морали оказывается не меньшей, чем роль приоритетных для морали индивидуального совершенствования угрызений совести. Однако затруднения, возникающие перед человеком в связи с несоответствием оценочным стандартам группы, носят не только психологический, но и сугубо практический характер, поскольку в этом случае ему будет гораздо сложнее осуществлять ту практику, на основе которой складывается данное сообщество. В некоторых случаях (там, где корпорация наделена официальными функциями в вопросах лицензиро-

вания деятельности) такое осуществление оказывается и вовсе невозможным.

Как уже отмечалось в связи с анализом одной из тенденций новейшей европейской этики, сосредоточенность на достижении общественно значимых результатов приводит к необходимости корректировать само нормативное содержание индивидуально-перфекционистской нравственности. Общественная мораль вынуждена допускать и регулировать ограниченное использование тех явлений, на минимизацию которых ориентирована мораль в целом. Среди них – физическое насилие, обман и иные способы манипулирования мнением других людей, лишение их определенных материальных благ, в том числе необходимых для полноценного существования. Таким образом, нормативная логика общественной морали предполагает выявление условий для правомерных исключений из общих нравственных императивов – императивов непричинения вреда и взаимопомощи. В социально-этической сфере осуществляется поиск работающих правил, которые позволяли бы на моральной основе разрешать те ситуации нравственного выбора, где под вопросом стоит не способность морального субъекта отделять добро от зла, а его умение выявлять разномасштабный характер вынужденного ущерба, причиняемого его же собственными действиями. Поэтому очередное направление трансформации морали совершенствующегося индивида можно назвать *переходом к использованию логики «меньшего зла»*. С точки зрения американского исследователя М. Игнатъефф, последняя включает следующие элементы: установление очевидной общественной необходимости причинения зла; предварительное использование всех иных способов для решения проблемы; непрекращающееся осознание того, что совершаемое есть зло¹.

¹ Ignatieff M. The Lesser Evil: Political Ethics in an Age of Terror. Princeton: Princeton University Press, 2004. P. 17–18. Нормативная логика «меньшего зла» тесно связана с развитием теории справедливой войны и для многих исследователей (в том числе для М. Игнатъефф) является ее логичным расширением. Характер и пределы расширения при этом могут пониматься по-разному. Так, М. Игнатъефф распространяет на более широкий контекст лишь два из шести обсуждаемых принципов *jus ad bellum* (правого дела и последнего средства), в то время как Р. Г. Апресян и Н. Фоушин настаивают на использовании всего их комплекса (Апресян Р. Г., Гусейнов А. А., Прокофьев А. В. Проблема справедливости в глобальной перспективе // Диалог культур в глобализирующемся мире. М.: Наука, 2005. Раздел «Критерии справедливости в принятии радикальных решений» С. 143); Fotion N., Tai J. H. Applying Just Medical Theory to Medical Research // Philosophical Inquiry. 2002. Vol. XXIV.

Следует заметить, что логика «меньшего зла» в рамках общественной морали применяется не только по отношению к выбору между решениями, каждое из которых чревато причинением ущерба. Она может распространяться и на целостные нормативные системы, определяющие функционирование различных практик и социальных институтов. Некоторые виды человеческой деятельности по самой своей сущности, по своему месту в общественном разделении труда оказываются связаны с частичным нарушением нравственных императивов. И если какой-то институт или практика эффективно исполняют свою роль в обеспечении общественного блага, то нарушения такого рода, будучи введены в ограниченные, строго определенные рамки, оказываются морально оправданными, что и закрепляют соответствующие профессиональные кодексы поведения. Именно так обстоят дела с насилием и убийством, когда речь идет о кодификации воинского этикета или этикета работников охраны правопорядка, с манипуляцией мнением других людей и ложью, когда речь идет об адвокатском нравственном кодексе, с использованием другого человека в качестве средства извлечения материальной выгоды, когда речь идет о бизнес-этике и т. д. и т. п. Похожая ситуация складывается и с ограничением универсальности нравственных требований, когда обсуждается моральная оправданность тех предпочтений, которые мы оказываем людям, связанным с нами специальными личными отношениями (родственникам, соотечественникам, клиентам и т. д.)

Для всех подобных случаев перестает работать одна из составляющих упомянутой выше логики принятия решений, связанных с выбором в пользу «меньшего зла», а именно, непрекращающееся осознание того, что предпринимаемые действия представляют собой именно зло. Постоянная рефлексия по поводу совершаемого зла (даже если оно «меньшее») может парализовать деятельность профессионала. Она делает его менее эффективным исполнителем полезной социальной роли. Достаточно представить себе военного, рефлексирующего по поводу оправданности насилия, и, в особенности, адвоката, размышляющего о справедливом наказании для

№. 1–2. Р. 29–42). При этом в качестве сферы расширения могут приниматься только те ситуации, где «субъекты интересов взаимно отчужденны или просто фактически обособлены и не имеют возможности для согласования своих позиций» (Р. Г. Апресян), либо на любые общественно значимые ситуации, вплоть до создания «теории справедливой медицины» (Н. Фоушин).

своего клиента, а не о поиске смягчающих обстоятельств, ошибок следствия или действенных эмоциональных аргументов, обращенных к присяжным. Нравственная озабоченность профессионала должна быть связана не с оправданностью собственной профессии в качестве «меньшего зла», а со строгим соблюдением границ допустимого, обозначенных в определенном профессиональном кодексе. Военнослужащий должен как можно более строго соблюдать разграничение комбатантов и некомбатантов, а адвокат – воздерживаться от фальсификации доказательств. И если это именно так, то в социально-этической сфере осуществляется еще одна трансформация перфекционистской морали. Ее можно назвать *частичной плюрализацией или партикуляризацией*.

Это явление в остро критическом духе было описано Х. Арндт, акцентировавшей опасности так называемого «банального зла»¹, и поздним А. Макинтайром, обнаружившим среди грозящих моральному субъекту процессов процесс его социально-ролевого «раздробления» (compartmentalization). «Индивиды, – указывает А. Макинтайр, – перемещаясь между различными сферами деятельности, сменяя одну роль на другую, один набор стандартов практического рассуждения на другой, оказываются до некоторой степени растворены в их различных ролевых функциях, играя одну роль в семейной жизни, совершенно иную – на работе, третью и четвертую – в качестве члена спортивного клуба или военного резервиста. В каждой из сфер... люди подчиняются требованиям, навязанным их роли в пределах именно этой сферы, и не существует доступной им среды, в которой они были бы способны вместе с другими индивидами отстраниться от этих ролей и этих требований и тщательно рассмотреть себя и структуру своего общества с какой-то внешней позиции и с определенным практическим эффектом»².

