



Л.Г.Фишман

А ТЕПЕРЬ – ДОБРОДЕТЕЛЬ!

Ключевые слова: этика добродетели, этика принципов, мораль, капитализм, идеология, утопия

Социальные философы и политические публицисты уже давно бьют тревогу, отмечая «падение морали и нравственности». Упадок морали, под которой понимаются преимущественно традиционные ценности, например семейные, отмечается с начала Нового времени. Такие сетования давно стали излюбленной темой консерваторов различного толка — и не только.

Иного рода сетования касаются утраты ценностей универсального плана. Это прежде всего некие общие представления о справедливости, о том, как должен поступать человек по отношению к любому другому члену общества, вне зависимости от того, связан ли он с ними какими-то семейными, дружескими, корпоративными или иными узами. Без подобных ценностей существование современного общества мыслится невозможным.

Таким образом, вопрос обычно ставится об утраченных общих ценностях, моральных принципах, а также о возможности их реактуализации. С реактуализацией, однако, ничего не получается, сколько бы ни призывали к ней публицисты и политики как у нас, так и на Западе. Так может быть, морализаторы изначально шли по бесперспективному пути, неправильно понимая природу этики, как она есть, в применении к повседневной жизни людей? Может быть, высокие абстрактные принципы морали, различные версии категорического императива в духе Канта и Ролза имеют к этой жизни слабое отношение, а этика, которой руководствуется человек в реальности, изначально строится на иных основаниях?

¹ *Макинтайр 2000.*

В дискуссиях об этике добродетели, развернувшейся после выхода книги А.Макинтайра «После добродетели»¹, были сделаны попытки обнаружить эти основания. Общим итогом, с которым согласились и некоторые отечественные авторы, стал призыв отказаться от привычной, но устаревшей этики принципов, от того, что до сих пор понималось под моралью как таковой, в пользу так называемой этики добродетели.

Что такое этика добродетели и чем она отличается от этики принципов?

Этика добродетели переключается с мотивов и результатов на характер человека. Ее основной вопрос не «что я должен делать?», а «каким я должен быть, чтобы считаться хорошим человеком?». Поэтому трансцендентные, «внешние» этические эталоны заменяются фактическими образцами поведения. Главными становятся не этические прин-

² Куренной 2008:
68.

ципы и когерентность универсальных этических построений, а проблемы подобающего воспитания человека, формирования индивидуальных черт его характера — предрасположенности к добродетельному поведению². Суть этики добродетели хорошо отражена в следующем высказывании Дж.Макдауэла: «Если на вопрос „Как следует жить?“ можно было бы дать прямой ответ в универсальных терминах, тогда понятие добродетели играло бы только вспомогательную роль в моральной философии. Но тезис о невыразимости исключает прямолинейный подход к вопросу, актуальность которого побуждает интерес к этике. В частных случаях каждый знает, что делать. И если кто-то действует, то не потому, что применяет универсальные принципы, а потому, что он определенная личность, которая видит конкретные ситуации определенным, особым способом»³.

³ Макдауэл
2008:115.

То есть, речь идет об этике, которая не претендует на универсальность, на какую-то трансцендентность наличному бытию, а претендует только на объяснение того, как поступать в конкретных случаях. Вопрос в парадигме этики добродетели ставится обычно так: можно ли сформулировать мораль, не опираясь на какие-то «внешние» принципы универсального характера? Иными словами, современная этика переворачивается с ног на голову, и вспомогательные аспекты становятся главными. Нетрудно заметить, что этика добродетели не создает современного общества, не отражает изменений, вносимых материальным, техническим и научным прогрессом в ткань общества, и потому не задается вопросами о расширении или сужении возможностей и свободы людей, происходящем вследствие этих изменений. Она, по сути, была и остается либо этикой локальных сообществ, не желающих меняться, либо этикой тех социальных групп, которые не хотят изменений, поскольку в целом удовлетворены своим положением.

Сторонникам этики добродетели удобно рассуждать таким образом, что этика добродетели и этика принципов исторически сменяют друг друга. Вначале господствует первая как истинно базовая версия этики, потом, преимущественно в Новое время, ее вытесняет вторая. Теперь, в силу крушения этики принципов, вновь настает черед этики добродетели, ибо она никогда полностью не исчезает. Адептам этики добродетели не составляет труда показать, как эта этика в повседневности определяет поведение людей. Это делалось уже неоднократно. Но подобного рода постановка вопроса довольно сомнительна, поскольку она осуществляется в отрыве от социальной и исторической проблематики. Между тем именно эта проблематика является ключевой для этики последних нескольких столетий. Вне ее дебаты об этике принципов и этике добродетели только затуманивают суть дела, поскольку просто исходят из тезиса, что этика принципов в настоящем уже не работает. Однако гораздо важнее выяснить, в каких условиях сама якобы идущая ей на смену этика добродетели однозначно доминирует и почему в ситуации господства этики принципов она порой вновь становится востребованной.

