

ПРОБЛЕМЫ ЭТИКИ

УДК 172; 17.022.1

ДЕЙСТВИТЕЛЬНО ЛИ ОСНОВАНИЕ ВСЕМУ НАЧАЛА НРАВСТВЕННЫЕ?

Чешев В.В.

Национальный исследовательский
Томский государственный университет,
Томск, Россия

chwd@rambler.ru

Проблема нравственных начал в жизни индивида и общества приобрела острую актуальность в условиях глобального распространения потребительства как поведенческой установки современного цивилизованного индивида. Традиционно нравственные начала исследуются как моральные принципы индивидуального поведения. В статье обращено внимание на проблему нравственных оснований общественной жизни, которая была поставлена русским философом В.С. Соловьевым. Автор обсуждает два вопроса. Один из них касается проблемы обоснования нравственности: действительно ли нравственность имеет религиозное происхождение, или ее корни скрываются в социогенезе, в становлении принципов поведения культурных сообществ. Вторая проблема касается вопросов проявления нравственности в общественной жизни, ее влияния на общественные отношения. Показано, что нравственные начала выражают солидарные отношения людей. Они возникают в ходе становления новых символических программ поведения в сообществах, вставших на путь деятельного социогенеза. Новое поведение, программируемое культурой, требует поддержания отношений солидарности между членами сообщества, поскольку вне отношений такого рода социогенетическое развитие становится невозможным. Отношения сотрудничества, основанные на ощущении внутреннего единства, необходимы обществу. По этой причине нравственные основания оказываются системными принципами организации общества, включая хозяйственную жизнь и экономические отношения в обществе. Нравственный прогресс в истории общества проявляется в развитии солидарных принципов до уровня всечеловеческой морали, определяющей принципы поведения обществ и индивидов.

Ключевые слова: поведение, мораль, нравственность, солидарность, социогенез, культурогенез, делание добра.

DOI: 10.17212/2075-0862-2017-2.1-75-91

Утверждение, что основание всему – начала нравственные, можно считать основной формулой «антропологии Достоевского», т. е. понимания всей русской религиозной философией сущности человека и человеческой жизни. Основанием нравственных начал в этом мировоззрении

является вера в Бога. Только при этом условии низвержение высшего существа и утрата веры порождают ситуацию вседозволенности, ибо вместе с исчезновением бога исчезают нравственные границы человеческого поведения, человек теряет свое лицо. Едва ли у кого-либо есть сомнение,

что утрата нравственных начал есть утрата человеком своей сущности, а утрата обществом нравственных границ повергает его в состояние, похожее на борьбу всех против всех. Общество, лишённое нравственности, утрачивает системообразующее начало, дающее ему способность поддержания жизни в ее культурных формах. Единственным возможным способом социальной организации становится в таком случае фашизм с его расовым разделением и культом смерти. Здесь уместно вспомнить суждение В.С. Соловьева о том, что человек не может быть животным, он обречен быть либо лучше животного, либо хуже его: «Быть животным сознательный человек не может; волей-неволей приходится ему выбирать между двумя путями: или становиться выше и лучше своей данной материальной основы, или становиться ниже и хуже животного» [2, с. 82].

Если нравственные начала принципиально важны для индивида, определяют его поведение и отношение к нему других людей, то должны ли они быть столь же важными и для системной организации общества? Может ли организация общества быть безразличной к нравственным началам человеческой жизни, или же общественные отношения также содержат в себе нравственные принципы, поддерживают и воспроизводят их? Кажется бы, ответ на этот вопрос очевиден: общество всегда принимало и принимает участие в формировании нравственных (как и безнравственных) начал в поведении человека. Всегда есть некоторый баланс сил добра и зла, удерживающий общество от распада и деградации, ибо в конечном счете если побеждает жизнь, то побеждает добро. Так думает человек, верящий в нравственные начала, даже если в отношении к нему они попра-

ны в полной мере. Тем не менее вплоть до сего времени проблему нравственных начал связывают фактически с человеческим индивидом, но не с общественной организацией, и вопрос о нравственном прогрессе в истории, поставленный в прошлом В.С. Соловьевым, ушел из поля зрения философов и обществоведов. Более того, сегодня практикующие политики озабочены по большей части вопросами экономическими, решение которых видится в русле просвещенческого мифа о самодостаточном индивиде, о свободной предпринимательской конкуренции, создающей материальное изобилие с помощью невидимой, но благодатной руки рынка. Между тем есть принципиальная проблема воспроизводства и наращивание культурных пластов, накопленных историей отдельных обществ и человечества как целого, есть проблема воспроизводства человека, которая не может быть сведена к его биологическому воспроизводству. Более того, оказывается, что биологическое воспроизводство напрямую зависимо от воспроизводства культурных оснований жизни человека, поскольку совершается в культурных формах, требует для себя культурных форм. В этой связи вновь и вновь всплывает принципиальная теоретическая проблема, касающаяся нравственных начал общественной жизни, их универсальности, с одной стороны, и своеобразия проявления и средств поддержания – с другой стороны.

Всякая жизнеутверждающая культура несет в себе нравственные основания, и вопрос о нравственности в истории есть вопрос об универсальных константах культуры. Поэтому при обсуждении проблемы проявления нравственных начал в истории человечества встают два важных вопроса:

1) действительно ли нравственность должна иметь религиозное основание; правда ли, что она приходит только через веру в бога?

2) действительно ли нравственные начала при выстраивании общественных отношений играют столь же значительную (или даже более значительную) роль, что и начала хозяйственно-экономические?

