

О некоторых основополагающих характеристиках моральной (сопереживательной) регуляция поведения

Шалютин Борис Соломонович, д. филос. н., проф.

// Вестник Курганского университета. – Серия «Гуманитарные науки». – Вып. 3. 2007. № 2 (10) С. 70-76.

Известный современный английский этик Алан Монтефиоре говорит: «Если мы попытаемся перевести термин "мораль" с достаточно высокой степенью точности на язык иной культурной традиции или другого исторического времени, то мы столкнемся с существенными трудностями. Даже общее понятие того, что "мы" обычно называем моралью, не всегда можно реконструировать или объяснить на другом языке или в терминах другой традиции, т.е. отличной от того, что можно было бы назвать в самом широком и, конечно, нестрогом смысле современным "западным" миром и того, что порождено им» (9, 136).

Эта констатация несомненного факта, если вдуматься, есть нечто весьма удивительное, точнее, таковым является сам констатируемый факт. Он означает либо столь кардинальное различие культур, что даже фундаментальнейший механизм регуляции поведения – а именно так в "западном" мире трактуется мораль – в других культурах вообще отсутствует как нечто цельное, либо, что само слово "мораль", как оно у нас употребляется, превратилось в один из «идолов площади» (по Бэкону) и лишь уводит от истины.

Думаю, правилен как раз второй вариант. Кардинально ошибочная трактовка морали традиционной западной философией отражена, в том числе, и в работах современных российских авторов, особенно А.А. Гусейнова. «Обоснование морали, пишет он, - традиционная, к тому же центральная, тема философской этики» (5, 48). При этом «обоснование - сугубо рациональная процедура. Уже в самом вопросе неявно заложена мысль, что мораль обязана оправдаться перед разумом, получить от него как бы вид на жительство. Тем самым разум оказывается в царском кресле еще до того, как доказаны его права на трон» (6, 127). Между тем, «мораль укоренена не в разуме, или, по крайней мере, не только в разуме»

ме». Она имеет «иную природу, иной источник, чем познающий разум» (Там же). Согласно этому высококомпетентному автору, следует «принять мораль как атрибутивное свойство человека, как изначальную основу человеческой идентичности, которая для своего существования не должна получать санкцию познающего (чуть было не написал "надзирающего") разума» (Там же, 141). Именно эта попытка всепроникающей интервенции разума в мораль, его метастазы, стремящиеся прорасти едва ли не в каждую клеточку нравственных отношений, привели к трансформации понимания (и, соответственно, понятия) морали, а отчасти и ее самой, поскольку, как точно замечает А. Гусейнов: «Этика, будучи знанием о морали и в качестве знания о ней, является также частью (моментом) самой морали» (7, 3).

То, что мы называем Западом, сформировалось как уникальный рациональный отчасти синтез, отчасти компромисс ряда различных социокультурных систем. Рациональность конституировалась в процессе этого синтеза и тем самым сделала его возможным¹. Таким образом, рациональность имманентно присутствует в самой социокультурной ткани Запада. Именно она обусловила рывок из медленного мира традиционных обществ и культур. Поэтому стремление поставить все перед судом разума – внутренняя тенденция западного мира, хотя она и неоднократно ставила его на край гибели, что давно осознано. Сама история Запада может быть представлена как история возвышений разума и его падений. Сегодня несамодостаточность познающего разума как базового регулятора человеческого поведения, в том числе якобы образующего фундамент морали – достаточно банальная истина социогуманитарного знания, которой сопротивляются только «идолопоклонники разума»². Но если мораль имеет «иную природу, иной источник...», то каков же он?

Несмотря на рационалистическую деформацию морали, почти все ее концептуализации все же предполагают провозглашение добра в качестве конституирующей (или одной из конституирующих) моральных ценностей. Это достаточный резон, чтобы начать разговор о морали с понятия добра.

Из всего многообразия контекстов употребления этого понятия выберем наиболее простой. Что означает, что я добр к какому-то человеку? Добро в таком самом конкретном значении есть мое бескорыстное стремление к тому, чтобы ему было хорошо. Это действительное стремление, означающее мою готовность прийти на помощь, если надо. Но что может лежать в основе такого стремления, если за ним не стоит прагматическая выгода? Ответ на этот вопрос давно дал А. Шопенгауэр, которому и предоставим слово:

«Когда... [некто] совсем не стремится ни к чему иному, кроме как к тому, чтобы этот другой не потерпел ущерба или даже получил помощь, поддержку и облегчение. Только эта цель налагает на поступок или воздержание от него печать моральной ценности, которая поэтому основана исключительно на том, что поступок совершается или не совершается просто на пользу и во благо другому лицу... Очевидно, это возможно лишь благодаря тому, что этот другой становится последнею целью моей воли, совершенно такою же, как в других случаях бываю я сам; благодаря тому, следовательно, что я совершенно непосредственно желаю его блага и не желаю его зла, столь же непосредственно, как в других случаях только своего собственного. А это необходимо предполагает, что я прямо вместе с ним страдаю при его горе как таковом, чувствую его горе, как иначе только свое, и потому непосредственно хочу его блага, как иначе только своего. Но это требует, чтобы я каким-нибудь образом отождествился с ним, т. е. чтобы по крайней мере до некоторой степени упразднилась та полнейшая разница между мною и всяким другим... Разобранный здесь процесс не вымышлен и не схвачен из воздуха, а есть процесс действительный, даже вовсе не редкий: это повседневный феномен сострадания, т. е. совершенно непосредственного, независимого от всяких иных соображений участия прежде всего в страдании другого, а через это в предотвращении или прекращении этого страдания... Лишь поскольку данный поступок берет начало в этом источнике, имеет он моральную ценность, а всякое действие, обусловленное какими-либо другими мотивами, лишено ее. Коль скоро возбуждается это сострадание, благо и зло другого становится непосредственно близким моему сердцу, совершенно так же, хотя и не всегда в равной степени, как в других случаях единственно мое собственное: стало быть, теперь разница между им и мною уже не абсолютна. Во всяком случае, процесс этот достоин удивления, даже полон тайны. Это поистине великое таинство этики, ее первофеномен...» (17, 205-206).

Помимо спецификации морали через сопереживание (конкретнее – через сострадание), в приведенном фрагменте я выделю две разные идеи.

Первая: единственной причиной бескорыстного поступка во благо другого может быть «непосредственное чувствование» эмоционального состояния другого. Убедительность приведенной аргументации по этой позиции представляется исчерпывающей, и едва ли здесь возможны серьезные возражения.

Вторая: «непосредственное чувствование» эмоционального состояния другого означает хотя бы частичное отождествление с другим, размытие абсолютной границы, отделяющей от него. Эта мысль уже не выглядит столь очевидной, во всяком случае, существуют попытки ее опровергнуть. Так, В.С. Соловьев, в общем принимающий первую из выделенных идей, не разделяет вторую и, полемизируя с Шопенгауэром, пишет: «Чувство жалости, как и следует для нравственной основы, не имеет внешних границ своего применения. От тесного круга материнской любви, столь сильной уже у высших животных, оно может (у человека), все более и более расширяясь, от семьи переходить на род и племя, на гражданскую общину, на целый народ, на все человечество, обхватывая, наконец, собою объем всего живущего во вселенной» (10, 166). При этом, однако, он утверждает: «Истинная сущность жалости, или сострадания, вовсе не есть непосредственное отождествление себя с другим... Видя страдающее существо, я вовсе не отождествляю, не смешиваю его с собою, а только становлюсь в воображении на его место (Там же, 167-168)». Современный автор, Лев Балашов, по поводу этой полемики высказывается следующим образом: «Прав, конечно, В.С. Соловьев. Он очень точно схватил основу морального отношения человека к человеку: не отождествление, а уподобление и приравнивание» (4, 29).

Откуда искренне уважаемый мной Лев Евдокимович берет свое «конечно»? В том же стиле можно бы сказать иначе: «Прав, конечно, Шопенгауэр». Но я все же добавлю к этому тезису аргумент. Позиция Соловьева была бы менее уязвимой, признавай он сопереживание только за людьми. Но, как и Шопенгауэр, он справедливо приписывает ее высшим животным и даже приводит в

¹ Возможно, следовало бы сказать чуть мягче, но и в таком виде тезис едва ли ошибочен. Впервые предъявляемую идею не стоит одевать в полный костюм обеспечивающих приличия оговорок.

² Выражение А. Шопенгауэра.

качестве примера курицу. «Даже курица – пишет он – существо несомненно более чадолубивое, нежели рассудительное, – все-таки ясно понимает различие между собою и своими цыплятами, а потому и соблюдает относительно их определенный образ действия, что было бы невозможно, если бы в ее материнском сострадании были «сняты границы между я и не-я». Если бы было так, то курица, иной раз ощущая голод и, вследствие неразличения себя от своих цыплят, приписывая это ощущение им, стала бы их кормить, хотя и сытых, сама умирая с голоду, а в другой раз, приписывая их голод себе, насыщалась бы на их счет» (10, 166).

Пример с курицей в соотнесении с ранее приведенной цитатой заставляет думать, что согласно Соловьеву эта гораздо более чадолубивая, нежели рассудительная птица в воображении ставит себя на место цыпленка. Весьма дерзкая гипотеза, особенно в свете здесь же данной оценки «куриных мозгов». Что же касается «смещения», «неразличения» – то кто же о них говорит? Шопенгауэр использует очень аккуратные формулировки: «чтобы *по крайней мере до некоторой степени* упразднилась та *полнейшая разница* между мною и всяким другим»; «разница между им и мною *уже не абсолютна*». В свете этих формулировок просто странной выглядит «фразыясняющий» комментарий Соловьева: «На самом деле во всех реальных случаях жалости границы между существом жалеющим и существами, которых оно жалеет, насколько не снимаются, а только оказываются не такими безусловными и непроницаемыми, какими их воображает отвлеченная рефлексия школьных философов» (Там же). Весьма своеобразный пример нравственной полемики в философии преподносит автор «Нравственной философии», повторяя ровно то же, что шестьдесятю годами ранее говорил критикуемый им оппонент.