Нельзя не заметить, что значительная доля макинтайровского «раздробления» моральных субъектов представляет собой обязательное условие эффективной работы социальных институтов в пределах их собственных функциональных целей. Поэтому критический анализ ролевой структуры общества в целом или конкретного института должен представлять собой особую деятельность, в

¹ *Arendt H. Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil. N.Y.: Penguin Books, 1984.*

² *MacIntyre A. Social Structures and Their Threats to Moral Agency. P. 322.*

значительной мере отграниченную от деятельности по исполнению ролевых функций. И в этом смысле институты не обречены на неизменность своей нормативной основы. Исследовавший данную проблему, Р. Хардин показывает, что у институтов (то есть фактически у участвующих в их работе многочисленных лиц, которые вступают в обсуждение нормативных основ своей деятельности) есть значительный потенциал как для коррекции понимания присущей им общественной функции, так и для коррекции связанных с ней «кодексов институциональной морали». Эти процессы (Р. Хардин называет их процессами «институционального дизайна») создают постоянно действующий противовес и конструктивное дополнение партикуляризации морали, наблюдающейся в социально-этической сфере¹.

Природа общественной морали

Итак, общественная мораль представляет собой частично формализованную, институционализированную, разбитую на социально-ролевые составляющие часть морали, опирающуюся на нормативную логику «меньшего зла». Однако этот абрис является всего лишь поверхностным описанием. Можно сказать, что он не раскрывает сущности, или природы, явления, поскольку отвечает в большей мере на вопрос «*каково оно*», чем «*что оно собой представляет*»². Задаваясь вторым из указанных вопросов, мы сталкиваемся с двумя основными моделями понимания природы общественной морали.

В рамках первой модели она воспринимается как результат простого и непосредственного распространения нравственного идеала, исходно относящегося к индивидуальному существованию человека, на область функционирования социальных систем с ее специфическими закономерностями. В этой перспективе основная

¹ Пример, используемый Р. Хардином, касается пересмотра образовательной миссии и соответствующих ей нормативных основ функционирования отдельной частной школы.

² Так, О. Г. Дробницкий, рассуждая о морали в целом, разводил определения морали и описания ее природы. В первом случае имелся в виду набор отличительных признаков, во втором – назначение, функции, роль в человеческой жизни (*Дробницкий О. Г. Понятие морали. С. 116, и в несколько ином контексте – С. 206*).

задача теоретика морали и морально ориентированного практика – определить, в какой мере перфекционистскую нормативную систему необходимо преобразовать применительно к этим особенностям. Другими словами, общественная мораль мыслится по образцу рефлексивной деятельности, которая осуществляется в рамках собой познавательной дисциплины и практики институционального дизайна. Можно сказать, что она мыслится по образцу социальной этики. Не случайно именно сторонники подобного подхода часто применяют эти два термина как полные синонимы.

Думаю, что такое понимание общественной морали является неизбежным, поскольку оно представляет важный момент в профессиональной самоидентификации части моральных философов. Тех, кто полагает, что этическое осмысление разнообразных общественных отношений и социально-политических проблем жизненно необходимо. Его очень отчетливо выразил А. Рих в своем трактате по хозяйственной этике. «Главный вопрос социальной этики, – пишет он, – заключается в том, чтобы выработать такие структуры социальных институтов, регулирующих общественную жизнь, которые не препятствовали, а, напротив, способствовали бы солидарности людей, благоприятно воздействовали бы на все сферы бытия (в другом схожем фрагменте – «на качество человеческого бытия» – А. П.) Поскольку этот вопрос неотделим от реалий общества, социальная этика опирается на теоретический и эмпирический опыт, накопленный социальными науками, предмет изучения которых и есть общественные отношения»¹. И далее: «Социальная этика постоянно ищет гуманное и справедливое в деловом и конкретном. Ее задача заключается в том, чтобы исследовать эффективность проекта той или иной общественной структуры»². Понимание общественной морали, присутствующее у А. Риха, вообще характерно для христианско-теологической традиции этической мысли. Его сохранение облегчается тем, что эта традиция опирается на убеждение в существовании однозначной (конфессионально определенной) этики индивидуального совершенствования, которая создает реалистические проекции в область общественной практики³.

¹ Рих А. Хозяйственная этика. М.: Посев, 1996. С. 80.

² Там же. С. 81.

³ Для сравнения см. обзоры понимания феномена общественной морали в католической мысли (*Sargent M. Unility, the Good and Civic Happiness: A Catholic*

Однако дело в том, что описанная выше деятельность и ее возможные практические импликации не являются основным способом формирования «моральных норм и ценностей, которые функционируют на уровне социального взаимодействия людей» (что было основной составляющей в определении общественной морали). В лучшем случае перед нами механизм коррекции этих норм и ценностей или даже коррекции институтов в соответствии с ними. Отправным моментом в формировании социальной репрезентации морали является не теоретическое соотнесение обобщенного нравственного идеала с социологическими закономерностями, а чрезвычайно сложное, комплиментарное и агонистическое взаимодействие многочисленных социальных кодексов поведения и индивидуального стремления к нравственному совершенству. При таком понимании природы общественной морали она оказывается заметно менее однородной и заметно менее соответствующей той системе сравнений, в которой она и индивидуально-перфекционистская нравственность выступают как один и тот же поток, протекающий в разных ландшафтах¹. Одновременно общественная мораль оказывается заметно менее статичной и более привязанной к исторической конкретике изменчивых общественных отношений.