Первый из поставленных вопросов есть вопрос о природе моральных принципов, реализованных в жизни того или иного народа. Концепция общества, состоящего из самодостаточных индивидов, видит основания нравственности в изначальной природе человека, которая предстает как внеисторическая (трансцендентная), или как биологическая, обусловленная генетически, но прошедшая через сито геннокультурной селекции. В немецком Просвещении трансценденталистская концепция морали была предложена в свое время И. Кантом. Одна из ее особенностей в том, что согласно кантовской критике практического разума моральное поведение человека не вырастает из его нравственного чувства, но предстает как сумма априорных категорических императивов практического разума. Поведение человека подчинено этим императивам. В границах этих представлений все люди рассматриваются как самодостаточные индивиды. Они по определению свободны и должны делать выбор в условиях свободы. Такой выбор, направляемый сознанием должного, свободен от чувственной привязанности. Он действует подобно жестким программным принципам, основания которых скрываются в сфере трансцендентного.

Категорические императивы поведения в этике И. Канта являются требованиями разума, в соответствие с которыми

должна быть приведена эмпирическая реальность, т. е. действительные поступки человека. Поскольку же они не могут направляться нравственным чувством, то согласование поступка с требованием императива требует участия рассудка. Тогда и возникают затруднения, в чем-то подобные антиномиям чистого разума, которые можно назвать «моральными антиномиями». Например, следует ли сказать правду убийце, преследующему свою жертву, или можно его обмануть, указав ложное направление бегства? Что будет в данном случае соответствовать категорическому императиву: ложь во спасение жертвы или правда, следствием которой будет преступление и смерть? Проблемы такого рода до сих пор любят обсуждать авторы этических трактатов, придерживающиеся меркантилистской рационально-рассудочной теории морали. Однако мораль нельзя проверить рассудочным калькулятором. Этот путь столь же бесперспективен, как и проверка алгеброй гармонии, к чему стремился пушкинский Сальери. Позитивная сторона кантовской теории морали заключается в том, что она настаивает на всеобщих обязательных моральных принципах. Однако теория И. Канта выстроена в рамках концепции самодостаточного индивида, познавательные и этические способности которого должны неизбежно принять трансцендентальный характер. Всё ее очарование исчезает вместе с отказом от названной антропологической парадигмы.

И. Кант на немецкий лад и с немецкой дотошностью выстроил теоретические основания просвещенческого мировоззрения. И здесь уместно отметить не всегда принимаемую во внимание особенность миропонимания, по-своему проложившего путь этосу и социальным отношениям ка-

питализма. Построенное на теоретическом фундаменте самодостаточного индивида, оно не может полностью отстраниться от установок солидаристского сознания, совершенно необходимого для организации общественной жизни. В данном случае рациональный принцип человеческой солидарности выражен отрицательной формулой: не вреди другим, чтобы не вредить себе (чтобы другие тебе не вредили). Фундаментальная формула категорического императива требует: действуй так, как будто бы правило твоей деятельности посредством твоей воли стало (должно стать) всеобщим. Другая формулировка того же принципа: поступай так, как хочешь, чтобы поступали по отношению к тебе, или не делай другому того, чего не желаешь себе самому. Но такой вариант всеобщего императива мы можем найти еще в этике Конфуция, доминантным понятием которой являлось *жэнь*, т. е. человеколюбие. Едва ли можно сомневаться, что в европейской истории Нового времени солидаристская этика христианской культуры смягчила вторжение мировоззренческого представления о самодостаточном эгоистическом индивиде, смягчила вторжение эгоистичного гена «духа капитализма» и явилась тем противовесом, который поддерживал моральное состояние общества. Лишь полная победа индивидуалистического начала может нести в себе угрозу, остро проявившую себя в XX веке и проявляющуюся сейчас.

Нам важно, что этика И. Канта, исходящая из концепции самодостаточного индивида, не отрицает значимости солидаристского начала, способного ограничить крайности индивидуализма и способствовать установлению нравственных норм, обеспечивающих совместное существование людей. Возникает вопрос, следует ли опираться

на антропологическую концепцию индивидуализма, чтобы дополнять ее принципами солидаристской этики? Не проще ли предположить, что человек изначально есть существо солидарное, и принципы взаимопомощи, альтруизма, сострадания и т. п. вытекают из его биологической и общественно-исторической природы? Такая исходная установка характерна для христианского сознания, утвердившегося как в православной его ветви, так и в догматике католицизма. Она выражена многократно в русской философии, но наиболее последовательным ее приверженцем был В.С. Соловьев.

К природе нравственного чувства человека и его проявлению в истории обращено сочинение В.С. Соловьева «Оправдание Добра». Солидарная природа человека является для русского философа исходным постулатом, причем основанием для такого убеждения является тезис о всеединстве как принципе христианской онтологии, можно сказать, принцип христианского гностицизма, принимаемый В.С. Соловьевым. Характерно, что В.С. Соловьев согласен с И. Кантом в том, что нравственное начало не вносится религиозным чувством, но лишь выражается с его помощью: «Когда нам указывают на религию как на нормальную нравственную основу общества, то нужно еще посмотреть, имеет ли сама эта религия нравственный характер, согласна ли она с нравственным началом; и значит, последним основанием и критерием остается это начало, а не религия как таковая» [2, с. 348]. Согласно представлениям В.С. Соловьева, солидаристское начало предопределено актом сотворения мира, поскольку этим действием задано внутреннее единство мира и его движение к фактическому осуществлению единства через

преодоление множественности. Поэтому он утверждает: «Мировая задача состоит не в создании солидарности между каждым и всеми – она и так уже существует по природе вещей, а в полном сознании и затем духовном усвоении этой солидарности со стороны всех и каждого, в ее превращении из метафизической и физической только в нравственно-метафизическую и нравственно-физическую» [Там же, с. 286].