Если отнестись всерьез к вопросу о том, почему курица не есть вместо голодных цыплят (или наоборот), то здесь, как раз, нет ничего особенно загадочного. Общеизвестно, что почти любое аффективное состояние содержит когнитивный компонент. Если я случайно коснулся раскаленного предмета левой рукой, я отдергиваю именно ее, а не правую.

Более сложен вопрос, в котором Шопенгауэр усматривает тайну, высокомерно игнорируемую Соловьевым: каков механизм «размыывания» абсолютной границы и частичного слияния в едином переживании? Я коснусь этой темы в минимальном объеме – только чтобы развеять облако мистики, которое, как может показаться, ее окутывает.

В структуре сопереживания можно выделить два компонента: эмоциональный и когнитивный. Относительно второго я уже высказался. Первый же представляет собой возбуждение эмоционального состояния, сходного с состоянием другого субъекта. Для объяснения этого явления следует вспомнить, что возникновение сопереживания в животном мире связано с формированием родительского (исходно – материнского) инстинкта, который обусловлен эволюционным усложнением прижизненно формируемого поведения и необходимостью обеспечивать и страховать животное, пока оно не научится жить самостоятельно. Сопереживание и формируется как механизм реализации родительского инстинкта. Мать и дитя до поры образуют единый организм, и обособление дитя – постепенный процесс, начинающийся задолго до родов и никак ими не заканчивающийся. Между матерью и дитя сохраняется несомненная связь, опирающаяся на вполне материальные механизмы, часть из которых проходит через специализированные телесные структуры (органы чувств), а часть нет (подобно тому, как мы воспринимаем, например, колебания магнитного поля, духоту и многое другое). Эволюционная целесообразность ставит себе на службу (выражаясь окропленным святой гегелевской рациональностью языком – «снимает») любые возможные механизмы. Один из самых простых и несомненных – звуковая коммуникация. Плач ребенка не может оставить равнодушным (выражаясь «материалистически» – не может не вызвать сверхнормативного выброса энергии из т.н. энергетических депо организма) не только мать – любого психически нормального человека, даже собаку. Так что ничего мистического здесь нет, напротив, есть широкое и интересное поле естественного познания.

Оставим полемику и сформулируем положения, на которые далее будем опираться.

На некотором этапе эволюции животного мира возникает способность сопереживания. Она наследуется человеком и становится основой одного из важнейших социокультурных регуляторов человеческого поведения – морали.

Способность сопереживания существенно эволюционирует в рамках животного мира и выходит далеко за рамки отношений родителей к детенышам. У высших животных, ведущих групповой образ жизни, оно становится важным элементом организации группы, а кроме того, появляется определенная селективность, связанная с возникновением отношений индивидуальных предпочтений, которые этологи иногда называют дружбой. Называть ли нравственными отношения между высшими животными, основывающиеся на сопереживании и выражающиеся во взаимопомощи, взаимозащите и т.п. – дело конвенциональное. В то же время специфика сопереживательной регуляции поведения человека, о которой сейчас пойдет речь, столь существенна, что представляется более удобным сохранить термин мораль (нравственность) только за людьми.

Сопереживание – природная способность и природный регулятор поведения. В русле общей логики прогрессивной эволюции высшие формы, в т.ч. формы регуляции, не отбрасывают низшие, а трансформируют, подчиняют себе и действуют через них.

Сопереживание принадлежит эмоциональной составляющей психики. Как любая эмоция, оно несет в себе энергетическое начало, давление порождения определенным образом направленного поведения, выступая – исходно и само по себе – сугубо ситуативным регулятором поведения. В животном мире, в основном, этим все и ограничивается. Сопереживательная регуляция не может вырваться за рамки общих границ психической регуляции животного поведения. Надситуативные начала выходят за их психический горизонт. Животная психика ситуативна, что отмечал еще Шопенгауэр: «Для животного существуют лишь наглядные представления, а потому и наглядные лишь мотивы: по этой причине зависимость его волевых актов от мотивов очевидна» (17, 159); «животное... всецело находится во власти впечатления и аффекта» (Там же, 211).

Человек – существо психически надситуативное. Ситуативная регуляция поведения в рамках психики встраивается у него в более глубокие регулятивные основания, в силу чего он в состоянии овладевать непосредственно эмоциональными поведенческими импульсами, «притормаживать» или вообще блокировать их развертывание, соотносить с разного рода иными иницилирующими поведение факторами, в том числе также несущими в себе моменты сопереживания.

Именно эта способность подниматься над непосредственными сопереживательными импульсами, выби-

рать и строить свое поведение в сопереживательном пространстве образует специфически человеческий уровень сопереживательной регуляции поведения, формирует человеческого индивида как свободного и ответственного нравственного субъекта и, тем самым, конституирует мораль в собственном смысле слова как важнейший социокультурный регулятор поведения.

Надситуативное начало в человеческом сознании может быть представлено различными способами, среди которых один из важнейших – понятийный. Понятия принадлежат по преимуществу рациональной составляющей человеческого сознания. Некоторый антирациональный пафос предшествующих страниц, разумеется, не означает отрицания участия разума в построении нравственного поведения, он означает лишь вторичность, а не первичность разума в системе нравственной регуляции. Понятия позволяют формулировать нормативные высказывания, что выводит нравственную регуляцию на качественно новый уровень и создает возможность нравственного размышления. Нормативность справедливо считается существенной характеристикой морали.