В действительности историю этики добродетели можно представить как историю несамодостаточности. Следует особо подчеркнуть, что этика добродетели нуждается в какой-то надстройке. Потому что ее ценности — это ценности среднего уровня, пригодные исключительно для сплочения неких социальных групп, не охватывающих большую часть общества, или же локальных сообществ.

Показательно, что эта этика начинает «осознавать» себя именно в эпоху своего крушения. В античном обществе этика добродетели — полисная этика воинов-граждан. В Эллад классического периода нет ценностного универсализма, поскольку нет «большого общества». Универсализм и «большие общества» появляются в эллинистическую эпоху. Недаром первым, кто сформулировал этику добродетели, был Аристотель, живший на стыке классической Эллады и эллинизма. Кризис классической Эллады, в том числе и моральный, сделал ее привычную этику и мораль видимыми и, кроме того, выявил их ограниченность и недостаточность. Наступало время великих империй и «больших обществ», насчитывавших миллионы человек. Аристотель намеренно ограничивал численность полиса 10 тысячами граждан, что являлось свидетельством того, что только в таком полисе этика добродетели и работала эффективно. «Никомахова этика» Аристотеля в свете его же «Политики» звучит как лебединая песня античной этики добродетели.

Архитектор новой эпохи, эпохи эллинизма, ученик Аристотеля Александр Македонский уже вышел за пределы замкнутой этики добродетели, взяв на вооружение концепцию «гомонойи», в которой отчетливо прослеживалось стремление преодолеть разделяющие людей культурные и этнические перегородки ради достижения некоего «единодушия» и «согласия»⁴. Уже в поздней античности этику добродетели начали надстраивать философскими (например, стоическими или киническими), религиозными (заимствование восточных культов, попытки синтеза древневосточного пантеона с эллинским и римским) и политическими идеями, чьей задачей было вырваться за рамки уходящей в прошлое эпохи полисов с их устаревшими этическими установками.

В средние века осознание недостаточности этики добродетели только усугубляется. Доблести аристотелевской этики воина-гражданина более или менее подходили только воинскому сословию и правителям из его же среды. Они не подходили ни духовенству, ни купцам, ни крестьянам. Поэтому их дополняли христианскими ценностями, просто добавляя их в восходившие к «Никомаховой этике» списки добродетелей.

С наступлением Нового времени, ознаменовавшегося приходом капитализма, ситуация еще больше усложнилась. Главная проблема заключалась в том, что капитализм в «чистом виде» морально не самодостаточен, ибо ценности накопления капитала не способны обеспечить воспроизводство общества, в котором капитализм присутствует как экономическая система. Поэтому он нуждается в дополнении различными типами морального обоснования своих практик. В этом смыс-

⁴ Шифман 2008.

ле он всеяден: во что бы ни верили люди, лишь бы функционировали как части его системы.

Капитализму необходимо постоянное моральное оправдание, поскольку для большинства людей он сам по себе непривлекателен и не может мотивировать их на поддержание не только целостности общества, но даже их собственных практик. Его приходится компенсировать и дополнять этикой — различной в разное время. Это и протестантская этика, и этика Просвещения, и этика, фундированная политической мыслью, то есть вытекающая из современных идеологий и утопий. Все эти критикующие и дополняющие воздействия создают так называемый «дух капитализма», который представляет собой совокупность верований, связанных с капиталистическим строем и способствующих его оправданию. «Эти оправдания, которые могут быть теоретическими и практическими, локальными или глобальными, выраженными в терминах добродетели или в терминах справедливости, поддерживают исполнение более или менее тягостных задач и — главным образом — приятие некоего стиля жизни, который благоприятствует капиталистическому строю»⁵. Иными словами, стратегии оправдания капитализма не сводятся к апелляции к одной лишь аристотелевской этике добродетели. Однако и она может рассматриваться как часть социального капитала, в котором нуждается капитализм для своего функционирования.

Словом, этика добродетели при капитализме востребована. С его утверждением она не исчезает и время от времени воспроизводится — и даже как минимум в двух вариантах, которые можно условно назвать «героическим» и «негероическим».