Пример такого понимания мы находим в философии морали Бергсона. Ее анализ в соответствующем историко-философском экскурсе был сконцентрирован на моментах противостояния и противопоставления «открытой» и «закрытой» морали, то есть морали мистического индивида и того развернутого нормативного комплекса, который позволяет противоборствующим человеческим сообществам сохранять внутренний порядок и внешнюю конкурентоспособность. Чем точнее выявлялись характеристики одной и

Critique of Law and Economics // Journal of Catholic Legal Studies. 2005. Vol. 44. № 1. P. 35–55; *Elsbernd M.* Social Ethics // Theological Studies. 2005. Vol. 66. № 1. P. 137–158)) и в православии (*Кураев Андрей, д.* Традиции и перемены в социальной этике Православия // Церковь и время. 2003 № 4).

¹ Именно в таких терминах характеризует практический и теоретический проект утилитаризма А. Швейцер: «[Утилитаристы] ограничились разработкой, образно говоря, плодородной прибрежной полосы социальной этики. Конечно, они видели, что реки, орошающие эту низменность, берут свое начало в районе индивидуальной этики. Но вместо того, чтобы проследить течение этих рек вплоть до истоков, они заботятся только о том, чтобы защитить низменность от возможного затопления в результате разлива рек. По этой причине они отводят их воды в глубокие каналы и земля начинает страдать от засухи» (*Швейцер А.* Культура и этика. С. 232).

другой стороны антитезы, тем более чуждыми друг другу и непримиримыми они казались. Однако, в действительности, как полагает Бергсон, «открытая» и «закрытая» мораль находятся в постоянном взаимодействии.

Он выделяет два основных его механизма. Первый можно было бы назвать моделью застывания мистического призыва. «Раскаленная» первоначальная эмоция, содержащаяся в сердцевине «открытой морали», способна, остывая, оставлять в «социальном сознании» ряд безличных формул, «отвечающих новой концепции жизни или позиции по отношению к ней». Эти формулы дополняют собой и преобразуют «более древние формулы, выражающие фундаментальные требования социальной жизни» (51). Второй механизм получает название «совместной проекции» «открытой» и «закрытой» морали в область рациональности. «Обе силы, – полагает Бергсон, – действуя в различных участках души, проецируются на промежуточной плоскости, плоскости ума. Отныне они будут заменены своими проекциями. Последние смешиваются и проникают друг в друга. Отсюда следует перемещение приказов и призывов в понятия чистого разума» (90).

Непонимание сути описанных выше механизмов порождает, по мнению Бергсона, одну из самых фундаментальных ошибок или иллюзий этической мысли – интеллектуалистское понимание морали. Однако, что не менее важно, эти механизмы ведут к формированию ряда промежуточных явлений, усиливающих «открытую мораль» и трансформирующих «закрытую»¹. Так, в ходе кристаллизации своего содержания в виде безличных предписаний или его за-

¹ Некоторые исследователи упускают эту особенность моральной философии Бергсона. Так, И. И. Блауберг подчеркивает то, что Бергсон считал «промежуточную мораль „рациональной моралью философов“, остановившейся на стадии созерцания» (Блауберг И. И. Указ соч. С. 543), что верно далеко не для всех ее интерпретаций, встречающихся в тексте «Двух источников морали и религии». Узость подобного подхода развернуто критикует Дж. Галлахер, полагаящая, что у Бергсона «интеллект, сознавая превосходство морали личной устремленности над моралью инстинкта и социального давления, стремится выработать пути вхождения ее призывов в правила закрытого общества, придав им постоянную форму в языке, обычаях и институтах, так, чтобы они могли передаваться через воспитание» (Gallagher J. *Morality in Evolution. The Moral Philosophy of Henri Bergson*. Boston: Martinus Nijhoff Publishers, 1970. P. 91). Спорадически интерес к этой стороне учения об «открытой» и «закрытой» морали возникал и у других исследователей. См. напр.: *Mosse-Bastide R.-M. Bergson Educateur*. P.: Presses Universitaires de France, 1955. P. 3; *Barthelemy-Madaule M. Bergson et Tailhard de Chardin*. P.: Editions Du Seuil, 1963. P. 523.

крепления в формулировках рационализированных обязанностей «открытая мораль» обретает большую внутреннюю согласованность и получает дополнительный метод артикуляции. В этой форме наследие множества «гениев воли» может быть аккумулировано и передано через поколения. Оно получает также дополнительный импульс для своего распространения. Ведь Бергсон напрямую утверждает, что наша воля оказывается в большей мере потрясена наследием «элиты человечества», когда «древние формулы» «закрытой морали» сообщают ему «путем заражения нечто от их обязательного характера» (51).

Но и «закрытая мораль» претерпевает в этом процессе существенные изменения. Во-первых, ее дисциплинарные кодексы постоянно обогащаются. Таково, например, положение с идеей справедливости, которая принимает в себя все больше и больше содержания, связанного с полным мистическим опытом (справедливость, по Бергсону, непрерывно расширяется посредством милосердия). Это, в свою очередь, ведет к ряду последовательных трансформаций общества, которые являются именно результатом обогащения понятия «справедливость». Однако исходный фундамент социальных обязанностей при этом не устраняется, он продолжает играть существенную роль, хотя бы только потому, что именно он удерживает форму возникающих новообразований. Именно его присутствие позволяет индивидам в условиях рационализированной и затронутой мистическим порывом социальной среды вести себя разумно, «не умствуя о своем поведении», и отчасти отвечать идее милосердной любви, не чувствуя в себе постоянно ее зова. Во-вторых, некоторые из институтов «закрытой морали», не меняя существенно своего содержания, приобретают в новом контексте иное значение. Они начинают восприниматься как нечто большее, чем ответ на запросы замкнутых в себе и враждующих между собой локальных сообществ. В связи с этим оказывается возможна их реабилитация, не связанная, правда, с утверждением об их вечной и окончательной моральной оправданности.

Итак, что же такое общественная мораль в свете теоретических выводов Бергсона? Она, конечно, не есть «закрытая мораль». Ведь хотя «закрытая мораль» и обеспечивает дисциплинарно-кооперативный интерес общества с помощью институциональных средств, она делает это вне поля притяжения нравственного идеала, предполагающего абсолютную ценность каждого человека как рав-

ноправного и свободного индивида. Обеспечение социального порядка не выступает в ней в качестве средство для достижения чего-то иного, более высокого и значительного. Зато промежуточные явления, формирующиеся в беспокойной и изменчивой зоне соприкосновения «открытого» и «закрытого», вполне соответствуют понятию и основным характеристикам общественной морали. Именно здесь формируются «моральные нормы и ценности, которые функционируют на уровне социального взаимодействия людей».

