

К проблеме взаимосвязи добра и зла в социальном поведении (рациогуманистический подход)

Редакция «Журнала практикующего психолога» с полным основанием уделяет серьезное внимание освещению «психологических аспектов существования и осуществления этического как способа утверждения истинно человеческого в поведении и деятельности» [16, с. 8]. В рамках этой тематики автор статьи с рациогуманистических позиций исследует фундаментальную проблему взаимосвязи добра и зла в социальном поведении. Ее рассмотрение автор сочетает с анализом мировоззренческих предпосылок предложенной В.А. Лефевром формальной теории этических систем.

Не рассматривая здесь детально **рациогуманизм** как мировоззренческую и методологическую ориентацию, важную, в частности, для психологической науки и практики [1, 2], укажу наиболее существенные составляющие этой ориентации.

Первая из них определяется тем, что обсуждаемая ориентация является, прежде всего, выражением **гуманизма**. Последний, в его практическом воплощении, трактуется как соединение **гуманности** (основанного на эмпатии оказания помощи людям /а также, по возможности, другим живым существам/ и их сообществам в непосредственном облегчении их страданий и многообразном улучшении условий их жизни) и **диалогического взаимодействия** с партнерами (предполагающего уважение к ним и **фасилитацию** – поддержку их активности, способствующей раскрытию и приумножению их конструктивных возможностей, творческому освоению ими достижений культуры).

Вторая составляющая данной ориентации (дающая основание называть ее **рациогуманистической** – при отождествлении понятий **ratio** и **разум**) предполагает:

– признание **интеллектуальной культуры** (последовательнее всего воплощенной в науках – «точных» и гуманитарных, а также в философии) одним из важнейших достояний человечества и максимальное использование этого богатства, в его гармоническом взаимодействии с другими составляющими культуры, в познавательных и практических целях;

– опору на **гармоничный интеллект**. Последний (в его достаточно развитой форме): а) не сводится к стандартизированным вариантам, известным под названием **рассудка**, а выступает как творческий, готовый к работе с противоречиями **диалектический разум**; б) настроен на возможно более полный и глубокий охват мира с преодолением временных, пространственных и содержательных ограничений; в) представляет собой единство **дискурсивных** (эксплицитно представленных в сознании и речи) и **интуитивных** компонентов.

Третья составляющая рациогуманистической ориентации предполагает ее распространение на **взаимодействие социальных и культурных общностей**. Для профессионала, работающего с людьми (в частности, для психолога), это означает, что в качестве партнера, с которым желательно наладить диалогическое взаимодействие (активизируя при этом его и свои собственные конструктивные возможности), выступает не только клиент, исследуемый, обучаемый и т. п., а и представитель другой сферы культуры, другой области знания, другого теоретико-методологического подхода.

Одним из проявлений рациогуманистической ориентации в методологии человековедения служит обращение к средствам и методам формализованных дисциплин – при условии, что оно координируется с содержательным анализом, производимым в системе человековедческих (философско-антропологических, психологических, социологических и пр.) категорий. В свете сказанного оправдан интерес к разработке формальных моделей этических феноменов и, в частности, к построенной В.А. Лефевром [11] формальной

теории этических систем. Вместе с тем желательно проанализировать **мировоззренческие предпосылки** этой теории.

Немалый общественный резонанс вызвало выделение Лефевром двух этических систем. Они различаются тем (при совпадении прочих аксиоматических оснований их функционирования), что для первой системы «конфронтация добра и зла есть добро», а «компромисс добра и зла есть зло»; для второй, напротив, «конфронтация добра и зла есть зло», тогда как «компромисс добра и зла есть добро» [11, с. 60]. При этом используемые понятия задаются **не содержательно**, а посредством их формальных связей. При интерпретации теории на эмпирическом материале прибегают к спискам предметов (в том числе природных и социальных явлений, предметов культа, поступков и качеств людей), идентифицируемых респондентами в качестве носителей то ли добра, то ли зла.

Нельзя не согласиться с Лефевром в том, что «мы не можем дать формального определения таким понятиям как **добро, зло, конфронтация и компромисс**» и что здесь не поможет сведение этих понятий к другим, столь же сложным. «Тем не менее, – справедливо считает Лефевр, – такое сведение полезно для прояснения коннотаций исходных понятий» [11, с. 59].