Моральное размышление, непосредственно предшествующее моральному действию или относительно отвлеченное, может включать в себя подведение конкретной ситуации под норму (говоря точнее – поиск места ситуации в нормативном пространстве), сопоставление оценок ситуации в свете различных моральных систем (а в развитом обществе всегда имеет место моральный плюрализм), оценку отдельных норм и моральных систем в свете ценностных абсолютов, выработку или корректировку новых норм, новых моральных категорий и т.д.³

Решение моральной задачи, как, вероятно, и любой другой, представляет собой моделирование возможных вариантов действия. При этом, как пишет Шопенгауэр, «если моя душа восприимчива до этой степени к состраданию, то последнее удержит меня, где и когда я для достижения своих целей захотел бы воспользоваться в виде средства чужим страданием» (17, 210). Принципиально важно, однако, следующее: «не требуется, чтобы сострадание действительно возбуждалось в каждом отдельном случае (тогда оно часто являлось бы и слишком поздно); но из раз навсегда приобретенного знания о страдании, неизбежно причиняемом другим при всяком несправедливом поступке и усугубляемом от чувства пережитой несправедливости, т. е. чужого превосходства, в благородных душах возникает правило "neminem laede" [никому не вреди]» (Там же).

Прямое совмещение различно или, тем более, противоположно направленных переживаний представляет собой колоссальное напряжение и тяжелое испытание, с трудом выдерживаемое даже человеческой психикой. Понятийно оформленные нравственные нормы суть обобщение опыта сопереживания и соответствующего поведения, они несут в себе этот опыт в снятом, свернутом виде. Нравственное размышление в целом протекает по общим законам понятийного мышления. Тем не менее, и здесь уместно привести проницательное замечание Шопенгауэра: «При этом сострадание всегда остается наготове выступить и поэтому, если когда-либо в единичных случаях принятое нами правило справедливости начинает колебаться, то для поддержки его и для оживления справедливых намерений ни один мотив (оставляя в стороне эгоистические) не действует так сильно, как почерпнутый из самого первоисточника, из сострадания» (Там же, 211). Сопереживание – своего рода критерий истины нравственных размышлений. По отношению к нравственной сфере оно выступает как первоначало в близком к милетскому смысле слова. Рациональный компонент в морали надстроен, и если изъять из-под него сопереживательный фундамент, человек как моральный субъект превратится в калькулирующего робота, находящегося вне морали.

Постулирование первичности рационального начала в морали мешает правильно осмыслить границы нравственной регуляции. Я имею в виду не содержание отношений, регулируемых или нерегулируемых ею, а круг субъектов, отношения между которыми она может или не может регулировать.

«Воинствующий рационализм» адресуется автономной разумной воле индивидуального субъекта, видя в ней персонификацию универсального разума. При этом даже если он соотносит этого субъекта с другими субъектами (что бывает не всегда), они оказываются такими же персонификациями. В рамках логики абсолютного рационализма люди тождественны, и нет даже инструментария их дифференциации. Поэтому рационалистическая этика имманентно содержит претензию на всечеловечность (что, помимо всего прочего, несет опасность порождения насилия).

Не запрещено дискутировать, возможна ли единая охватывающая всех людей мораль, надо ли к ней стремиться и т.п. Однако фактом является, что реальные нравственные системы работают по-другому. Поэтому если не перепрыгивать на позицию *морализаторства*, а оставаться в рамках *исследования реально работающих регулятивных механизмов* и рассматривать мораль в качестве такового, то рационалистическую интерпретацию моральной регуляции придется отставить.

Фундаментальнейшим фактом моральной регуляции, без осмысления которого о понимании сущности морали и говорить не приходится, является то обстоятельство, что *мораль действует только в кругу «своих», между «своими»*. Именно среди «своих» нельзя лгать, предавать, причинять боль. Применительно к «доисторическим» людям локализация морали собственной группой – кругом «своих» – неоднократно отмечалась, например, в этнографической литературе⁴. Однако такое ограничение сферы действия – не архаика морали, а ее имманентное свойство, становящееся неочевидным в развитых обществах в силу трансформации круга своих, размывания и усложнения его границ.

Ограничение морали кругом своих неразрывно связано с ее сопереживательной основой. Эта сущностная и потому сохраняющаяся во всех нравственных системах связь наиболее очевидна на самых ранних этапах человеческой истории.

Непосредственное сопереживание играло важнейшую роль в организации первобытного рода, представлявшего собой очень небольшую группу людей, «face-to-face society». Сила автономной родовой группы в огромной степени зависела от ее сплоченности. Эта сплоченность надежно обеспечивалась через механизм эмоционального взаимопроникновения и единения, уровень которого был столь высок, что приводил к формированию как бы единой родовой души, единой родовой психики. Существовало мощнейшее *Мы*, *НАШИ* и т.п. Для каждого члена рода любое посягательство извне на сороди-

³ Под несколько иным углом зрения об этих операциях говорит С.М. Шалютин (15, 222).