Таким образом, на путях анализа, предложенных Бергсоном, общественная мораль предстает не как прямое распространение нравственных принципов в область социальной практики, а как сложное сочетание двух оснований: многообразных, конкретно-исторических дисциплинарных кодексов, каждый из которых уникальным образом отразил потребности социальных систем, и обращенного к индивидам призыва к бесконечному нравственному самосовершенствованию. В пределах общественной морали они приводятся к компромиссу и представлены в форме подлежащих обсуждению, рациональных нормативных понятий. При этом компромисс носит временный и постоянно изменяющийся характер. Это не компромисс в единственном числе, а длительная последовательность компромиссов. Некоторые творческие изобретения «открытой морали» изменяют характер достигнутого равновесия и ставят под вопрос те системы общественных институтов, которые до того казались незыблемыми и абсолютно оправданными в свете несовершенства мира, общества и человека. Как замечает Бергсон, «новые... чувства [способны породить] новое законодательство, которое казалось необходимым для их появления» (83). Именно поэтому социальная репрезентация морали не может иметь столь же строгого и определенного описания, как бергсоновы «открытая» и «закрытая» мораль. Но ее суть может быть более или менее точно схвачена в следующей формулировке: она есть облагороженная перфекционистским опытом, переплавляемая «закрытая мораль», преодолеваемая, но никогда полностью не преодоленная.

*Историко-философский экскурс IV.
Х. Арендт: «социум» и экзистенциальное измерение
политического¹*

В представленном выше аналитическом описании общественной морали ее нормативное содержание определялось такими целями, как обеспечение безопасности и благосостояния членов общества, а также защита некоторых индивидуальных свобод, обеспечивающих возможность беспрепятственной практической самореализации. Эта тройная цель предполагает поиск равновесия различных этических интересов. Достижение оптимального баланса между свободой, безопасностью и благосостоянием – извечный вопрос социальной теории и практики, существовавший в имплицитной форме и до того, как сама идея неотчуждаемых прав человека нашла свое отражение в теоретических трудах и политических манифестах². Способность к его разрешению выступает как знак проницательности теоретика, практической мудрости администратора и креативно-адаптивных способностей самой социальной системы. Однако может оказаться, что эта триада не отражает полноты тех целей, которые порождает мораль при своем соприкосновении с миром общественных институтов и масштабных коллективных взаимодействий. Вполне возможно, что общественная мораль является более комплексным феноменом, чем предполагалось в предыдущем параграфе. Расширить ее понимание призвано исследование некоторых фрагментов философского наследия Х. Арендт.

Политическая нравственность против абсолютной морали

Арендт является одним из тех мыслителей, которые, обсуждая противостояние «двух моралей», твердо держат сторону той нормативной системы, которая регулирует коллективные взаимодействия между людьми. Для нее распространение индивидуально-перфекционистской этики за пределы узкого круга межличностных отношений, в область политики ведет к неизбежной катастрофе.

¹ Историко-философский экскурс подготовлен в рамках исследовательского проекта «Мораль индивидуального совершенства и мораль социальной организации (историко-философские контексты)», поддержанного грантом Президента РФ МК – 2346.2005.6.

² См. рассуждение на эту тему: *Gewirt A. Is Cultural Pluralism Relevant to Moral Knowledge? // Social Philosophy and Policy. 1994. Vol. 11. № 1. P. 34.*

Чтобы понять, откуда берутся и в чем состоят предполагаемые катастрофические последствия, необходимо иметь в виду характерное для Арендт разграничение двух типов абсолютной морали совершенствующегося индивида. Каждый из них по-своему блокирует возможности осуществления политической деятельности.

Первый тип абсолютной морали построен на основе обостренной любви ко всему человечеству или каждому его представителю в отдельности. По мнению Арендт, любовь (христианская и не только) устраняет дистанцию между людьми, необходимую для политического взаимодействия. Под ее влиянием «срединное пространство мира, через которое мы и связаны с другими, и одновременно отделены от них, словно расплавляется в огне» (VA, 322)¹. Любовь и прямое сострадание, как полагает Арендт, не способны к «логически последовательной и дискуссионной речи, в которой кто-то говорит кому-то о чем-то таком, что представляет собой интерес для обоих, ибо оно *inter-est*, то есть существует между ними» (OR, 89). Речь любви ограничена прямыми ответами на явно выраженное в звуке или жесте чужое страдание. Она вполне может быть заменена импульсивным поступком или экспрессивным жестом на фоне абсолютной тишины. Яркое свидетельство тому – многозначительное молчание и жест Христа в «Легенде о Великом Инквизиторе» Ф. М. Достоевского. Отсюда следует вывод, что «любовь не только аполитична, но даже антиполитична – возможно самая мощная из всех антиполитических сил» (VA, 322).

Но дело не только в том, что любовь к ближнему, вполне пригодная для выстраивания повседневных межличностных отношений, не годится как способ организации общественно-ролевого, публичного взаимодействия, которое требует обсуждения интересов. Для Арендт не менее важен тот факт, что моральная чувствительность, отклоняясь от бескомпромиссно ненасильственной по-

¹ Произведения Арендт цитируются по изданиям: *Arendt H. Vita activa, или О деятельной жизни*. СПб.: Алетей, 2000; *Arendt H. On Revolution*. Harmondsworth: Penguin books, 1977; *On Hannah Arendt (последние выступления и полемика)* // *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World* / Ed. by M. A. Hill. N.-Y.: St. Martin's Press, 1979. P. 299–339; *Arendt H. Collective Responsibility* // *Amor Mundi. Explorations in the Faith and Thought of Hanna Arendt* / Ed. by J. W. Bernauer. Boston: Martinus Nijhoff Publishers, 1987. P. 43–50. Ссылки на эти издания даны в скобках после цитат в виде следующих сокращений: «*Vita activa, или О деятельной жизни*» (VA), «*On Revolution*» (OR), «*On Hannah Arendt*» (ОНА), «*Collective Responsibility*» (CR). Цифра обозначает страницу соответствующего издания.