О.Д. Пиркова отмежевывается «от установки В.А. Лефевра абстрагироваться от значений категорий добра и зла, определенных эпохой, страной и микрокультурой, и попытаться в основу этического сознания положить правила оперирования этими понятиями...». Она сосредоточивается на семантической структуре указанных категорий, в которой находят выражение «вариации в этическом сознании представителей разных культур» [17, с. 93].

Я, со своей стороны, положительно оцениваю то, что Лефевр привлек внимание к упомянутым правилам оперирования, но, подобно Пирковой, полагаю, что абстрагирование от содержания (значений) категорий добра и зла, естественное в рамках формальной системы, неуместно при ее интерпретации на материале человеческого сознания и поведения. Однако, признавая актуальность культурологических и этнопсихологических исследований, направленных на раскрытие значений добра и зла, «определенных эпохой, страной и мик-

рокультурой», считаю важными и попытки дать **обобщенную содержательную характеристику добра и зла.**

Видимо, **добро** может быть охарактеризовано как *сущностный атрибут природо- и культуросообразного гармоничного развития индивидов и общностей¹*, а **зло** – как *атрибут препятствий такому развитию.* Этот подход подчеркивает **асимметрию добра и зла²** (вопреки, в частности, манихейским воззрениям) и объясняет, почему тактическое преимущество злых стратегий социального поведения, достигаемое благодаря игнорированию ими моральных ограничений на выбор средств достижения целей, не приводит к тотальному торжеству зла (во всяком случае, в долгосрочной перспективе: «Бог правду видит, да не скоро скажет»). Дело в том, что вышеупомянутому **тактическому преимуществу зла** противостоит **стратегическое превосходство добра**, заключающееся в его (постулированной выше) **сообразности с сущностными закономерностями бытия.**

Идея такой сообразности весьма значима для гуманистически ориентированной психологии. Так, К. Роджерс подчеркивал, что «представители биологического вида “человек” (как и представители других видов) **сущностно** конструктивны по своей фундаментальной природе...» [18, с. 70]. Важнейшим воплощением добра в психологической сфере можно считать **психологическое здоровье**, определяемое как «состояние оптимальной проработки внутреннего и внешнего опыта, внутренней интегрированности и конструктивного самовыражения в жизненной практике» [6, с. 37].

Приведенная выше понятийная характеристика добра и зла согласуется с их чувственно-эмоциональным, интуитивным восприятием. Так, хотя всякое убийство человека, тем паче умышленное, есть зло, но оно воспринимается с особой душевной болью и гневом, когда жертвами оказываются дети или, скажем, полные сил, горячо любящие друг друга и готовые дать начало новой

¹ Ср. трактовку «подлинного смысла жизни» как «гармонии телесной, душевной и духовной жизни личности, а также создания условий для такой гармонии в жизни общественной» [20, с. 124].

² В теории Лефевра эта асимметрия находит выражение в аксиоматическом утверждении «Зло, осознавшее зло, есть добро» [11, с. 60].

жизни молодые супруги...; говоря обобщенно – когда грубо прерывается закономерное развертывание бытия.

Рассматривая с рациогуманистических позиций мировоззренческие предпосылки теории Лефевра, я усматриваю в них опасность **отрыва этики от интеллекта**, моральных постулатов от анализа конкретных ситуаций, в рамках которых они только и могут быть реализованы. Не столь уж важно (и, конечно, зависит от типа ситуаций) то, осуществляется ли упомянутый анализ с помощью научно обоснованных методов или на основе здравого смысла и житейской интуиции. Главное – не пренебрегать таким анализом.

Обратимся к рассказанной Лефевром притче, наглядно иллюстрирующей особенности рассматриваемых им этических систем. В притче говорится о двух бумажных замках, которые – вместе с их бумажными обитателями – становятся жертвами нападения дракона. Из первого замка выходит бумажный человечек. Он «смело идет навстречу дракону, протягивая ему руку дружбы и стараясь пробудить в нем человеческие чувства. Но дракон выдыхает струю пламени, и человечек превращается в горстку пепла». Из второго замка выходит другой бумажный человечек «с маленькой иголкой-шпагой в руке и вступает в безнадежный бой. Дракон изрыгает пламя, и человечек гибнет». Дракон, однако (кстати, неизвестно почему), не уничтожает замков, и впоследствии «в каждом замке канонизирован свой бумажный человечек» [11, с. 33].