По сути, для В.С. Соловьева, как и для И. Канта, человек есть существо трансцендентальное. Принципиальное различие между воззрениями этих мыслителей на природу нравственности состоит в том, что русский философ исходит из того, что человек изначально есть существо солидарное и проблема в том, чтобы солидарная природа человека нашла свое выражение в его мироощущении и миропонимании и, что очень важно, в общественной организации, адекватной природе человека. Напротив, в философии И. Канта человек предстает как трансцендентальный атом, к изначальной свободе которого необходимо присоединить императивы практического разума. В приверженности В.С. Соловьева к концепции солидарного человечества можно видеть характерную особенность русского мироощущения, в котором не прижилась антропология индивидуализма и поэтому не могло быть своего Ф. Ницше. «Оправдание Добра» актуально и сегодня по причине последовательного развития в нем идей солидаристской антропологии, а также обращению к проявлению солидаристских начал в индивидуальной жизни и в общественной организации человечества. Исследование В.С. Соловьевым названных явлений имеет самостоятельную ценность, не зависящую напрямую от принятой концепции всеедин-

ства, хотя полное принятие нравственной философии В.С. Соловьева возможно только в рамках его понимания христианства как реального средства обретения этого единства в человеческой истории. Иначе говоря, религиозное мироощущение, соединенное с христианским миропониманием и его гностическими особенностями, является той интеллектуальной почвой, на которой легко и полно воспринимаются все его концептуальные представления. Поэтому В.С. Соловьев был решительно не согласен с объяснением природы нравственного чувства из социальной истории человечества. Но именно социальная действительность сегодня остро ставит вопрос о природе человеческой нравственности и ее отношении к современным социальным структурам. Названная проблема требует решения в рамках светского, т. е. нерелигиозного сознания. Но тогда нет другого пути, как обратиться к социогенезу, к реальному историческому процессу становления человека и общественных форм его существования.

Социогенетическая концепция человека в своих выводах и приложениях может быть согласована с такими же суждениями религиозной антропологии В.С. Соловьева. Но она представляет собой другое понимание природы человеческой солидарности. Отметим, что своеобразную версию солидаристского подхода к природе человека предлагает социобиология, представляющая собой один из вариантов теории геннокультурной коэволюции. Развитие человека она представляет как результат взаимодействия генетических изменений и культурного отбора. Культурный отбор фиксирует позитивные генетические мутации, и эта функция культурной селекции распространяется, как полагает Р. До-

кинс, также и на некие «культурные гены», названные им мемами. Доминирующими в концепциях геннокультурной коэволюции остаются представления эволюционной генетики, проецируемые на культурное развитие (на социогенез). В рамках этих направлений возникла дискуссия о принципах культурно-генетической селекции. Один из вариантов решения этой проблемы предложил социобиолог Э. Уилсон, настаивая на том, что в ходе эволюции закрепляются поведенческие гены альтруизма, обеспечивающие видовое преимущество, т. е. дающие виду, а не особи как таковой больше шансов на выживание.

Генетический отбор такого типа мог бы дать объяснение доминированию солидаристского начала в человеческом внутривидовом поведении. Однако концепции геннокультурной коэволюции не могут стать базовыми для исследования социогенеза. Ключевая причина здесь в том, что все они исходят из эволюционных изменений, происходящих на уровне особи, т. е. на индивидуальном уровне. Тогда и генетическая селекция совершается на уровне выживания особей, а не форм организации сообществ. С философской точки зрения все они остаются на позиции просвещенской антропологии, настаивающей на самодостаточном индивиде как субъекте эволюционного процесса. Однако таким субъектом является сообщество, представляющее собой специфический тип системной организации, и всякое обращение к исследованию социогенеза должно начинаться с особенностей организации человеческих сообществ как на биологическом, так и на последующих уровнях социальности. Геннокультурные теории, конечно, принимают во внимание объединение людей в сообщества на уровне популяций и видов, но

при этом остаются на периферии системные отличия, определяющие сущность перехода от биологической социальности к социальности человеческой. Объяснение такого перехода мутациями в поведении особей, закрепляемыми культурным отбором, не позволяет вскрыть качественную специфику человеческих сообществ. Оно лишь создает иллюзию единства биологической и социальной ступеней развития. Основное препятствие здесь несомненно в доминирующей парадигмальной мировоззренческой установке, определяющей также и методологию социобиологов.

Среди исследований, продиктованных стремлением увидеть связь биологической и социальной истории человека через солидарные отношения, можно отметить сочинение П.А. Кропоткина о взаимопомощи среди животных и людей. Здесь принципы солидарности и альтруизма (взаимопомощь) представлены как фундаментальные и доминирующие поведенческие принципы. В новой форме подобную постановку вопроса можно найти в известном исследовании проявлений агрессии в животном мире, проделанном классиком этологии К. Лоренцем. Он показал, что внутривидовая агрессия является одним из эволюционных факторов в мире животных, но она не является доминирующей формой поведения. Агрессия у животных дополняется отношениями сотрудничества, отношениями поддержки, иначе говоря, определенными формами отношений внутривидовой солидарности. Этот принцип П.А. Кропоткин назвал «спасительным принципом». Как австрийский основатель этологии, так и русский ученый указывали тем самым, что биологические сообщества, взятые на уровне вида, популяции, стада, семейства и т. п., не могут существовать

вне «солидаристских» поведенческих принципов, предполагающих внутривидовое и внутривидовое сотрудничество и взаимопомощь. Такого рода принципы с необходимостью имели место в биологических сообществах гоминид, эволюционно предшествовавших социальной организации человека. Однако прямое или эволюционное выведение из жизни особей или биологических сообществ отношений человеческой солидарности и морали едва ли будет продуктивным. Биологические сообщества гоминид претерпели качественное изменение в связи со становлением новых принципов организации и отношений между индивидами внутри сообществ. Вне рассмотрения природы таких качественных изменений нельзя понять появление нравственных регуляторов поведения человека.