зиции, ведет к беспрецедентному возрастанию жестокости. В качестве простейшего примера она приводит сюжет повести «Билли Бад» Г. Мелвилла, где моральная правота и абсолютная чистота героя становятся прямой и непосредственной причиной убийства.

Правда, в своих простых и непосредственных выражениях страдание не представляет собой глобальной политической опасности, ибо откликается только на конкретные, единичные случаи чужого страдания. Его роль в публичном пространстве изначально ограничена этим обстоятельством. Гораздо опаснее те преобразования, которые происходят в случае его идеологической обработки. В этой связи Арендт фиксирует парадоксальную линию преемственности, которая ведет от Христа к провозвестникам и участникам современных революций. Она отмечает, что сочувствие к единичным страдающим субъектам способно перерасти в абстрактную, генерализованную жалость ко всем, чья жизнь наполнена страданием на систематической основе, ко всем, для кого страдание *не случается, а обусловлено структурой общественных институтов*. Для носителя такой абстрактной жалости все страдающие люди сливаются в одного страждущего сверхиндивида, чьи мучения требуют глобального и неотложного действия по их искоренению. Именно так получает нравственную санкцию предельная эскалация насилия. В то же время, неспособность другого человека реагировать на тотальное, институционализированное страдание начинает восприниматься захваченным жалостью субъектом как самое страшное выражение зла на индивидуальном уровне. И это также оправдывает насилие, но уже как правомерное наказание за повсеместные себялюбие и эгоизм.

Крайне существенно, что, в отличие от непосредственного страдания, генерализованная жалость вполне может быть артикулирована в публичной речи и выйти на агору, что делает ее еще более опасной. Политик, вдохновляемый жалостью, лишается способности быть нормальным участником политической коммуникации. Именно это, с точки зрения Арендт, происходит в тот момент, когда европейские революции, начиная с Великой Французской, оказываются заражены или отравлены «социальным вопросом». В ходе попыток его разрешить морализирующая политика универсальной жалости оборачивается неограниченной яростью толпы и царством террора. Отзываясь на мысль Паскаля о том, что стремящийся действовать как ангел действует как зверь, Арендт замечает:

«Любая попытка воплотить добро в публичной сфере заканчивается появлением преступления и преступности на политической сцене» (OR, 93).

Второй тип абсолютной морали коренится в той позиции по отношению к причинению и претерпеванию зла, которая впервые была артикулирована Сократом. Его знаменитая фраза о том, что лучше терпеть несправедливость, чем причинять ее, позволяет Арендт вычленивать наряду с абсолютной моралью любви, абсолютную мораль совести. В ней моральная мотивация имеет открыто центристский характер, она сконцентрирована на духовных потребностях отдельного индивида: на заботе о спасении души или о собственном совершенстве. Моделью для морального сознания этого типа является философское мышление, которое воспринимается мудрецом как внутренний диалог, ведущийся ради обретения душевной гармонии. Исходной посылкой сократовского варианта абсолютной морали является факт неизбежного сосуществования человека с самим собой (продуктом и средоточием всех своих прошлых деяний), а не факт сосуществования с другими людьми в процессе совместного воплощения коллективных проектов. Если другие люди с их интересами, радостями или страданиями могут быть хотя бы временно исключены из поля зрения, то сам ты дан себе постоянно. В силу этого негативная самооценка превращается в самое страшное несчастье в жизни человека, в его вечную пытку и проклятие. Ради того, чтобы избежать болезненных уколов совести, можно пожертвовать чем угодно, можно восстать против любой традиции, любого общественного авторитета.

Главный вопрос для индивида, подходящего к политической практике с позиций совести, состоит в следующем: если я сделаю нечто, требуемое от меня в качестве платы за полноценное участие в коллективных делах и вместе с тем чреватое ущербом другим людям, то как я смогу дальше жить с самим собой, таким злодеем или убийцей (CR, 49)? Если же этот вопрос сопровождается попытками расширить содержание этически значимого ущерба в сравнении с моралью повседневности и здравого смысла, то любая вовлеченность в коллективное действие по сохранению или преобразованию совместно разделяемого мира будет для «человека совести» нежелательна или даже невозможна.

Таким образом, сократовская, негативная вариация абсолютной морали также политически деструктивна, как и позитивная вариация

ция, восходящая к христианской этике. Хотя, в отличие от морали любви и сострадания, абсолютная мораль совести подчас бывает необходима в политической практике. В моменты жесточайших кризисов, когда публичная жизнь оказывается безнадежно коррумпирована, аполитичная фигура Сократа приобретает политическое значение. Его категорическое «нет», то есть отказ от соучастия в коллективной деятельности по соображениям совести, превращается в оправданную позицию не только с моральной, но и с политической точки зрения. Сократ-учитель и люди, убежденные им, оказываются единственной преградой для тотальной лжи и насилия, захватывающих публичное пространство. Впрочем, даже в том случае, когда неспособность общества к политическому действию сопровождается и обосновывает уклонение индивидов от участия в совместных делах (как это происходит в случае с утвердившимися тоталитарными диктатурами), над сократовской позицией всегда будет висеть, как дамоклов меч, мысль о субъективности любых выводов о собственном бессилии и бессилии общества (CR, 49).

В завершение обзора политически деструктивных свойств абсолютной морали совершенствующегося индивида необходимо упомянуть и то из них, которое относится к обеим ее версиям. Речь идет об ожесточенной и бескомпромиссной борьбе с лицемерием, о неоправданном завышении ранга добродетели правдивости, понимаемой как абсолютная искренность при презентации своих мотивов другим людям. Если сократовское требование «будь таким, как ты хотел бы выглядеть в оценках других людей», перенести в область политики, то это приведет к необходимости постоянного публичного покаяния и бдительного общественного контроля над чистотой помыслов каждого участника политического взаимодействия. Однако сам характер человеческого сердца, темного и сокрытого от всех, кроме Господа Бога, таков, что любой человек, поставленный перед необходимостью идентифицировать свои глубинные мотивации и «честно» сообщать о них, автоматически, силой вещей превращается в лицемера (OR, 96). Многие отталкивающие эксцессы робеспьеровской политики, с точки зрения Арендт, были обязаны своим появлением именно его стремлению к разоблачению лицемерия. Нескончаемый поиск неискренности в словах и поступках реальных и возможных союзников лишал их статуса политических контрагентов, разрушал все потенции взаимного доверия и эффективного взаимодействия. Именно поэтому

Арендт очень высоко оценивает политическую мудрость Макиавелли, сконцентрированную в противоположной максиме индивидуального существования: «кажись таким, каким хочешь быть» (OR, 101).