В своем поведении первый и второй человечки следовали стратегиям, основанным соответственно на первой и второй этических системах. «Кто из них (человечков. – Г.Б.) прав?» – спрашивает Лефевр [там же] и не находит рационально обоснованного ответа; однако почему-то он уверен в том, что один из человечков должен быть прав. Я же – при всем восхищении их мужеством – склонен считать, что не правы оба. Ни один из них не сделал того, что, вероятно, предприняли бы даже играющие в войну дети, – не попытался заранее разведать, чего следует ожидать от дракона, можно ли надеяться на пробуждение в нем добрых чувств.

Трудно согласиться (без существенных уточнений) с тезисами Лефевра, согласно которым (1) «нет рациональных оснований» для предпочтения поведенческой стратегии, соответствующей какой-либо одной из сопоставляемых этических систем, и (2) принять обе стратегии одновременно «тоже невозможно» [там же]. На мой взгляд, 1-й тезис, если и можно счесть справедливым (комментарий по этому поводу дается ниже), то только в общем случае (при абстрагировании от особенностей конкретных ситуаций); 2-й тезис, напротив, справедлив только применительно к конкретной ситуации.

А теперь – обещанный комментарий. Нельзя не учитывать, что понятие «**предпочтение**» охватывает объекты разных типов.

Прежде всего, следует различать два рода предпочтений в ситуации выбора: **эмоционально-ценностное** («какая из альтернатив мне более всего нравится?») и **деятельностное** («в соответствии с какой альтернативой мне следует действовать?»). Совпадение этих предпочтений психологически наиболее комфортно и в принципе соответствует идее добра, ибо воплощает в себе гармонию³. Тем не менее обеспечивать такое совпадение не всегда разумно: ведь конечный результат социально значимого процесса, одним из элементов которого служит осуществляемый данным субъектом выбор, зависит не только от него. Это наглядно проявляется в процессе политических выборов, когда избиратель, голосуя за нравящегося ему аутсайдера или, в знак протеста, «против всех», способствует успеху деятеля, которого менее всего желал бы видеть победителем.

Кроме того, рассматривая деятельностные предпочтения, надо различать те, что касаются **воображаемых** ситуаций, и те, что имеют место в **реальной** жизни – где, в свою очередь, часто не совпадают (особенно в опасных ситуациях) принятое человеком **решение** и фактически осуществленный им **поступок**.

Для гуманистически ориентированных людей характерно **эмоционально-ценностное** предпочтение первой из выделенных Лефевром этических систем.

³ Об этом, по сути, пишет и В.А. Лефевр: «Живое существо стремится генерировать такую линию поведения, при которой устанавливается и сохраняется отношение подобия между ним и его внутренней моделью себя» [11, с. 29].

Я бы сказал даже, что для такого предпочтения есть рациональные (хотя и не формализованные) основания: ведь дефицит добрых чувств в мире повышает вероятность реализации пессимистических глобальных прогнозов. Но нельзя забывать и старую истину, говорящую о том, что добрыми намерениями вымощена дорога в ад. Поэтому, как указывалось выше, **деятельностные** предпочтения следует согласовывать с особенностями конкретных ситуаций.

Опору для излагаемых здесь идей я нахожу в высказываниях Ю.А. Шрейдера по поводу теории Лефевра. Утверждая необходимость распространения в мире первой этической системы, Шрейдер оговаривался: «Из сказанного нельзя сделать однозначный вывод о том, что общество нуждается лишь в представителях первой моральной системы. Реальное общество нуждается в определенной пропорции тех и других. В тех, кто поддерживает моральный климат сотрудничества, и в тех, кто четко реагирует на опасность» [21, с. 209]. Я поддерживаю этот тезис. Речь идет, по сути, о том, что социум приближается к оптимальному, **в конкретной ситуации**, функционированию, активизируя тех своих членов, чьи поведенческие установки наиболее уместны в этой ситуации. Но надо, по-моему, сделать следующий шаг и посчитать желательным, чтобы и отдельный человек не придерживался ригидно, пренебрегая изменениями условий его деятельности, одной и той же поведенческой стратегии, одной и той же этической системы, а приспособливал свое поведение к особенностям ситуации. И хотя, конечно, склонность к предпочтению той или иной из этических систем во многом определяется и этнокультурными традициями, преобладающей в данном социуме ментальностью, и чертами характера данного человека, тем не менее вполне возможны осознанное принятие им очерченной в предыдущем предложении цели (чему помогли бы отсутствующие ныне просветительские и воспитательные усилия) и ее, хотя бы частичная, реализация.