Этнология и культурная антропология указывают на культурное программирование поведения человека как принципиальную черту, отделяющую человеческое существование от животного. Западные антропологи не обнаружили естественного (нативного) человека, внутренняя неизменная природа которого якобы является в разных исторических контекстах, так сказать, на разных исторических сценах при разных исторических декорациях. Вместо такого универсального человека культурный антрополог встречает крайнее человеческое многообразие, определенное многообразием культур. При этом качественное различие культурных и биологических принципов поведения человека ставит вопрос о происхождении культуры. Поскольку, как уже отмечено, субъектом социогенеза является не особь сама по себе, а сообщество, то искать факторы, способствующие возникновению, закреплению и трансляции культурных форм поведения,

можно на пути рассмотрения каких-то ключевых изменений, совершившихся в жизни гоминидных сообществ на этапе их вхождения в социогенез. Здесь трудно указать на какое-либо другое обстоятельство, кроме предметно-преобразующих действий, которые осваивали гоминидные сообщества на очень длительном этапе развития, растянувшимся на многие сотни тысяч лет. Воздействие названного эволюционного фактора проявляется в том, что манипулятивные действия особей трансформируются в системно организованные практики сообществ. Это значит, что становление предметной деятельности не исчерпывается применением и развитием индивидуальных способностей. Говорить о становлении деятельности можно лишь постольку, поскольку сообщество осваивает деятельность как эволюционно новую форму активности, превращает ее в средство своего адаптивного взаимоотношения с природой и в конечном счете средство поддержания и воспроизводства материальных условий жизни сообщества.

Новый способ жизни, осваиваемый гоминидными сообществами, привел к внутренней перестройке организации сообществ, принципов их внутреннего структурирования и взаимоотношений особей внутри сообщества. Поэтому становление деятельности дает старт культурогенезу во всех его проявлениях. Содержанием культурно-генетического процесса становится формирование искусственных (культурных) форм поведения, обеспечивающих внутреннюю консолидацию сообществ, их способность поддерживать и воспроизводить новые «деятельные» формы жизни сообщества. В животных сообществах уже существовал некий этос, т. е. формы внутривидового поведения, обеспечиваю-

шие консолидацию членов сообщества, но это были генетически передаваемые программы поведения. Социогенез порождает культурно программируемое (символическое) поведение, которое кодируется символическими средствами культуры, обеспечивающими их усвоение на уровне индивидов. Если в животном мире консолидирующий этос присутствует изначально в тех формах, которые отобрала эволюция, то культурогенез должен создавать их как бы «с нуля». Уместно поставить вопрос: каким должен был быть этот этос? Мог ли он быть этосом конкурентной борьбы на выживание особей?

Ответ на этот вопрос по сути безальтернативен. Только солидарные отношения могли способствовать закреплению и воспроизводству искусственных форм предметной активности и форм поведения, соответствующих новой ступени организации сообщества. Просвещенческая философия в лице Т. Гоббса могла предложить идею «права всех на всё», порождающего войну всех против всех. В свое время такая антропология прокладывала путь этике капитализма, апеллирующего к эгоизму самодостаточного индивида в условиях сложившейся высокоразвитой цивилизации, имевшей крепкие социальные институты общественной консолидации. Но на ранних стадиях культурной эволюции такой тип поведения мог лишь остановить социогенез и закрыть саму возможность становления культурных человеческих сообществ. Этику внутреннего родства, взаимопомощи и единства демонстрируют все архаические сообщества. Одним из проявлений такой этики является забота о родственниках, на что указывает В. Тэрнер: «Люди должны ставить заботу о своей родне выше любых себялюбивых соображений. Совер-

шать промах в этом смысле – почти такой же грех, как совершить преступление, прибегнув к колдовству» [3, с. 58]. Английский этнолог рисует «портрет» нравственного человека в исследуемом обществе: «Это человек, который не испытывает злобы, зависти, высокомерия, гнева, алчности, скупости, жадности и т. д. и который блюдет родственные обязанности. Это открытый человек, у него «белая печень», ему нечего и не от кого скрывать, он не бранит своих родичей, уважает и помнит предков» [Там же, с. 68]. Солидарная этика настолько глубоко пронизывает архаические сообщества, что этим исключаются так называемые «личные права и свободы» человека в таком общества. Это обстоятельство в гротескной форме отметил В.С. Соловьев: «Итак, в чем же на самом деле могло бы выразиться в родовом быту принципиальное восстание лица против общества и возвышения над ним? Разве в том, что этот мнимый боец за права личности осквернил бы гробницы своих предков, надругался бы над своим отцом, опозорил бы мать, убил братьев и вступил в брак с родными сестрами? Насколько ясно, однако, что такие деяния ниже самого низкого общественного уровня, настолько ясно и то, что действительное осуществление безусловного личного достоинства невозможно через простое отрицание данного общественного строя» [2, с. 289].

Развитие общества сопровождается возрастанием автономией индивида, и его моральные основания закрепляются как осознанные принципы. Это происходит благодаря возрастающему эмоционально-психическому и когнитивному развитию человека. Психическое развитие создает возможности для глубокого переживания культурных смыслов, предъявляемых различными

средствами культуры и соотносимых с факторами социальной среды. Как в обществе, так и в психике индивида происходит формирование смыслов, называемых высшими. Им соответствует спектр переживаний, получавших название духовных переживаний (духовности), выражающих степень причастности индивида к ценностям такого рода. В этом исторически формирующемся индивидуально-общественном мире переживаний проходит грань между нравственным и безнравственным (аморальным) поведением. При всем многообразии проявления моральных принципов во всяком сообществе нравственным оказывается поведение, сохраняющее солидаристские установки его культуры. Эти принципы обнаруживают себя как в индивидуальном поведении, т. е. во взаимоотношениях индивидов, так и на уровне общественного поведения, представленного этосом социальных групп.