⁴ Так, М.М. Ковалевский писал: «Их поведение совершенно различно, смотря по тому, идет ли дело об иностранцах или сородичах... Что позволено по отношению к чужеродцам, то нетерпимо по отношению к сородичам... Те же самые действия, совершенные над иностранцами, над лицами, стоящими вне группы, *теряют всякую нравственную квалификацию*» [Курсив мой – Б.Ш.](8, 90).

ча было равносильно посягательству на него самого, любая боль воспринималась как своя собственная, и знаменитый девиз мушкетеров «один за всех, все за одного» работал как основополагающий принцип внутриродовых взаимоотношений. Сплоченность МЫ была такова, что превращала первичную группу в некий супер-организм⁵.

Разумеется, нельзя сказать, что факт разграничения «своих» и «чужих» не затрагивается в этической литературе. Так, Р.Г. Апресян, опираясь на этимологические констатации Дж. Томсона и дополняя их собственными примерами, приходит к следующему важному выводу: «Характерно, что такие важные слова из морального лексикона, как "добро-та", "любовь", "братство" в древних языках и ряде современных являются родственными или по крайней мере этимологически связанными со словами, обозначающими основные структуры первобытного общества» (1, 74) (латинское *gens* означает "род", *gentilis* - "родство", а *generosus* - "доброта". Так же в английском: *kinship* - "родство", *kindness* "доброта" и др.). Согласно этому автору, «ветхозаветная этика содержит талион как правило ответного действия на злые действия чужих и заповедь любви как правило инициативного действия по отношению к своим» (2, 79).

Однако понимание принципиального характера ограниченности морали кругом своих, связи этого ограничения с самой сущностью морали и с ее сопереживательной основой, как правило, отсутствует, что иногда ведет к серьезной методологической путанице. Эта путаница проявляется, в частности, в попытках прямого исторического и/или логического соотнесения трех очень важных регулятивных принципов человеческого поведения - талиона, золотого правила и заповеди любви.

Приведу, сначала без комментариев, несколько формулировок уже упомянутого известного современного этика Р.Г. Апресяна:

«Талион это исторически первая форма справедливости» (Там же, 83).

«Талион несомненно следует рассматривать как правило нравственности» (Там же, 80).

«Право талиона в целом известно нам из Пятикнижия» (3).

«Требуя возмездия, талион ограничивает меру возмездного действия критерием адекватности преступлению и нанесенному ущербу. Указывая на непереносимость ответных действий в случае нарушения справедливости, он предполагает и наказуемость несправедливости в наказании... самим фактом своего существования талион угрожает, и в угрозе заключается его основная санкция» (Там же).

«В современных нормативных исследованиях талион нередко трактуется более широко – как правило *равного воздаяния*, что исторически некорректно, но в теоретическом анализе допустимо для обобщенного представления особого типа регуляции взаимоотношений между людьми» (2, 72).

«Золотое правило представляет собой обобщение как талиона, так и ветхозаветной заповеди любви к ближнему» (Там же, 73).

«Золотое правило, в том числе в своей более развитой и содержательно определенной форме заповеди любви» (Там же, 72).

«Заповедь любви к ближнему отличает от золотого правила лишь содержательная определенность: не просто относиться к другому, как к самому себе, но любя его» (Там же, 80).

«Если говорить о нормативных приоритетах и иерархии, любое реактивное действие должно сначала полагаться на этику любви, затем этику прав и обязанностей в ее либеральной версии (опосредствованной эффективно функционирующим общественным законодательством). И когда эти ответы оказываются недейственными, должно решительно переходить к этике кары – кары, адекватной проступку» (Там же, 83).

Думаю, эти цитаты не могут не вызывать вопросов. Так все же, талион – это нравственное или правовое правило? Если «талион угрожает, и в угрозе заключается его основная санкция», и при этом его «несомненно следует рассматривать как правило нравственности», то это, видимо, какая-то очень новаторская трактовка нравственности? Каким образом, с точки зрения Р.Г. Апресяна, «реактивное действие должно сначала полагаться на этику любви», если это ответ на действие врага, наносящего, например, вред здоровью близкого человека? И, наконец, не испытал ли сам автор хотя бы незначительного дискомфорта, используя (или создав?) словосочетание «этика кары?»

На самом деле, вопросов и недоумений относительно приведенных цитат больше, и в значительной мере они порождены игнорированием капитального различия между моральной и юридической регуляцией поведения: мораль - регулятор отношений между «своими», имеющий сопереживательное «первоначало» и рациональную «надстройку»; юридическая регуляция имеет место между «чужими», противостоящими друг другу субъектами, роль рациональности здесь несопоставимо выше, однако и здесь разум не субстанционален или, по крайней мере, не единственно субстанционален, а совместно с силой (соотношение разума и силы в рамках юридической регуляции – слишком сложный вопрос, чтобы его обсуждать попутно). Что касается талиона – это не моральный, а чисто юридический (подчеркну - вовсе не праюридический), регулятор⁶.

Представленное понимание морали требует – хотя бы на исходном методологическом уровне – ответа на вопрос, кто такие эти *свои*, отношения между которыми регулирует мораль. Попробуем ответить, поставив его в несколько более широкий социально-исторический контекст.