Все недостатки абсолютной морали, выходящей за пределы узкого круга сугубо частного существования, наиболее ярко оттеняет такое специфическое явление XX века, как тоталитаризм. Все то, что просвечивало в опыте первых революций, но сохраняло еще возможность для иного, более оптимистического направления развития, а значит, и более оптимистической итоговой оценки, с возникновением тоталитарных диктатур приобрело свои окончательные, отвратительные формы. Содержание позитивной абсолютной морали оказалось бесконечно открытым к идеологическим манипуляциям, а негативная абсолютная мораль продемонстрировала свое бессилие остановить те события, которые в предыдущем столетии показались бы немыслимыми. «Все моральные нормы западной традиции внезапно разрушились, и это выглядело, как будто природа морали (*mores* – обычай, манеры) и этики (*ethos* – обычай, привычка) обнаружила себя в своем исходном виде – то есть как обычаи и поведенческие образцы, которые могут быть изменены так же легко, как правила застольного этикета. Это порождает подозрение, что мораль никогда и не была ничем большим – как если бы она была сном, от которого мы неожиданно пробудились»¹.

Однако эта печальная констатация не привела Арендт к провозглашению прямолинейного имморализма. Результатом дискредитации фундаментальных добродетелей абсолютной морали стала попытка сконструировать некую автономную политическую этику, отвечающую по своему нормативному содержанию тем отношениям, которые она регулирует². Из общей совокупности текстов

¹ Цитата из лекционных записей М. Денени приведена по: *Denneny M. The Privilege of Ourselves: Hannah Arendt on Judgment* // *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World* / Ed. by M. A. Hill. N.-Y.: St. Martin's Press, 1979. P. 254. Тема «абсолютная мораль при тоталитаризме» развернуто представлена в работе А. Грюненберг (*Grunenberg A. Totalitarian Lies and Post-totalitarian Guilt. The Question of Ethics in Democratic Politics* // *Social Research*. 2002. Vol. 69. № 2. Hanna Arendt: The Origins of Totalitarianism: Fifty Years Later. P. 359–379).

² Это стремление неоднократно фиксировали исследователи творчества Арендт. М. Канован дает следующую его характеристику: «Хотя не существует абсолютных моральных правил, которые могли бы обеспечить основание [для человеческих обществ] и хотя даже наиболее аутентичный персональный моральный опыт не

Арендт довольно легко извлечь список сугубо политических добродетелей. В первую очередь, речь идет о *мужестве*, под которым подразумевается как мужество выйти из тени приватности на всеобщее обозрение в публичном пространстве, так и мужество самопожертвования ради сохранения публичного пространства («мира») и его участников («сограждан»). Самопожертвование такого рода Арендт строго ограничивает от универсального морального альтруизма, поскольку оно основано исключительно на уважении к ограниченному кругу людей, соединенных узами одного и того же политического сообщества. Моральное сострадание, которое даже в своих генерализованных проявлениях оставалось кипящей страстью, замещается в этом случае «холодной» и «абстрактной», хотя и не универсальной, идеей *политической солидарности* (OR, 89).

Среди политических добродетелей Арендт указывает также на *способность хранить верность обещаниям*, которая на фоне исторической изменчивости нравов превращается в «единственное нравственное предписание, которое не навязывает действию мерил и правил, полученных вне его самого и дедуцированных из какой-то якобы более высокой способности или из опыта обращения с какими-то якобы более возвышенными вещами» (VA, 326). В тесной связи со способностью обещать находится открытое Христом в его фундаментальном значении для человеческой жизни, но проинтерпретированное в неверном контексте *умение прощать*. Оно представляет собой чудесную способность отменять уже наступившие последствия человеческих поступков, освобождаться от, казалось бы, неискоренимой реактивности тех действий, которые направлены на людей, являющихся для нас постоянными контрагентами. Способность к прощению сохраняет публичное пространство, позволяя нам вновь обещать и полагаться на обещания других. Однако в качестве основы для политически значимого прощения Арендт выделяет не интимно-личное отношение любви, а дистанцированное отношение уважения – аристотелевской «политической дружбы» (VA, 322).

может предоставить их, тем не менее, основание для здорового человеческого существования и защита против тоталитаризма могут быть найдены в самой фундаментальной человеческой ситуации плюрализма, в принятии того факта, что мы разделяем землю с другими людьми, которые одновременно похожи и непохожи на нас» (*Canovan M. Hannah Arendt: A Reinterpretation of Her Political Thought. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. P. 190*).

Итак, Арендт фиксирует разрыв между абсолютной моралью отдельного индивида и политической нравственностью. Несмотря на категоричность тона, не думаю, что этот разрыв является у нее полным и непреодолимым. Например, свойственное Арендт глубочайшее возмущение тоталитарным «зверством» имеет корни, без сомнения, связанные с абсолютной моралью. Ведь даже само использование такого понятия, как «зверство», возможно лишь в свете представлений о том, на что имеет моральное право каждый человек, вне зависимости от его принадлежности к какому-либо политическому сообществу. Таким образом, можно считать, что в арендтовской политической философии экстремистски и гиперболически отразилась озабоченность бездумным, прямолинейным переносом стандартов индивидуальной морали в политическую практику. Однако не это предопределило наше обращение к ее философскому наследию.

Дело в том, что противостоящие друг другу элементы нравственной нормативности в описании Арендт очевидным образом не соответствуют использовавшемуся нами ранее разграничению между индивидуально-перфекционистскими и социально-регулятивными проявлениями морали. Ее критика этики совершенствующегося индивида связана с понятием политики, а не с понятием дисциплины, даже усиленным понятием кооперации. Это различие не является сугубо словесным и именно поэтому анализ воззрений Арендт может обогатить наше представление о внутренней неоднородности морали.