Попытаюсь теперь несколько углубить анализ требований к деятельностным предпочтениям при выборе стратегии социального поведения (в частности, того, должно ли оно опираться на первую этическую систему, по Лефевру, или на вторую).

Фундаментальное преимущество первой системы состоит в **последовательности утверждения добра и избегания зла**. Однако это преимущество не абсолютно и не всегда может быть реализовано. Прежде всего, потому, что, даже определившись с ценностями, которым мы привержены, мы не всегда способны четко соотнести их с конкретной ситуацией, указать, **где в ней добро, а где зло**. К тому же, логический анализ и интуиция могут по-разному отвечать на этот вопрос. В связи с этим внешняя непоследовательность поступков иногда оправданна. Она, по мнению Л. Колаковского, отражает «тайное осознание противоречий, существующих в мире, и невозможности окончательных решений» [8, с. 58]. Одновременно польский философ резонно указывает на ситуации, где непоследовательность недопустима, где моральное отношение должно быть четким и неизменным. Таковы, например, «очевидные военные агрессии, геноцид, пытки, издевательство над беззащитными» [8, с. 59].

Говоря об «осознании противоречий, существующих в мире», Колаковский привлекает внимание к тому, что дело не только в нашей недостаточной способности к идентификации добра и зла, но и в том, что **добро и зло неразрывно связаны онтологически** (в самом бытии). А раз так, то, вспоминая данную выше содержательную характеристику добра (как сущностного атрибута природо- и культуросообразного гармоничного развития индивидов и общностей), приходим к парадоксальному, на первый взгляд, и обескураживающему бескомпромиссных приверженцев первой этической системы выводу: в какой-то степени, в каких-то аспектах, в каких-то ситуациях компромисс добра и зла есть добро.

Напомню некоторые стороны онтологической связанности добра и зла.

1. При столкновении интересов индивидов или общностей то, что является добром для одной из сторон, оказывается злом для другой, и это приводит к конфликтам. Безусловно, существуют (и должны как можно шире использоваться) возможности для предотвращения, смягчения и разрешения конфликтов, для перевода отношений сторон из парадигмы **win/lose** (или, как еще говорят, из режима «**игры с нулевой суммой**»), когда выигрыш одного из игроков

обязательно означает проигрыш другого) в парадигму **win/win**. Но эти возможности, хотя и велики, но не безграничны.

2. Одни и те же объекты и события сплошь и рядом выступают как носители то ли добра, то ли зла в зависимости от того, в какой **временной перспективе** они рассматриваются. Например, табакокурение приносит человеку удовольствие, стабилизирует его эмоциональное состояние, облегчает общение – но очень часто оборачивается впоследствии большой бедой.

3. Для достижения благой цели (например, для избавления человека от опасной болезни, для спасения его жизни) часто приходится прибегать к отнюдь не безобидным («злым») **средствам** (таковы, в частности, многие средства хирургии и интенсивной терапии). Аналогичными ситуациями изобилуют и процессы социального взаимодействия – с тем отличием, что средства избегания большего зла здесь нередко (особенно, в условиях войны) весьма жестоки и, соответственно, нравственные коллизии необычайно остры. Как писал И.А. Ильин, «тот, кто перед лицом агрессивного злодейства требует “идеального” по своему совершенству нравственного исхода и не приемлет никакого иного, тот не понимает основной жизненной трагедии: она состоит в том, что из этой ситуации нет идеального исхода» [7, с. 56]. В такой ситуации сильный человек «не бежит от конфликта в мнимо-добродетельную пассивность» [7, с. 57]. Ведь он «вынужден к несправедности объективными, данными ему условиями; и принимая эту несправедность, он должен найти только наименее несправедный исход и осуществить его как необходимый и обязательный» [7, с. 47]. Ильин не упрощал (как это делают многие) нравственной проблемы. Он считал, что в любом случае «путь меча есть несправедный путь» [7, с. 55]; тем не менее этот путь иногда необходим: «мужество и честность требуют здесь открытого принятия духовного компромисса» [7, с. 57]; «напряжение духа нужно здесь не только для того, чтобы убить злодея, но и для того, чтобы вынести свой поступок и пронести через жизнь совершённое дело, не роняя своего поступка малодуш-

ным отречением от его необходимости, но и не идеализируя его нравственного содержания» [7, с. 58]⁴.