Вначале о первом. История капиталистической миросистемы (КМС) — это борьба капиталистических государств центра за гегемонию, а государств периферии — за лучшее положение или вообще за то, чтобы из периферии вырваться. Общество должно стать единым организмом, нацией, чтобы одержать верх над своими врагами. Поэтому в периоды обострения этой борьбы этика принципов дополняется героической версией этики добродетели — этикой воинов-граждан и воинов-правителей. Более того, сфера применения такой этики расширяется на новые социальные группы, на все общество. То же самое происходит и в странах полупериферии капиталистического мира, вырвавшихся на время, как СССР, из системы мирового капитализма, — их потребность в этике добродетели тем более велика, что они находятся во враждебном окружении. Но последняя никогда не имеет самостоятельного значения, будучи подчинена той или иной версии этики принципов — идеологии или утопии. Так национализм, базирующийся также и на этике добродетели, существует только в смеси с доктринами правого или левого толка. Культивирование героической этики в капиталистическом обществе ведет к становлению того, что называется демократией⁶. Этика добродетели, таким образом, составляет лишь часть необходимого капитализму социального капитала, другую же часть образуют периодически трансформирующиеся интеллектуальные и идеологические

⁵ Болтански, Кьятелло 2011: 46.

⁶ Подробнее см. Фишман 2010: 11—125.

стратегии оправдания капитализма (новые версии его «духа»), которые базируются уже не только на ценностях среднего уровня.

В мирное время, когда капитализм чувствует себя уверенно или когда борьба за господство внутри КМС увенчалась победой одной страны, героическая разновидность этики добродетели отступает на задний план. Так было в период гегемонии США. Теперь этот период заканчивается. Гегемона теснят, ему надо бороться вновь. Страны периферии, не решившие своих проблем возвратом к капитализму, вновь встают перед необходимостью сражаться за место под солнцем или же за выход из КМС.

Пока существуют иллюзии насчет того, что полная интеграция в КМС позволит преодолеть все трудности, героическая версия этики добродетели мало востребована. Пока люди еще верят, что возвращение на некий магистральный путь исторического развития решит их проблемы, что ценности последней модификации «духа капитализма» работают на них, данная версия этики добродетели остается уделом маргиналов правого толка. Но с утратой этой веры она может приобрести большую популярность. Когда, возможно, вновь придется проливать «кровь, пот и слезы», а универсалистские обоснования жертвенности поставлены под сомнение, не помешает иное, древнее как мир ее обоснование, которое осмысливается как этика добродетели. Тогда мораль начинает рассматриваться как способ соединения человека не с человечеством, а с конкретными другими — и не через соблюдение безусловных моральных принципов, а через поддержание честных доверительных взаимоотношений. «В свете такого представления о морали, — констатирует О.Артемяева, — Макинтайр переосмысливает кантианские принципы, запрещающие ложь и насилие, и лишает их абсолютного статуса. С его точки зрения, данные принципы обоснованы, поскольку без них невысказано поддержание честных разумных отношений, однако если эти отношения оказываются под реальной угрозой со стороны агрессоров, то их защита требует нарушения принципов, запрещающих ложь и насилие, по отношению к агрессорам»⁷.

⁷ Артемяева 2009.

Но есть и негероическая версия этики добродетели, адепты которой фокусируют внимание на мирных аспектах жизни современного общества, которое благополучно избавляется от этики принципов как устаревшей. Отсутствие популярной этики принципов, идеологий и утопий, с этой точки зрения, не временное явление, а закономерное следствие развития человеческой цивилизации. Еще Гегель полагал, что такой феномен, как мораль (в его прочтении — типичная этика принципов), господствует в период между эпохами доминирования нравственности относительно примитивных обществ и нравственности обществ, уже далеко продвинувшихся по пути социального прогресса.

Согласно Гегелю, переход от нравственности (этики добродетели) сравнительно примитивных обществ к собственно морали совершается тогда, когда цивилизация достигла уже довольно высокого уровня — например, в античности⁸. Тогда появляется представление о «всеоб-

⁸ Подробнее см. Дробницкий 2002: 81—85.

шем», и «непосредственное больше не имеет силы, а должно оправдать себя перед мыслью»⁹. Общепринятые нормы поведения начинают подвергаться критике со стороны индивидуального сознания, которое «испытывает неуверенность в сущем законе» и требует от последнего, чтобы тот узаконил себя перед ним. Так «единичное» отрывается от «всеобщего», что означает «отказ от общественных нравов и воцарение морали», которые происходят одновременно¹⁰.

⁹ Там же: 82.

¹⁰ Там же.