В ходе рационального осмысления морали обычно ставится задача найти совокупность понятий, способных выразить универсальные всечеловеческие нравственные ценности. Однако в реальном процессе социализации индивид осваивает моральные принципы благодаря участию в конкретных поведенческих ситуациях, определенным образом пережитых и переживаемых. Его отношение к моральным основам начинает формироваться на эмоциональном психическом уровне, закрепляемом в последующем средствами рассудка. Но рассудочный поиск может быть обманчивым, как это в художественной форме показал Ф.М. Достоевский на примере судьбы Р. Раскольников. Мир переживаний человека является фундаментом системной организации психической жизни, которая хранит светлые и темные образы, иници-

ирующие нравственное и безнравственное поведение индивида. В мире социализированной и окультуренной психики складываются опорные впечатления, формирующие личность, способную к нравственному выбору между добром и злом, духовным и бездуховным, жизнеутверждающим и жизнеотрицающим поведением. Добро, любовь, дружба, верность слову, благородство, великодушие, достоинство и самоуважение, человеколюбие – таков неполный перечень мира ценностей и мира переживаний личности, сформировавшейся в социо- и культурогенезе. В этой совокупности психических состояний выражаются солидаристские установки сознания, способствующие осмыслению всечеловеческого родства, явным образом выраженного исходной жизнеутверждающей этикой христианства. Они непосредственно обращены к другим людям, выражают отношение к ним через собственное поведение. Но на этой ступени возникает также вопрос об общественной морали, о проявлении нравственных начал в организации общества и поведении общественных групп.

Зависимость нравственного развития индивида от окружающей среды никем не ставится под сомнение. Но обсуждение такой зависимости обычно не переходит черту, за которой можно было бы говорить о нравственной организации общества. На необходимость преодоления этого барьера указывал В.С. Соловьев. Обсуждая «отвлеченный субъективизм в нравственности», он утверждает: «Мы должны устранить взгляд, принципиально отрицающий нравственность как историческую задачу, или дело собирательного человека, и всецело сводящий ее к субъективным, моральным побуждениям единичных лиц» [Там же, с. 328]. И далее: «Недостаточность субъек-

тивного добра и необходимость его собирательного воплощения слишком очевидно доказывается всем ходом человеческой истории» [2, с. 331]. Действительно, общество изначально устанавливало нравственную норму и следило за ее исполнением. В архаических сообществах нормы поведения внушаются индивиду через коллективное обращение к ключевым смыслам, консолидирующим сообщество, и наибольшая эффективность такого воздействия достигается в ритуале.

Переживания общих ценностей консолидирует сообщество, формируя тем самым нормы поведения, соответствующие принятым ценностям. Но этим предполагается одновременно контроль поведения членов сообщества, основанный на оценке поступков индивидов на соответствие принятым принципам, и те или иные меры принуждения к тем, кто нарушает эти консолидирующие нормы. Общество воздействует на индивидов, нарушающих принятые нормы взаимоотношений, посредством наказаний, публичных осуждающих процедур и т. п. Но прежде всего общество ставит категорический заслон действиям, разрушающим сами ценности. Действия такого рода всегда имеют символический характер, они проявляются как недожное или оскорбительное отношение к символам, с которыми скреплены соответствующие смысловые значения. Правила-табу, блокирующие подобное поведение, сохранились и до сего времени, поскольку они связаны с самой сутью «символического поведения» человека. Изменились лишь способы воздействия на «святотатцев», и диапазон таких воздействий начинается от мягких воспитательных мер в одних обществах до смертной казни в странах, охваченных той или иной формой фанатизма.

Важнейшая проблема, встающая при рассмотрении нравственного контекста взаимоотношения индивида и общества, связана со свободой личного выбора. Действительно, если личность находится под строгим контролем и не имеет возможности как-либо отклониться от предписываемого поведения, то вопрос о нравственности и нравственной ответственности отпадает сам собой. Моральный выбор неотделим от свободы выбора, позволяющей личности самоопределиться в основаниях своего поведения. Это самоопределение не всегда осознается и не всегда контролируется человеческим рассудком. Но в любом случае моральный выбор всегда есть выбор, накладывающий на личность индивидуальную нравственную ответственность. При всех социальных или иных обстоятельствах личность сохраняет за собой право морального выбора и отвечает за него перед своим «Я», если даже он грозит серьезными материальными потерями или гибелью. Должно ли общество в условиях индивидуальной свободы давать моральную оценку поведению индивида, может ли и должно ли оно в таком случае выступать к качеству «морального субъекта»?

Фактически эта оценка производится всегда, и ее характер определяется моральным состоянием общества. Иначе говоря, общество всегда является моральным субъектом, оно не может быть безразличным к проблемам добра и зла. Более того, вне общества и общественных отношений нравственность индивида теряет свой смысл и значение: «Всякая степень нравственного сознания неизбежно стремится к своему лично-общественному осуществлению» [Там же, с. 339]. Более того, «когда речь идет об организации общественной среды на началах общественного добра, то ведь

такая организация есть не ограничение, а исполнение личной нравственной воли, — есть то, чего она хочет» [Там же, с. 340]. При этом нравственные начала не могут задавать структуру общества. Она определяется задачами воспроизводства общества, и его социальная структура во многом зависит от состояния и степени развития хозяйственной деятельности, что должным образом отмечено марксизмом. Общество создает также разветвленные социальные институты, способствующие его консолидации и сохранению его целостности. Важнейшим среди них является политическая организация, т. е. государство и государственные институты, право и законы. Однако этим не устраняется исключительная, точнее сказать, фундаментальная роль моральных принципов, представляющих собой внутренние солидарные принципы, необходимые индивидам, сообществам и человечеству в целом. По этой причине общественные отношения, складывающиеся между социальными группами и индивидами, не могут быть нравственно нейтральными, не затрагивающими проблему добра и зла. Избежать связи с изначальными принципами солидарности человеческого вида невозможно, можно лишь различным образом отразить моральные основания через общественные отношения.