Наиболее сильные природные механизмы, обеспечивающие сопереживательное единство индивидов как *своих*⁷, действуют между матерью и дитя, а далее – другими ближайшими родственниками. Однако для человека даже этот круг не является абсолютно жестким. Специфика сформировавшейся в антропогенезе человеческой биологии такова, что прижизненно вырабатывающиеся поведенческие программы сильнее генетически унаследованных и могут их подавлять. Напомню, что завершение социогенеза маркируется возникновением детского жертвоприношения, выражающего слом абсолютного характера детерминации поведения родительским инстинктом, самым сильным на вершине природной эволюционной пирамиды; появление этого жуткого в нашем сегодняшнем восприятии инсти-

⁵ Сохранившийся сегодня «осколок» родовых отношений – семья, которая в какой-то мере может рассматриваться как иллюстративный аналог.

⁶ Проблема становления и сущности юридической регуляции рассмотрена мною ранее, в частности в работах (12;13;14) .

⁷ Еще раз подчеркну, что объемы понятий «свои» и «сопереживающие» совпадают. Принятие кого-либо как *своего* и означает распространение на него презумпции сопереживания, а возникновение сопереживания по отношению к кому-либо, в свою очередь, означает его включение в число *своих*.

тута означало абсолютную победу социокультурного начала в человеке над природным⁸.

Применительно к нашей теме это означает, что маркировка круга *своих* в человеческом мире лишь в минимальной степени опирается на природные начала, да и то постольку, поскольку они не противоречат социокультурным. В целом границы между своими и чужими детерминируются комплексами социокультурных обстоятельств.

В ходе антропосоциогенеза онтологические единицы нового типа – социокультурные общности – одержали историческую победу, выиграв конкурентную борьбу у видовых форм – базовых онтологических единиц живой природы. Именно они стали устойчивыми, целостными, самодостаточными носителями принципиально нового уровня развития сущего – человеческого мира⁹. Подобно тому, как для химического вещества единицей выступает молекула, а не атом, единицей социокультурной организации выступает надиндивидуальное целое, а не индивид.

В то же время, парадоксальность ситуации заключается в том, что социокультурные единицы могли одержать эту победу только через обретение индивидами принципиальной возможности самостоятельного построения собственного жизненного пути.

У обычного животного вида генетически закреплённая структура поведения развертывается в системе инстинктов и в целом надёжно гарантирует, что индивиды будут действовать во имя интересов вида, чем и обеспечивается сохранение последнего. Представим в порядке мысленного эксперимента, что доминирования вида не стало. Тогда особи, строя свое поведение исключительно рационально в прагматически полезных для себя направлениях, станут поколением, на котором вид прекратится.

Человеческий индивид, поднявшийся в ходе антропосоциогенеза выше своего вида, ставший потенциально сильнее его, имеет в системе детерминант своего поведения многочисленные прагматические составляющие, как биологического, так и социокультурного происхождения (богатство, власть, деньги и т.п.). Прагматическое поле есть зона жесточайших столкновений интересов индивидов. И если провести аналогичный вышеописанному мысленный эксперимент на людях, заблокировав все формы надпрагматической детерминации поведения, то станет вполне ясно, что самоуничтожение общества – вопрос дней.

Таким образом, историческое существование единиц социальной организации возможно лишь потому, что культура вырабатывает детерминанты поведения, находящиеся приблизительно в таком же отношении к индивидуальной прагматической пользе индивида, как видовые детерминанты животного к прагматической пользе отдельной особи. Они должны находиться вне зоны его поведенческих и интеллектуальных посягательств.

Несомненность летального исхода, который бы постиг общество в случае сохранения ничем не ограниченных прагматических детерминант, означает, что обеспечивающие историческую устойчивость факторы носят надпрагматический (духовный) характер. Не менее важен и надрациональный характер этих факторов. Может быть, не столь очевидный, как предыдущий, этот момент требует дополнительных пояснений.

Идея подчиненного характера интеллекта по отношению к более глубоким и сильным началам человеческого сознания известна, по крайней мере, с Августина, в XIX веке масштабно проработана Шопенгауэром, а в XX веке стала общеизвестной и широко (хотя и не обще...) принятой. Тем не менее, я хочу дополнительно акцентировать внимание на одном моменте.

Анализ возникновения и функционирования психики дополнительно показывает то, в общем, и так понятное обстоятельство, что появление в ходе эволюции животного мира способности решения задач (интеллекта) носит приспособительный характер. Интеллектуальное начало формируется и развивается как один из важнейших инструментов, обеспечивающих эффективность поведения животных особей, направленного на сохранение вида. Сходным (хотя и не тождественным) образом не только и не столько индивидуальный человеческий интеллект, сколько *когнитивная составляющая «мира 3»* (если воспользоваться весьма удачной, на мой взгляд, попперовской терминологией) выполняет аналогичную функцию по отношению к конкретному обществу.