Возникшее в результате моральное сознание не пассивно отражает фактическое положение вещей в обществе, а, напротив, требует, чтобы действительность согласовывалась с его предписаниями и императивами добра. Возникает морализаторская критика существующего порядка, противопоставляющая ему должный и лучший. По Гегелю, эта критика в силу своей субъективности есть не более чем «суетная мечта», самонадеянное забегание вперед мирового разума.

В итоге у Гегеля мораль должна смениться нравственностью, но иного плана, нежели простые нравы. Новая нравственность будет обусловлена разумностью общественно-государственного устройства жизни. Тут надо напомнить, что Гегель чрезвычайно высоко ценил государство, отождествляя его с «наличной, действительно нравственной жизнью». Таким образом, новая нравственность определяется правом или иными социальными институтами либо корпоративными нормами. Место морального «личного долга» занимают «обязанности», которые более не претендуют на всеобщность. Они специфичны для особых условий жизни, корпоративной принадлежности и т.д.¹¹

¹¹ Там же: 84.

Словом, эпоха морали — эпоха уходящих в прошлое идеологий и утопий. Наступает новая эпоха нравственности (читай — этики добродетели). В России у такого взгляда есть последователи, например А. Никонов, который тоже, в сущности, противопоставляет этику принципов этике добродетели в терминах морали и нравственности: «Главное различие между моралью и нравственностью в том, что мораль всегда предполагает внешний оценивающий объект: социальная мораль — общество, толпу, соседей; религиозная мораль — Бога. А нравственность — это внутренний самоконтроль. Нравственный человек более глубок и сложен, чем моральный. Так же как автоматически работающий агрегат сложнее ручной машинки, которую приводит в действие чужая воля»¹². Поскольку же мир естественным образом усложняется, усложняется и человек. Иначе говоря, такой социальный регулятор, как мораль, — явление исторически преходящее и со временем отомрет. Не надо поэтому огорчаться упадку морали: «Мир движется в сторону аморализма, это правда. Зато он идет в сторону нравственности»¹³.

¹² Никонов 2008: 377.

¹³ Там же: 378.

Остается только представить себе, что это за нравственность. Некоторые уже взяли на себя труд изложить основные ее положения в так называемых «Заповедях Современного общества»:

- «„не ленись, будь энергичен, всегда стремись к большему“;
- „саморазвивайся, учись, становись умнее — тем самым ты содействуешь прогрессу человечества“;

¹⁴ *Нравственность*
б.г.

- „добивайся личного успеха, достигай богатства, живи в достатке — тем самым ты содействуешь процветанию и развитию общества“;
- „не доставляй другим неудобств, не лезь в чужую жизнь, уважай личность другого и частную собственность“¹⁴.

Очевидно, что в этом случае обращение к этике добродетели происходит тогда, когда одна социальная группа желает уклониться от ответственности перед другими, от ответственности за положение дел в обществе. Говоря об отмирании морали и замене ее нравственностью, подразумевают, что никаких проектов социального переустройства общества больше не нужно. Отсутствие универсальных моральных принципов воспринимается здесь как свидетельство приближения общества к очень высокой стадии зрелости и цивилизованности, если не к «концу истории».

Сегодня возвращение к этике добродетели по большому счету означает то, что не осталось ни одной «большой теории», идеологии или утопии, которая формировала бы приемлемый для людей «дух капитализма», одновременно критикуя последний и оправдывая его. Происходит ли это потому, что капитализм сейчас не испытывает необходимости в подобного рода идеологиях или утопиях, или же в силу того, что все возможные варианты такой критики-оправдания исчерпаны, — отдельный вопрос. Поскольку капитализм нуждается в обществе для самоподдержания, он вынужден искать замену тем способам воспроизводства социальных тканей, которые ранее обеспечивали формирование «большого общества». Но обнаруживаются лишь способы воспроизводства малых социальных групп, корпоративных, семейных, дружеских и прочих локальных общностей. Приходится (при посредстве сторонников этики добродетели) делать хорошую мину при плохой игре и утверждать, что не больно-то и нужно было «большое общество» с его «устаревшей» «внешней» моралью, нередко базирующейся на представлениях о справедливости, пришедших из идеологий и утопий вчерашнего дня¹⁵.

¹⁵ *См. Мартьянов*
2006: 61—63.

Но глобальный капитализм уже в силу своей глобальности не может обойтись без универсальных принципов. Поэтому этика добродетели старается выглядеть хотя бы отчасти универсальной. Парадоксально, но открещивающейся от всякого универсализма этике добродетели приписывают некий объединительный потенциал, способный навести мосты между различными культурами и социальными слоями и обеспечить взаимопонимание между ними.