Моральные принципы не могут одинаковым образом проявляться на уровне индивида и на уровне общественной организации. Отношения социальных групп не тождественны отношениям индивидов, и потому проявления чувств сострадания, человеколюбия, человеческого братства и иных форм «делания добра» на этом уровне не могут быть тождественны индивидуальным проявлениям тех же мотиваций. Конечно, на уровне групп они всё равно про-

являются через действия людей, но каждый индивид в последнем случае действует как представитель соответствующей формальной или неформальной группы, и его действия в конкретной ситуации обусловлены этосом группы. Например, аристократ проявляет свое достоинство именно как представитель своего сословия, он не может освободиться от этих внутренне и внешне обязывающих его обстоятельств даже в быту и личных отношениях. Аналогично крестьянин мог проявлять и защищать свое достоинство хозяина, видя в этом и свое личное достоинство. Общественно значимое проявление моральных норм индивидами всегда обретает определенную социальную форму, выражающую мораль сословия или иной группы. Такова одна из основных форм осуществления моральных принципов на уровне социальной организации.

Мораль общественных групп не может не касаться поведения личности, и перед общественной моралью свобода выбора и «права человека» в определенной мере угаются. Это имеет место во всех обществах, в том числе и «защищающих права человека». Универсальным же средством формирования поведения является культура. Попытка представить те или иные действия в обществе независимыми от морали или нейтральными к ней лишены основания. В современном обществе весьма распространено утверждение, что экономическая деятельность (бизнес) находится вне моральной оценки: «ничего личного, только бизнес». Да, к некоторым видам человеческой деятельности как таковым моральная оценка неприменима. Например, технологии сами по себе нравственной оценке не подлежат, и вопрос о том, моральна или аморальна обработка металла резанием,

не имеет содержательного смысла. Он может возникать только в тех ситуациях, когда осуществление той или иной технологии затрагивает человеческую жизнь и человеческие отношения. Тогда включаются этические оценки применения тех или иных технологий, но не технологий как таковых. Другое дело – экономическая деятельность, которая осуществляется людьми и при посредстве людей. Может ли она быть нравственно нейтральной?

В «Оправдании Добра» В.С. Соловьев исследует экономический вопрос с нравственной точки зрения. Марксистскую историософию он решительно не приемлет: «Так как подчинение материальных интересов в человеческом обществе каким-то *особым, от себя действующим* экономическим законам есть лишь вымысел плохой метафизики, не имеющей и тени основания в действительности, то в силе остается общее требование разума и совести, чтобы и эта область подчинялась высшему нравственному закону, чтобы и в хозяйственной своей жизни общество было организованным осуществлением Добра» [2, с. 412]. Это суждение может показаться всего лишь морализаторством, пожеланием внесения моральных принципов в экономическую сферу, которая уже определенно заявила, что она вне морали, что ее интерес к максимизации прибыли является неким объективным экономическим законом, моральная оценка которого неуместна. Действительно, максимизация прибыли является для любого предпринимателя «объективным» требованиям, отклонение от которого, диктуемое в том числе личными нравственными соображениями, ослабляет его экономические позиции и может привести к разорению. Но это внешнее требование установлено обществом и поддерживает-

ся обществом, в котором одержала победу экономическая организация, несущая в себе некий этос и сама подверженная моральной оценке.

Позиция русского философа получила непрямую поддержку в исследовании М. Вебера, указавшего на «дух капитализма» и трудовую этику протестантизма, которая способствовала рождению названного духа. Немецкий социолог показал, что установка на наживу, на максимизацию прибыли не является неким объективным экономическим требованием. Такое стремление «наблюдалось и наблюдается у официантов, врачей, кучеров, художников, кокотов, чиновников-взяточников, солдат, разбойников, крестоносцев, посетителей игорных домов и нищих – можно с полным правом сказать, что оно свойственно людям всех типов и сословий всех эпох и стран мира, повсюду, где для этого существовала или существует какая-то объективная возможность» [1, с. 47]. Как некий рациональный капиталистический принцип ведения хозяйства, «которое основано на ожидании прибыли посредством использования возможностей *обмена, т. е. мирного* (формально) приобретательства» [Там же, с. 48], оно сформировалось в конкретном обществе и имеет сугубо европейское культурно-историческое происхождение. Не удивительно, что «хозяйственному строю капитализма необходима эта преданность делу, это служение своему «призванию», сущность которого заключается в добывании денег» [Там же, с. 91].

Мысль об исключительно европейском происхождении капитализма разделяет и французский историк Ф. Бродель, который показывает, что капитализм начал формироваться на верхнем непрозрачном этаже рынка, завоевав затем хозяйственную дея-

тельность общества и общество в целом. Этой победой была внесена некая ценностная установка, поддержанная европейским Просвещением и его антропологией, основные тезисы которой сводятся к утверждению, что человек является эгоистом, стремящимся к максимизации удовольствий и минимизации страданий. Протестантизм сакрализовал материальную сферу деятельности человека, объявив приращение богатства христианской добродетелью. Вслед за ним философия Просвещения «легализовала» эти установки в светском сознании, обосновав их «природой человека». Общество предстало как совокупность эгоистов, каждый из которых стремится к максимизации личной пользы. Этим была оправдана и обоснована этика капитализма, которую сам он вносил в общество через соответствующую организацию хозяйственной деятельности. Получила «легитимацию» максима поведения, выраженная фразой «Болivar не вынесет двоих», ставшая почти категорическим императивом капитализма.