Бытие вида находится вообще за пределами интеллектуального горизонта животной особи. Одно из важнейших отличий когнитивного пространства человека состоит как раз в том, что он не только осознает собственную смертность (о чем говорят и пишут часто), но способен осознавать возможную конечность той социокультурной единицы, к которой он принадлежит, способен сопоставлять ее с другими, осознавать относительный характер ее ценности и даже вообще ставить ее под сомнение и т.д. Таким образом, самопроизвольно и неограниченно развивающееся когнитивное начало потенциально опасно для «взлелеявшей» его единицы социальной организации. Выживают, в том числе в конкурентной борьбе друг с другом, только те единицы, которые эффективно «канализируют» собственную интеллектуальную деятельность, не позволяя ей подрывать социально-онтологические основания, «устои» общества.

Интеллект, однако, вообще не может быть управляем силовыми методами непосредственно, и слабо управляем опосредованно (угрозами), как, впрочем, и иными «земными» средствами (подкупом и т.п.). Зато весь свой потенциал, «всего себя», интеллект отдает служению тому миру, который он принимает глубоко, внутренне, искренне и свободно. Тогда он сам тормозит перед святынями этого мира и обрушивается на всякого, кто пытается на них посягать¹⁰. Одним из важнейших факторов, обеспечивающих само существование той или иной единицы социальной организации, является способность выстроить эффективную форму самосакрализации, которая может мобилизовать интеллектуальный, а также волевой, эмоциональный и физический потенциал общности на ее самосохранение, утверждение и развитие. *Самосакрализация* происходит через построение системы ценностных абсолютов, носящих надпрагматический и надрациональный¹¹ характер.

Надпрагматические надрациональные ценностные абсолюты являются главным фактором, регулирующим поведение отдельных людей, а в развитом обществе – и

⁸ Подробнее об этом см. в (11).

⁹ Однако не следует думать, что эта победа – на все времена и на все территории. Человеческие общества, в том числе весьма крупные и развитые, неоднократно утрачивали адекватное социальное поведение и исчезали с лица земли, а на их место возвращалась природа.

¹⁰ В порядке иллюстрации приведу известную формулу Шолохова (не обсуждая ни искренность автора, ни политический контекст как не относящиеся к теме работы): «Каждый из нас пишет по указке собственного сердца, а сердца наши принадлежат партии» (16, с. 306).

¹¹ Ранее я использовал для выражения этой мысли более привычное слово «иррациональный», но в нем есть аспект «антирациональности», который я вовсе не имею в виду, отсюда и замена термина.

работу социальных институтов, таким образом, что они не «растаскивают» целое, а работают на него. Ценностные абсолюты организуют совокупное социальное поведение обособленных субъектов в сложнейшую динамическую систему, обеспечивающую воспроизводство социокультурной единицы сквозь череду сменяющих друг друга поколений.

Ценностные абсолюты являются результатом творчества самих людей. Они не произвольны, но и не предопределены. Они должны обеспечить самосакрализацию общности, но каким будет сакрализующее содержание, как оно будет организовано – это никогда не известно, т.к. объективно не детерминировано. В то же время, несмотря на бесконечное множество содержательных вариантов ценностных абсолютов, можно говорить об их исторической типологии. Так, если на ранних стадиях сакрализация абсолютов имела место в рамках синкретического мифологического сознания, то впоследствии она становится по преимуществу религиозной, а в современном обществе – чрезвычайно сложной и распределенной по различным социальным институтам и секторам.

Регулятивная функция ценностных абсолютов осуществляется множеством разнообразных способов. Один из важнейших – маркировка круга своих. Свои – те, кто разделяет эти абсолюты. Достаточно иллюстративен следующий известный эпизод:

Когда же Он еще говорил к народу, Матерь и братья Его стояли вне дома, желая говорить с Ним.

И некто сказал Емю: вот Матерь Твоя и братья Твои стоят вне, желая говорить с Тобой.

Он же сказал в ответ говорившему: кто Матерь Моя? и кто братья Мои?

И, указав рукою Своею на учеников Своих, сказал: вот матерь Моя и братья Мои;

ибо, кто будет исполнять волю Отца Моего Небесного, тот Мне брат, и сестра, и матерь. (Мф 12, 46-50).

Именно религии в свое время сформировали этносы; мы называем сегодня такие религии этническими. Именно религии, поднявшиеся над этнической ограниченностью («Несть ни эллина, ни иудея»), создали цивилизации; мы называем сегодня такие религии мировыми. Именно этносы и цивилизации остаются по сей день самыми устойчивыми единицами социальной организации.

В современном геосоциальном пространстве основными «актерами» выступают все-таки страны. Причем страны практически не бывают абсолютно моноэтничны и моноконфессиональны, а часто полиэтничность и поликонфессиональность выступают их существенными свойствами. Страна – это государственно организованное общество, т.е. общество, целостность которого обеспечивается в первую очередь институтом государства – его системообразующего ядра. Страна, непосредственно, – это политико-юридическая общность, скрепленная силовым каркасом. Однако если за этим политико-юридическим и силовым сцеплением больше ничего нет – страна разваливается. Она устойчива лишь тогда, когда формирует эффективную систему самосакрализации. Тогда она образует прочное сопереживательное МЫ, тогда в случае угрозы она предстанет для своего народа как Родина-Мать, тогда «один за всех и все за одного», тогда реальные матери, плача, будут провожать реальных детей на войну (реликт детского жертвоприношения), а если этого нет – страна нежизнеспособна. Сильная страна – безусловное сопереживательное единство, и между ее согражданами также существует моральная регуляция.