4. В принятой нами содержательной характеристике добра оно связывается с «гармоничным развитием индивидов и общностей». Это побуждает обратиться к категории **гармонии**. Чаще всего гармоничной считают такую систему, где «все элементы, аспекты и проявления... внутренне сбалансированы между собой, создавая совершенство целостности» [12, с. 202]. Воспользуемся этой характеристикой, но при этом учтем два обстоятельства.

Во-первых, вообще говоря, не совпадают критерии **структурной гармоничности** системы («сбалансированности элементов и аспектов», согласно приведенному определению) и критерии ее **гармоничного функционирования** в той или иной среде («сбалансированности проявлений»). Фактически я, не употребляя введенных только что терминов, выше уже говорил об этом (вспомним избирателя, который, оказывая искреннюю поддержку наиболее привлекательному для него кандидату, может способствовать победе наименее привлекательного). Приведу еще пример, профессионально близкий психологам. Согласно К. Леонгарду, демонстративная акцентуация характера (если она не слишком сильна) служит благоприятной предпосылкой успешной профессиональной деятельности в сфере обслуживания, где полезно «играть ту роль, которая особенно импонирует партнеру» [10, с. 45]. Подходящие сферы деятельности Леонгард указывает и для ряда других акцентуаций. «Акцентуация» же – это иное название для **структурной дисгармонии**. И вот оказывается, что при соблюдении **меры** такая дисгармония нередко способствует **гармоничному функционированию**.

Во-вторых, вышеприведенная обобщенная характеристика добра связывает его не просто с гармонией (которой может обладать и безжизненный объект), а с гармоничным **развитием** живых систем. Источником же развития слу-

⁴ Мое восхищение логическим совершенством и философско-психологической глубиной размышлений А.И. Ильина не распространяется на его религиозно-монархическую идеологию. Но я хотел бы подчеркнуть: несогласие с последней не должно препятствовать освоению этической концепции Ильина.

жит то или иное нарушение баланса, противоречие (иными словами, вновь **структурная дисгармония**). И только когда некая мера этой дисгармонии превышена, возможности гармоничного развития блокируются, а процесс и результаты развития приобретают дисгармоничную, извращенную форму. Психологам такие коллизии давно известны. Вспомним различие А. Адлером **чувства неполноценности**, как вполне нормального явления, и **комплекса неполноценности**. Укажу также на описание Ролло Мэем (что интересно – в контексте анализа проблемы зла и злого поведения) «**даймонической** потребности» (не путать с «**демонической**»! – предостерегает Мэй), которая, будучи интегрирована в личность, «находит выражение в креативности, т. е. является конструктивной», а, оставаясь неинтегрированной, приводит к деструктивной активности [18, с. 72].

Итак, будем различать: а) **доброкачественную дисгармонию** – такую, которая, пока не превышает неких пределов, способствует успешному функционированию системы и ее здоровому развитию, т. е. служит компонентом добра; б) **злокачественную дисгармонию**, или просто зло.

Конечно, простота концептуального разграничения доброкачественной и злокачественной дисгармонии отнюдь не делает легким их различение в реальной жизни. Вспомним хотя бы (обращаясь снова к концепции К. Леонгарда) размытость границы между акцентуацией характера и психопатией.

Итак, неразрывная связанность добра и зла в мире очевидна. Но вместе с тем соотношение добра и зла в процессах и результатах социального поведения бывает весьма различным. Это служит предпосылкой к тому, чтобы согласовывать требование последовательного утверждения добра и избегания зла в мире (от этого требования, оставаясь на позициях гуманизма, нельзя отказываться) и учет обстоятельств, принципиально ограничивающих всеобщность воплощения этого требования в жизнь. В моральной установке, претендующей на универсальность, без такого согласования не обойтись.

К счастью, логическое средство, позволяющее достичь его, известно: им служит категория **презумпции**. Ее суть состоит в принятии субъектами соци-

ального взаимодействия некой потенциально всеобщей нормы, отклонения от которой при необходимости допустимы, но в каждом случае требуют обоснования. Интересный анализ данной категории дала И.М. Крейн [9], отметив, в частности, что презумпции открытых обществ носят расширительный (в отношении свободы человека) характер – в отличие от ограничительных презумпций закрытых обществ. Самый известный пример презумпции, принятой в открытых (и претендующих на открытость) обществах, – это **презумпция невиновности** в уголовном праве: человек считается невиновным, если и пока его не признал виновным суд в установленном законом порядке. Содержащиеся в законодательстве многих государств установления о чрезвычайном и военном положении опираются на **презумпцию соблюдения гражданских прав**. Их определенное ограничение допускается только в особых обстоятельствах (дабы уберечься от худшего зла), причем констатация таких обстоятельств осуществляется опять-таки в установленном законом порядке. Диктатору закон о чрезвычайном положении не очень нужен: он и без того распоряжается правами (а то и жизнями) подвластных ему людей.