Политика и смысл человеческого существования

С точки зрения Арендт, политическая практика *качественно* отделена от области общих, но при этом *всего лишь* социальных интересов людей, подлежащих реализации через централизованный аппарат управления. Политика определяется ею совсем не по формальному критерию связи межчеловеческих отношений с публичной государственной властью. Она представляет собой для Арендт специфическую экзистенциальную сферу, в которой находят удовлетворение фундаментальные потребности человека, не связанные с простым поддержанием жизни и технологическим освоением реальности. Существование политики коренится в тех способностях, которые отделяют человека от других живых существ: в способности к

речи и способности к совершению поступка. Если конкретизировать этот общий тезис, то выстраивается следующее рассуждение.

Каждый человек есть личность, способная доводить природное разнообразие, присутствующее во всех вещах и существах, «до выраженности, способная отличать самого себя от других и, в конечном счете, выделять себя из них, чтобы сообщать миру не просто что-то – голод, жажду, расположение, отвращение или страх, – но во всем этом также и самого себя» (VA, 229). Эта природная способность к новому началу, связанная с фактом «рожденности» (*natality*) каждого из нас, дополняется сознательной инициативой, стремлением к принятию решений и ведет к постоянному «выступанию-в-явленность» принципиально уникального существа¹. Такой процесс не может протекать монологически. Он обеспечивается через систему действий и слов, обращенных к другому человеку и вплетенных в «ткань общечеловеческой связи». Именно этой стороне человеческого существования отвечает политика.

С точки зрения Арендт, «выступление-в-явленность» уникальной личности возможно исключительно в ходе ее самоутверждения в сообществе равных друг другу людей и при решении общих вопросов путем взаимного убеждения. Только коммуникация равноправных граждан позволяет в достаточной мере раскрыться индивидуальности человека или, вернее, определиться ей. Никакая интроспекция, никакая самая тщательная рефлексия не могут выполнить этой роли. Душа индивида оказывается непроглядно темна для его персональных усилий по самопознанию, по постижению собственных мотивов и потребностей, поскольку последние хаотичны до их вступления в освещенное пространство публичного обсуждения общих дел. Лишь *под* взглядом «Другого» и *в связи* со взглядом на него личность человека обретает определенную форму, способную выразиться в связанном повествовании о ней.

Парадигматическое выражение политического пространства, в котором поступки и связанные с ними слова находятся на первом плане, а прочие проявления человеческой практики и теоретиче-

¹ Подробно о роли понятия «рожденность» в философии Х. Арендт см.: *Bowen Moor P. Natality, Amor Mundi and Nuclearism in the Thought of Hannah Arendt // Amor Mundi. Explorations in the Faith and Thought of Hanna Arendt / Ed. by J. W. Bernauer. Boston: Martinus Nijhoff Publishers, 1987. P. 135–156; Schell J. A Politics of Natality // Social Research. 2002. Vol. 69. № 2. Hanna Arendt: The Origins of Totalitarianism: Fifty Years Later. С. 461–471.*

ская деятельность занимают довольно скромное место, Арндт рассматривает в древнегреческом полисе. С ее точки зрения, полис, в сравнении с другими системами организации общественной жизни, имел две дополнительных цели, отвечающие экзистенциальному содержанию коллективного взаимодействия. Во-первых, «полис имел задачу упорядоченного предоставления ситуаций, в которых можно было стяжать “бессмертную славу”, организовать стечение событий, когда каждый мог бы отличиться и показать в слове и деле, кто он таков в своей неповторимой особности». Во-вторых, «задачей полиса было предоставить сцену, где могла зазвучать, чтобы пребыть в поколениях людей, непреходящая слава великих поступков и речей, и как бы дать таким образом поступку независимость от создающих и поэтических искусств» (VA, 261). Конечно, опыт полисной жизни утрачен в условиях современного общества, но он напоминает нам о той стороне человеческого существования, которая по возможности должна быть сохранена и восстановлена в совершенно ином культурном контексте.

Экзистенциальный аспект политики, по мнению Арндт, испаряется при наличии малейшей примеси социально-дисциплинарного или производственно-экономического содержания, равно как и малейшей примеси корыстного группового интереса. Дж. Катеб в работе о политической этике Арндт попытался определить ряд формальных критериев, по которым она очерчивает ту сферу, где возможна политическая деятельность. Его очень удачная и лаконичная сводка выглядит следующим образом. Политическое действие «должно включать отношения равных, оно должно быть связано с убеждением, а не принуждением; оно не должно быть инструментальным; оно не должно иметь дела с интересами или жизненными процессами; оно должно быть связано с вопросами, которые неопределенны и не допускают одного и только одного правильного ответа; оно должно получать свой порядок из серьезных и даже неотложных проблем, и, наконец, оно должно состоять из великих и раскрывающих индивидуальность разговоров, свободных от жаргона и технической лексики»¹.

Эти критерии отсекают основную часть современного политического процесса, своего рода «нормальную» политику, от политики полисной и революционной, воплощающей в себе экзистенци-

¹ *Kateb G. Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil. Oxford: Martin Robertson, 1983. P. 21.*

альное значение политического. В силу этого Арендт так легко обесценивает и переговорный процесс, который приводит к согласованию частных социально-экономических интересов, и социально-экономическую реформаторскую деятельность. И в первом, и во втором случае содержание человеческих поступков безнадежно привязано к поддержанию порядка в социальных системах и увеличению их продуктивности, а способ решения этих вопросов требует утилитарной калькуляции потерь и приобретений, а не агонистического столкновения суждений.

Не случайно само понятие «социальный» воспринимается Арендт как продукт порочной практики эпохи Нового времени. Его возникновение знаменует собой умирание наиболее ценных элементов политической жизни, грубое вторжение в сферу публичного того, что раньше было приватным. Слово «социум» для философа не просто нейтральное обозначение совокупности всех мыслимых взаимодействий, происходящих в каком-то сообществе. Это «та форма совместной жизни, где зависимость человека от ему подобных ради самой жизни и ничего другого достигает публичной значимости и где вследствие этого виды деятельности, служащие единственно поддержанию жизни, не только выступают на открытой публичной сцене, но и смеют определять собой лицо публичного пространства» (VA, 61–62).