Капиталистический бизнес не нейтрален к морали. Более того, он вносит свою мораль, порывающую с солидарной природой человека и апеллирующую к индивидуальному и групповому эгоизму. Именно этот отказ от солидарных человеческих отношений, необходимый капитализму, маскируется ссылкой на якобы объективные законы, выводящие экономическую деятельность из сферы моральных оценок. Капитализм утвердился, как полагает Ф. Бродель, в результате победы новых социальных иерархий. Завоевав общество и государство, он вместе с поддержавшими его социальными группами внес эгоизм и конкуренции, закрепившийся как этическая основа общественных отношений, поддержанная средствами культуры и пропаганды.

Современная западная цивилизация при выстраивании общественных отношений опирается на привнесенный капитализмом этос. Его рождение есть результат многих социальных и культурных обстоятельств, включая наследие античного времени. М. Вебер и Ф. Бродель настаивали на уникальной связи многих факторов в европейской истории, обеспечивших победу новых общественных отношений, новой системы хозяйствования, новой политической системы и новых ценностей, консолидовавших общество в этих условиях. Оформление культурных и мировоззренческих оснований современной западной цивилизации было начато Реформацией, но светское завершение этого процесса изменило мировоззренческие обоснования нового общественного устройства с помощью соответствующей антропологии и вытекающей из нее концепции общественного устройства. До сего времени поддержание согласия в западном обществе означает поддержание этого этоса, преобразившего европейское общество, иначе ему было бы трудно оправдать социальное неравенство и несчастья других людей и целых народов. Оставив сакральные побуждения, дух современной западной цивилизации сформировал общество, в котором потребительский уровень стал основанием социального рейтинга и самооценки индивида. Материальные ценности приобретаются за деньги, и погоня за ними стала главной мотивацией социальной активности человека. Моральные оценки снижены, в ряде случаев отвергнуты, а заработанные деньги, которые «не пахнут», в конечном счете оправдывают применяемые средства.

Такое общество изначально было вынуждено принимать ведущую роль правовых регуляторов, внешних для индивида.

Однако и право не может выйти из сферы моральных оценок. Не удивительно, что в процессе использования правовых средств обнаруживают себя двойные стандарты, их применение зависит от субъекта правовой нормы. Политические свободы сведены по сути к «свободе» поддержания власти плутократии, и общество в целом теряет способность к стимуляции и поддержанию действительных моральных норм, основывающихся на принципах всечеловеческой солидарности. Истончение этой основы порождает вражду «успешных» и «неуспешных», которая уже не признает моральных норм в отношении друг друга и порождает в массовом порядке экстремизм людей, утративших чувство человеческой солидарности. Экстремистские движения оказываются «полюсами сборки» одной из частей общества, оставшегося в целом без этики жизнеутверждающих солидаристских смыслов. Общество оказывается в тупике, выход из которого уже невозможен без моральной самооценки, без поиска причин утраты фундаментальных базовых всечеловеческих ценностей. Безжалостное господство становится главной социальной мотивацией элиты, выросшей на этических основаниях «свободного эгоизма», отстаивающего свое право в борьбе с себе подобными и не признающего цивилизационных прав за «неподобными».

Эгоизм западной цивилизации был в свое время осужден советской идеологией и ее пропагандой. Но слабость этого осуждения в том, что оно осталось внешним моральным принципом, не вытекающим из сущностного понимания общественной жизни, не стало постулатом социальной философии. Точнее сказать, в советской пропаганде моральное осуждение эгоизма было отождествлено с осуждени-

ем частной собственности, что представляло собой ложное смешение материальной сферы и сферы духа¹. Как отмечал В.С. Соловьев, проблема заключается не в самом факте частной собственности, но в характере пользования ею: «Одно дело – нападать на частное богатство как на какое-то зло само, и другое дело – требовать, чтобы это богатство, как благо относительное, было согласовано с общим благом в смысле безусловного нравственного начала» [2, с. 424]. Однако этические начала в обществе не утверждаются только за счет индивидуальной (субъективной) нравственности, они не утверждаются путем индивидуальной пропаганды. Нравственные принципы должны быть так ли иначе поддержаны общественной средой не только на уровне общественного мнения, но путем изменений в социальных взаимоотношениях, вносимых усилиями власти и совокупными усилиями общества. В.С. Соловьев указывает, что нравственное негодование отдельных лиц, направленное против крепостного права, не могло ничего изменить по существу, и только решительное вмешательство власти позволило изменить ситуацию.

Моральные основания, взятые сами по себе, вне той или иной социальной структуры, не могут служить основанием социального проекта, который обычно возникает из суммы обстоятельств текущего исторического процесса. Но моральная оценка существующих общественных отношений влияет на мотивации социальных субъек-

¹ «Несостоятельность ортодоксальной политической экономии (либеральной или, точнее, анархической) заключается в том, что она *отделяет* принципиально область хозяйственную от нравственной, а несостоятельность всякого социализма заключается в том, что он допускает между этими двумя различными, хотя и нераздельными областями более или менее полное *смещение*, или ложное единство». [2, с. 407].

тов, участвующих в социальных преобразованиях, и может превращаться в активный фактор социального действия. Христианство сыграло важную роль тем, что морально осудило ту позднюю языческую античность, с которой боролись его апологеты. Эта борьба опиралась на новую картину мира и человека, обосновывающую жизнеутверждающую всечеловеческую мораль. Французское Просвещение выдвигало нравственные аргументы в борьбе с королевской властью и с католической церковью. Суть аргументов в том, что отнятие прав у людей, изначально свободных, есть действие аморальное, граничащее с преступлением. Человек рождается свободным, но повсюду он в оковах – такой броской фразой начинает свой трактат Ж.Ж. Руссо². Но это моральное негодование было подкреплено новой антропологией Просвещения, в которой оно черпало для себя уверенность и убежденность. Русская революция в начале XX века также утверждала идеал социальной справедливости и нравственной правды, реализацию которого видела в устранении эксплуатации. И в этом случае была обществоведческая теория в лице марксизма, на которую опиралось социальное действие, принимавшее в сознании людей высокую нравственную привлекательность.