В книгах [1] и [2] принцип **толерантности** как одна из диалогических универсалий современного гуманизма конкретизируется через **презумпцию приемлемости**. Имеется в виду, что гуманистически трактуемая толерантность не означает терпимости к чему угодно; но именно неприятие тех или иных поведенческих проявлений (в том числе высказываний) требует обоснования.

Я полагаю, что категорию презумпции уместно использовать и при формулировании **универсальной моральной установки**, которая бы соответствовала рациогуманистической мировоззренческой ориентации. Эту установку можно обозначить как **презумпцию последовательного утверждения добра и избегания зла** и сформулировать примерно так: субъекты социального взаимодействия должны последовательно утверждать добро и избегать зла (что может быть конкретизировано как следование первой этической системе, по Лефевру), если и пока отсутствуют обстоятельства, побуждающие включить элементы зла в свое поведение (они связаны, прежде всего, с угрозой большего зла); при этом

в любом случае следует стремиться к минимизации элементов зла и к количественной оптимизации элементов доброкачественной дисгармонии, а также к наиболее эффективному использованию тех и других именно в тех функциях, в которых они, как компоненты некоторой системы, необходимы для максимизации добра. Примерами здесь (в том, что касается элементов зла) могут служить методы малоинвазивной хирургии, а в военном деле – точечные удары, решающие поставленную задачу при сведении к минимуму человеческих жертв (в особенности, среди гражданского населения).

Главный вывод из проведенного анализа может звучать так: *избегать зла, разумеется, необходимо, но делать это следует **не безоговорочно**, а в порядке реализации соответствующей **презумпции**; при этом следует стремиться к такой **мере допустимого зла**, которая в итоге с наибольшей вероятностью максимизирует добро.*

Хотя сформулированный вывод я постарался подкрепить основательными аргументами, он, скорее всего, будет воспринят коллегами скептически, прежде всего в плане уместности его использования в практике этического просвещения и воспитания. Будет обращено внимание на зыбкость задаваемых этим выводом ориентиров социального поведения. В подтверждение этого будет указано, что такой вывод, если его **на словах** примут к руководству те или иные субъекты поведения, **на деле** может вовсе не способствовать максимизации добра. Это произойдет из-за того, что вышеупомянутая мера допустимого зла окажется существенно превышена – то ли вследствие эгоизма упомянутых субъектов, то ли из-за их некомпетентности, то ли как проявление психологических защит, то ли в результате совместного действия перечисленных и иных факторов.

Всё это действительно так. Однако, по-моему, высказанные в предыдущем абзаце соображения обязательно должны учитываться в рамках анализа путей практического **использования** обсуждаемого вывода. Они в какой-то мере задают поле актуальных исследований, которые следовало бы провести на пересечении этики, психологии и педагогики. Но сам этот вывод они никак не

опровергают. А то, что разумными идеями (как и самыми разными достижениями цивилизации и культуры) сплошь и рядом злоупотребляют, – общеизвестно. А вот **этический максимализм**, категорически отвергающий компромисс между добром и злом, **неразумен сам по себе**, безотносительно к его использованию – поскольку он (о чем шла речь выше) пренебрегает онтологической связанностью добра и зла и потому не может быть последовательно реализован.