Однако если быть точным до конца, то не только экономика и администрирование оказываются для Арендт вне экзистенциального измерения политики. Внимательный анализ текста работы «О революции» показывает, что деятельность по обеспечению фундаментальных прав, выходящих по своему содержанию за пределы простого сохранения жизни, будет иметь тот же самый статус. Речь идет о таких правах и свободах, как право на владение собственностью, свобода передвижения, свобода слова, свобода ассоциаций, свобода совести и т. д. Их обеспечение Арендт называет «раскрепощением» (liberation) в противоположность действительной политической «свободе» (freedom). Предметом «раскрепощения» является ряд «неполитических видов деятельности, которые данное государство позволяет и гарантирует тем, кто его составляет» (OR, 30). Сами по себе они находятся в пределах социального и их сугубо юридическая или административная защита имеет мало общего со свободой в аутентичном смысле этого слова. И если право на их осуществление рассматривать как изолированную и самодостаточ-

ную ценность, то политическая свобода – свобода совместного принятия решений – автоматически обесценивается.

Если вспомнить конечные цели общественной морали, приведенные выше, такие, как безопасность, благосостояние, обеспечение некоторых фундаментальных прав, то деятельность, связанная с ними, равно как и нормы, ее предписывающие, будут либо чужды, либо враждебны политической коммуникации и ее фундаментальным добродетелям. Но в то же время политическая этика не может совпасть по своему смыслу и с индивидуально-перфекционистской нравственностью, для которой коллективное действие выступает в виде безразличной или угрожающей стихии. Любопытно, что, по мнению Арендт, между аполитичной абсолютной моралью и общим интересом в устойчивости и продуктивности социальных систем вполне могут состояться неравноправные союзы. Они направлены на снятие парадоксов, связанных с нисхождением идеалов индивидуального нравственного совершенствования в область социальной организации, и, одновременно, нацелены на устранение политического измерения человеческого существования.

Первый пример – «политическая нравственность платоновской чеканки». Ее нормативная система построена на основе приложения к сфере межчеловеческих отношений тех «нравственных критериев», которые взяты из области обращения человека с самим собой, из практики «самоовладения» мудреца. «Самоовладение» же (или самосовершенствование) понимается при этом по образцу процесса изготовления вещей, в котором центральной фигурой является отдельный индивид, обладающий предвосхищающим образом конечного результата своих действий, знающий их безошибочный алгоритм, и способный, «обособившись от нарушений со стороны других, от начала и до конца оставаться господином своего деяния» (VA, 292). Успех самосовершенствования в подобной перспективе зависит исключительно от точности применения заранее обретенного знания.

Если политическая практика должна быть похожа по своей структуре на «самоовладение» мудреца, то она неизбежно приобретает характер компетентного повелевания ради обеспечения всеобщего блага, которое, в свою очередь, понимается как порядок и относительное благосостояние для всех и интеллектуально-нравственное совершенствование для избранных. При этом повелевающий субъект в рамках такого подхода выявляется очень легко:

это сам интеллектуально-нравственный виртуоз, безусловно владеющий собой (VA, 315). Ведь знание о совершенстве души и знание о совершенстве социальных институтов есть две стороны одной и той же высшей мудрости.

Другой вариант неравноправного союза двух аспектов морали является специфическим продуктом Нового времени и наследует робеспьеровской политике универсализованной жалости. Речь идет об экономической модели государства всеобщего благосостояния и политической системе представительной демократии. Здесь также присутствует базовая аналогия политической практики и деятельности по изготовлению вещей. Главным инструментом в рамках политики всеобщего благосостояния, как и в рамках платоновского общественного идеала, является рациональное, или грамотное, управление, чему совсем не препятствует существование представительных демократических институтов, поскольку те обеспечивают не реальное участие граждан в решении общих вопросов, а их простое «согласие быть управляемыми» (OR, 280–281).

Естественно, что субъект управления меняется в сравнении с античной моделью. В него превращаются многочисленные эксперты в области свойств вещей и закономерного человеческого поведения. Но что не менее важно, меняются и его цели. Теперь это порядок и максимальное благосостояние для всех, сопровождаемые успешным обеспечением целей «раскрепощения». С точки зрения двухаспектного понимания морали, перед нами очевидная редукция индивидуального нравственного совершенства к тем добродетелям, которые отвечают целям ее социальной репрезентации. Довольно точным теоретическим отображением этой редукции является политическая теория либеральной нейтральности по отношению к нравственным ценностям, оставляющая вопросы о содержании «благотворности» человеческой жизни за пределами публичных споров¹.

Для оценки представленных выше комбинаций дисциплинарности и перфекционизма чрезвычайно важен вопрос о том, какие режимы власти будут морально допустимыми в их пределах? Оба примера показывают, что при сохранении нравственного значения

¹ См. подробнее: Прокофьев А. В. Место и характер моральных аргументов в политической практике (идея «моральной нейтральности» публичной сферы и ее альтернативы) // Этическая мысль: ежегодник. Вып. 6. М.: ИФ РАН, 2005. С. 140–162.

исключительно за узко социальными и индивидуально-перфекционистскими интересами моральная система оценок оказывается индифферентна к возникновению тех вариантов тирании, которые гарантировали бы «повышение общественной производительности, безопасность внутривластной ситуации, стабильность правления» (VA, 293). Такова, например, античная благодетельная тирания, которая создает устойчивую рамку упорядоченных взаимоотношений между индивидами и одновременно предоставляет им свободу для развития частной инициативы, профессионального прилежания или нравственного совершенствования (кому что заблагорассудится). Ее аналогом в условиях современного государства всеобщего благосостояния является благодетельная власть бюрократического «никто» (VA, 60). То есть, с точки зрения общественной морали, благодетельная тирания, формальная представительная демократия, представительная демократия, построенная на гражданском участии, или прямая полисная демократия имеют одинаковую исходную ценность, которая может изменяться только в свете соображений их эффективности в деле обеспечения порядка, благосостояния и индивидуальных прав. Причем известно, что «работающая» демократия не всегда эффективна в этом отношении. Именно это безразличие морали к характеру власти и пытается всячески подчеркнуть Арндт и именно оно будет одним из предметов нашего внимания, когда мы попытаемся извлечь уроки из четвертого историко-философского экскурса.