Этнос, страна, цивилизация – это наиболее крупные круги *своих*, скрепляемые ценностными абсолютами или, во всяком случае, ценностями очень высокого ранга. Чем выше ранг скрепляющего комплекса ценностей, тем сплоченнее общность, тем сильнее сопереживательные связи. Однако сопереживательные единства образуют и футбольные фанаты, и оказавшиеся вдали от дома земляки, а также панки, рокеры, ученые, работники одной корпорации и т.п.

Человек в развитом обществе принадлежит к множеству кругов *своих*¹². В каждом из этих кругов работает своя мораль, в чем-то схожая с другими, в чем-то специфическая. Но сходство моральных систем, совпадение тех или иных моральных норм, вовсе не означает (как иногда ошибочно понимают) общности этих моралей или одинаковости диктуемых ими требований. Предательство – самый страшный порок в любой моральной системе (*И во веки веков, и во все времена трус, предатель всегда презираем – В.Высоцкий*). Но в случае антагонистического конфликта двух общностей тот, кто был *своим* в обеих, вынужден выбирать. И по отношению к не выбранной им общности (возможный вариант – к обеим) он окажется предателем.

Я привел крайний пример. Однако он наглядно показывает совершенно односторонний, «высушенный», лишенный полноты жизненного напряжения и трагизма «имидж» морального выбора как выбора рационального. Трагизм морального выбора именно в том (тогда), что (когда) он означает выбор собственной идентичности, выбор «с кем ты», выбор *своих* и *чужих*. Это не выбор разума. Это выбор сердца, хотя разум и может помочь этому выбору.

Список литературы:

1. **Апресян Р.Г., 1995** - Апресян Р.Г. Идея морали и базовые нормативно-этические программы. М., 1995.
2. **Апресян Р.Г., 2001** - Апресян Р.Г. Талион и золотое правило (Критический анализ сопряженных контекстов) // Вопросы философии, 2001, № 3.
3. **Апресян Р.Г., 2002** - Апресян Р.Г. Jus Talionis в трактате Гуго Гроция "О праве войны и мира". Этическая мысль. - Вып. 3. - М.: ИФ РАН. 2002.
4. **Балашов Л.Е., 2003** – Балашов Л.Е. Этика. М., 2003.
5. **Гусейнов А.А., 1995** - Гусейнов А.А. Обоснование морали как проблема // Мораль и рациональность. М., 1995.
6. **Гусейнов А.А., 1999** - Гусейнов А.А. Мораль и разум // Разум и экзистенция: Анализ научных и вненаучных форм мышления. -СПб.: РХГИ, 1999.
7. **Гусейнов А.А., 2003** - Гусейнов А.А. Понятие морали // Этическая мысль. Вып. 4. М., 2003.
8. **Ковалевский М. М., 1913** - Ковалевский М. М. Обособление дозволенных и недозволенных действий // Новые идеи в социологии. Сб. 4. СПб., 1913.
9. **Монтефиоре А., 1995** - Монтефиоре А. Личная тождественность, культурная тождественность и моральное рассуждение // Мораль и рациональность. - М., 1995.

¹² Это обстоятельство выступает одной из причин того, что в современном обществе между нормально социализированными людьми в известной мере существует презумпция *своего* и, соответственно, презумпция моральной связи, действующая, пока другой не продемонстрирует обратного, пренебрежения к уставу *нашего* монастыря.

10. **Соловьев В. С., 1990** – Соловьев В.С. Оправдание добра. Нравственная философия // Соловьев В.С. Соч. Т. 1, М., 1990.
11. **Шалютин Б.С., 2003** – Шалютин Б.С. Проблемы начала и «верхней границы» антропосоциогенеза // Человек. – 2003. - № 3.
12. **Шалютин Б.С., 2006а** – Шалютин Б.С. *Grundpakt*» вместо «*grundnorm*», или к вопросу об основании юридического//Вестник Курганского университета. – Серия «Гуманитарные науки». – Вып. 2. – Курган: Изд-во Курганского гос. ун-та, 2006. С. 76-84.
13. **Шалютин Б.С., 2006б** – Шалютин Б.С. Закон, юридический закон и общественный договор // Вопросы философии. – 2006. - № 11. С. 27-46.
14. **Шалютин Б. С., 2007** - Шалютин Б. С. Юридическое как первоначало надродового уровня социальной организации (историко-генетическая проекция) // Философия права в России: теоретические принципы и нравственные основания. СПб., 2007.
15. **Шалютин С.М., 2006** - Шалютин С.М. Машины. Люди. Ценности. Курган, 2006.
16. **Шолохов М.А., 1960** - Шолохов М.А. Речь на втором всесоюзном съезде советских писателей // Собрание сочинений. Т. 8. М., 1960.
17. **Шопенгауэр А., 1992** - Шопенгауэр А. Об основе морали // Свобода воли и нравственность. М., 1992.