Так, О.Хархордин пишет: «Если отбросить дискурсивные формулировки доктрин и посмотреть на практическое регулирование поведения, во многом ли будут различаться якобы несхожие версии этики добродетели в таких формах, как фанатизм ортодоксального иудаизма или фундаменталистские версии ислама?»¹⁶ По его мнению, современный приверженец этики добродетели должен не пытаться разоблачать «ложную саморепрезентацию», например, бандитов, которые тоже ведь руководствуются героическими принципами чести и верности, а стараться

¹⁶ *Хархордин 2011:*
312.

ся надстроить над этими добродетелями добродетели гуманности и милосердия, как это делали люди вроде Фомы Аквинского. Представляется, что подобный тезис равнозначен признанию недостаточности самой по себе этики добродетели. Из него следует, что без надстройки из этики принципов этика добродетели ничем не отличается от бандитской. Она обладает определенным универсализмом, но этот универсализм тоже, условно говоря, бандитский. Выражаясь мягче — это своего рода киплингский универсализм, в котором «Востока и Запада нет», поскольку обладающие сходными ценностями «сильные» инстинктивно чувствуют глубинное родство друг с другом.

Принципиально не сходство мироощущения «сильных» разных культур и эпох, а то, что дополненная добродетелями гуманности и милосердия классическая этика добродетели этих «сильных» уже не есть этика добродетели, ибо выбор доминирующих над героическими добродетелями ценностей возможен только с точки зрения этики принципов. Существенно не то, каким образом данные ценности встраиваются в этику добродетели, мимикрируя при этом под те же добродетели, но то, почему выбор падает именно на эти, а не на другие ценности. Чтобы понять, что на самом деле значат те «внешние» моральные принципы, те ценности, от изучения которых Хархордин хочет отказаться, надо просто посмотреть на разницу между моральным состоянием советского и современного российского общества. И там и тут, согласно Хархордину, базовой является этика добродетели. И что же стало с этой этикой, когда она оказалась предоставлена самой себе? Она стала неотличимой от этики бандитов и эгоистов.

Конечно, у сторонников этики добродетели на этот счет найдутся возражения. Так, например, Б.Уильямс признает, что «идеалы морали, без сомнения, играли свою роль в распространении действительной справедливости в мире, а также в мобилизации власти и социальных возможностей для компенсации неудачи в определенные исторические эпохи». Однако мораль (то есть этика принципов), по его убеждению, заблуждается, полагая, что «без ее специфических обязательств все будет отдано на откуп одним только склонностям, что без ее совершенной добровольности существует одна только сила, что без ее безусловно чистой справедливости не существует вообще никакой справедливости»¹⁷.

¹⁷ Уильямс 2008: 172, 173.

Но это передегеривание, выгодное сторонникам этики добродетели. Если мораль что-то и «полагает», так это то, что без нее нет *универсальной* справедливости, не отрицая, что понятие справедливости присуще, конечно, и тем же преступникам. Этика принципов потому до сих пор и отодвигала этику добродетели на задний план, что всегда стремилась выйти из релятивистского тупика различных версий таковой. Этих версий в истории было много, но они не могли защитить нас от разного рода эксцессов, когда добродетельные люди убивали и обманывали друг друга, нисколько не теряя при этом своей добродетельности.

Библиография

- Артемьева** О.В. 2009. Теоретические основания этики добродетели // *Философия и этика: Сборник научных трудов к 70-летию академика РАН А.А.Гусейнова*. — М. (<http://www.ethicscenter.ru/biblio/SK/artemieva.html>).
- Болгански** Л., Кьяпелло Э. 2011. *Новый дух капитализма*. — М.
- Дробницкий** О.Г. 2002. *Моральная философия*. — М.
- Куренной** В. 2008. Этика добродетели: предисловие к публикации // *Логос*. № 1 (64).
- Макдауэл** Дж. 2008. Добродетель и основание // *Логос*. № 1 (64).
- Макинтайр** А. 2000. *После добродетели: Исследования теории морали*. — М.
- Мартъянов** В.С. 2006. Об условиях возникновения теории справедливости в российской политике // *Полис*. № 4.
- Никонов** А. 2008. *Апгрейд обезьяны*. — М.
- Нравственность современного общества** (<http://truemoral.ru/morals.php>).
- Уильямс** Б. 2008. Мораль: специфический институт // *Логос*. № 1 (64).
- Фишман** Л.Г. 2010. Демократия, «социальное государство» и война // *Свободная мысль*. № 2.
- Хархордин** О. 2011. *Основные понятия российской политики*. — М.
- Шифман** И.Ш. 1988. *Александр Македонский*. — Л. (<http://knigosite.ru/library/read/31683>).