Проиллюстрирую это на примере весьма острой ситуации. Учительница убеждает младших школьников: «Лгать не следует ни в коем случае, **ни-когда!** Запомните раз и навсегда». Вроде бы дело говорит и полезное суггестивное воздействие оказывает. Но как быть с тем, что при этом она сама, строго говоря, лжет? Ведь она пренебрегает многими прекрасно известными ей феноменами, не позволяющими абсолютизировать провозглашаемую ею норму. Это, в частности, чрезвычайные трагические ситуации, вполне возможные, к большому сожалению, в той же школе. Например, перебегая на другую сторону улицы, под колесами трамвая погиб ученик. Пока решают, как сообщить об этом родителям, звонок матери учительнице: «Простите, вы случайно не знаете, почему мой Петя до сих пор не пришел домой? И по мобильному почему-то не отвечает...». Естественный – и в данной ситуации, видимо, наиболее адекватный этически (хотя и содержащий ложь) – ответ учительницы: «К сожалению, не знаю, но постараюсь выяснить и сразу же вам сообщу». Но можно ли счесть столь же допустимой ложь учительницы, проявившуюся в провозглашении ею моральной максимы «Лгать не следует **никогда**» – максимы весьма привлекательной и в большинстве ситуаций полезной, но (никуда от этого не деться), строго говоря, ложной и, к тому же, нарушаемой самой учительницей?

Впрочем, вправе ли мы придирается к учительнице, если в этике существует авторитетная традиция абсолютизации подобных максим? Так, говоря о такого рода «общеполезных предписаниях», Дж. Мур утверждал: «несмотря на нашу уверенность в существовании случаев, где данное предписание следовало бы нарушить, мы, однако, никогда не знаем, когда имеем дело именно с таким случаем, и в силу этого мы никогда не должны нарушать подобных предписа-

ний» [13, с. 250-251]. Но здесь я не согласен с британским философом: не говоря уже о продемонстрированной выше невозможности их последовательного соблюдения, **абсолютизация** отдельных (сколь угодно хороших) моральных предписаний («мы **никогда** не должны нарушать...») вряд ли совместима с более общим тезисом Мура, который я полностью поддерживаю: «утверждение “я морально обязан совершить этот поступок” означает то же самое, что утверждение “этот поступок обеспечивает наибольшую возможную сумму добра в универсуме”» [13, с. 232]. Фактически процитированные тезисы задают разные критерии моральности, совместимость которых не доказана.

Возвращаясь к первому из процитированных тезисов Мура, отмечу еще: мне непонятно, почему «мы никогда не знаем...». Если и не знаем с абсолютной достоверностью, то с вероятностью, достаточной для оптимизации поведения, знаем очень часто. Так, в приведенном примере учительница имела все основания опасаться последствий для Петинной мамы правдивого ответа на ее вопрос – в условиях, когда форма и способ предъявления этого ответа не были продуманы заранее.

В общем же плане я усматриваю в утверждении «мы никогда не знаем...» недооценку человеческого интеллекта. Сетуют на то, что у большинства людей он недостаточно развит. Так развивайте его, прежде всего в рамках образования, начиная с дошкольного! По крайней мере, этого требует рაციогуманистический подход, как и помощи в становлении целостной личностной культуры, в которой подкрепляют друг друга интеллектуальные и этические (а также эстетические и прочие) компоненты. Человек, обладающий такой культурой, прекрасно поймет (и почувствует интуитивно; иначе говоря, ему подскажет совесть⁵), что распространять утверждение о вынужденной допустимости лжи в исключительных трагических обстоятельствах на ситуации не исключительные – было бы неправильно; прямо скажем – бессовестно.

⁵ Согласно Ю.А. Шрейдеру, совесть «есть не что иное как моральная интуиция, преодолевающая ограничения рассудочного подхода к моральным суждениям» [21, с. 197].

В какой мере понимание таких тонкостей доступно детям? Не станем предвосхищать результатов специального исследования, которое пролило бы свет на этот вопрос. Прочитую лишь вывод Н.Е. Вераксы в отношении смежной проблемы: «Проведенные под нашим руководством... исследования показывают..., что механизм диалектического мышления складывается в дошкольном возрасте. Однако в школьном возрасте он частично подавляется и частично активизируется после завершения подросткового возраста» [4, с. 10-12]. Источник указанного подавления естественно усмотреть в неизбывном догматизме школьного обучения и воспитания.

Переходя к общеэтической проблематике, отмечу: из проведенного выше анализа следует, помимо прочего, что ни одна из соперничающих на протяжении веков идеологием: «цель оправдывает средства» и «цель не оправдывает средств» – не выдерживает, в качестве общего принципа социального поведения, рациональной критики. Осуществить логически обоснованный выбор между приведенными формулами применительно к конкретной ситуации в принципе возможно на основе ее системного анализа, предполагающего детальную характеристику присутствующих в ней целей, средств и соотношений между ними. Реально же в критических обстоятельствах приходится полагаться на интуитивный квази-эквивалент такого анализа, иначе говоря – на человеческую **совесть**.