Конструирование социальной структуры общества на основе общих моральных принципов было характерно для утопистов, начиная с Платона, создавшего картину некоего идеального государства, реализующего принцип справедливости. Структура общества формируется исторически, обеспечивая функционирование живой си-

стемы. Но любое общество формирует и поддерживает некий этос, реализуемый во взаимоотношениях индивидов и социальных групп, и моральные устои этих групп являются фундаментальным фактором для формирования общественных отношений внутри возникающей структуры. Общество воспроизводит эти отношения через воспроизводство личности, подобно тому как воспроизводство особей есть условие продления жизни биологической популяции и вида в целом. Если хозяйственная деятельность обеспечивает воспроизводство материальных условий жизни общества, то воспроизводство культуры предстает как воспроизводство консолидирующих форм поведения, необходимых для его сохранения и развития. Нравственные принципы играют в этом решающую роль.

Но что считать всечеловеческими нравственными принципами, и есть ли таковые вообще? В.С. Соловьев отвечает на этот вопрос более чем определенно. Нравственным принципом всечеловеческого характера он полагает делание добра, поскольку именно в таком поведении обнаруживает себя всечеловеческий принцип солидарности, проявляющийся не только на уровне личности. Общество предстает в таком случае как собирательный орган делания добра. Действительно, основания человеческого поведения, обеспечивающие глобальное объединение и продолжение жизни человечества, есть основания нравственные. Этот системный фактор является таким же атрибутом человеческого общества, как его предметно-практическая, т. е. хозяйственная деятельность. Социальная философия как наука о человеке и обществе должна включить в свое содержание указанное обстоятельство. Мораль поддерживает человечество как культурно-биологи-

² Борьбу за «права человека», принимающую в ряде случаев показной и неискренний характер, можно и сегодня представить как прямое следствие установки Ж.Ж. Руссо.

ческий вид, она жизненно необходима ему, так же как и деятельное хозяйствование, называемое ныне экономикой. Мораль как атрибут жизни человека имеет социогенетическое происхождение, и светское обоснование слабее в современном мире всечеловеческих моральных принципов должно опираться на антропологию солидарного человека как альтернативу просвещенческому самодостаточному индивиду. Поэтому принципиальный вопрос сегодня – надо ли повторять исчерпавший себя путь, прочерченный этикой эгоистического индивидуализма? Об этом типе развития сказал в свое время Н.Ф. Федоров: «Прогресс есть именно та форма жизни, при которой человеческий род может вкусить наибольшую сумму страданий, стремясь

достигнуть наибольшей суммы наслаждений» [4, с. 78]. Это сказано о европейском промышленном прогрессе, основанном на названной выше этике. Другая этика требует другого прогресса, иными словами – другой стратегии развития.

Литература

1. Вебер М. Протестантская этика и «дух капитализма» // Вебер М. Избранные произведения. – М.: Прогресс, 1990. – С. 61–272.
2. Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Сочинения: в 2 т. – М.: Мысль, 1988. – Т. 1. – С. 47–580.
3. Тэрнер В. Символ и ритуал: пер. с англ. – М.: Наука, 1983. – 277 с.
4. Федоров Н.Ф. Что такое добро? / Федоров Н.Ф. Сочинения. – М.: Мысль, 1982. – С. 607–614.

IS MORALITY THE FOUNDATION OF EVERYTHING?

V.V. Cheshev

National research Tomsk State University,
Tomsk, Russian Federation

chwld@rambler.ru

The problem of moral principles in the life of an individual and society has become rather acute in the context of the global spread of consumerism as the installation of modern civilized behavior of the individual. Traditionally, moral foundations are investigated as moral principles of individual behavior. The article draws attention to the problem of moral foundations of social life, which was first identified by the Russian philosopher V. Solovyov. The author considers two issues. The first one is the problem of moral foundations: whether morality has a religious origin or its roots are hidden in sociogenesis, in establishing principles of behavior in cultural communities. The second problem concerns the existence of issues of morality in public life and its impact on social relations. The article shows that the moral principles express solidarity relations among people. They arise in the course of new programs formation of symbolic behavior in communities following the way of active sociogenesis. New behavior, which is programmed by culture, requires establishing solidarity relations among members of the society, because deprived of such relationships, socio genetic development becomes impossible. Cooperation, based on the feeling of inner unity, is essential to the society. For this reason, moral foundations turn out to be the system principles of social organization, including economic life and economic relations in the society. Moral progress in the history of society is manifested in the development of solidarity principles up to the level of universal human morality, which defines the principles of behavior for societies and individuals.

Keywords: behavior, morality, ethics, solidarity, social genesis, cultural genesis, doing good.

DOI: 10.17212/2075-0862-2017-2.1-75-91

References

1. Weber M. Protestantskaya etika i “dukh kapitalizma” [The protestant ethic and the spirit of capitalism]. Weber M. *Izbrannye proizvedeniya* [Selected Works]. Moscow, Progress Publ., 1990, pp. 61–272. (In Russian)

2. Solov'ev V.S. Opravdanie dobra [Good justification]. Solov'ev V.S. *Sochineniya*. V 2 t. [Works. In

2 vol.]. Moscow, Mysl' Publ., 1988, vol. 1, pp. 47–580.

3. Turner V. *Simvol i ritual* [Symbol and ritual]. Translated from English. Moscow, Nauka Publ., 1983. 277 p. (In Russian)

4. Fedorov N.F. Chto takoe dobro? [What is good?]. Fedorov N.F. *Sochineniya* [Works]. Moscow, Mysl' Publ., 1988, pp. 607–614.