Коснусь еще проведенного В.А. Лефевром и описанного в книге [11] эмпирического исследования, показавшего преобладание первой этической системы в выборке, составленной из американцев, и второй этической системы – в выборке из бывших советских граждан. Хотя выборки состояли всего из нескольких десятков человек, а об их социологической репрезентативности речь вообще не шла, думаю, что Лефевру удалось нащупать некоторые реальные тенденции. В частности, представляется правдоподобным, что конфронтационная идеология, господствовавшая в СССР, способствовала становлению этического сознания по типу второй из выделенных Лефевром систем. Вместе с тем следует проявлять осторожность в политико-идеологической интерпретации

таких выводов. В пользу этого, помимо их ориентировочного характера, можно привести еще ряд аргументов.

1. Исследование Лефевра продемонстрировало бóльшую, по сравнению с выборкой эмигрантов из СССР, последовательность представителей американской выборки в плане социальных представлений о желательных и нежелательных, с моральной точки зрения, характеристиках поведения. Однако не выяснялось, в какой мере реальное социальное поведение соответствует этим представлениям.

2. В противоречивых жизненных ситуациях формальная, внешняя последовательность поступков не всегда есть благо, на что, как мы помним, обратил внимание Л. Колаковский. Не присуща ли американской ментальности – безотносительно к социально-политическим обстоятельствам – чрезмерная приверженность этой внешней последовательности?

На такое подозрение наводит эпизод, описанный Евгением Евтушенко в интервью, которое он дал недавно Дмитрию Гордону. Крупное американское издательство заставило Евтушенко исключить из его романа «Не умирай прежде смерти» главу, где автор тепло описал трех своих бывших жен (Артем Боровик оценил эту главу как лучшую в романе). На вопрос Евтушенко «Что вас не устраивает?» представитель издательства ответил, что отношение автора к бывшим женам – это для Америки «выпадение из традиций». Русский поэт продолжал недоумевать: «Ну и что плохого в том, что я говорю о них хорошо?». – «А то, мистер Евтушенко, что сами вы выглядите в этом случае очень скверно. Если они были такие замечательные, как же вы могли с ними развестись?». «Я обомлел...» – завершает Евтушенко свой рассказ [5, с. 10].

3. Если и принять – в качестве пусть не доказанного, но правдоподобного утверждения, – что в повседневной жизни американцы более склонны, по сравнению с бывшими советскими гражданами, к неконфронтационному и этически последовательному поведению, в духе первой этической системы, по Лефевру, – нет оснований распространять это утверждение на поведение в сфере крупного бизнеса и политики, где сплошь и рядом имеет место жесткое столкнове-

ние интересов и где конфликтующие стороны, как правило, не склонны проявлять разборчивость, определяя средства достижения своих целей.

В.С. Библер, подчеркнув значимость «ясных, простых скреп человеческого общения... в нормальных, повседневных ситуациях нашей жизни», указал и на то, что «нормальное функционирование норм элементарной воспитанности... не так-то просто и безоблачно... Во-первых, правила “благопристойного поведения” зачастую... оказываются тончайшей поверхностной пленкой, скоропостижно разрываемой в роковые мгновения жизни. Во-вторых, связи воспитанности, цивилизованности способны безболезненно вплестаться в любые господствующие социальные связи, даже самого бесчеловечного происхождения. Способны легко и тихо уживаться с самой невозможной сегодняшней мерзостью... Такое “вчерчивание в мерзость” облегчается тем, что “правила хорошего тона” обычно имеют свои “меловые круги”, магические кольца, внутри которых эти правила действуют, но вне как бы и не существуют. Правила эти безоговорочно действуют по отношению к людям “своего круга” – своего рода, своего села, своего класса, своей расы. Но они стираются и исчезают... по отношению к чужакам, врагам, недочеловекам» [3, с. 269-270].

Яркой иллюстрацией сказанного Библиером служит феномен Гарри Трумэна – президента США в 1945 – 1953 гг. В пределах своего «мелового круга» он проявлял высокие моральные качества. Так, оказавшись по окончании президентского срока в затруднительном финансовом положении (не в последнюю очередь, вследствие скрупулезности в уплате налогов), он категорически отказывался от предложений заработка, которые могли бы быть истолкованы как «использование в коммерческих целях престижа и достоинства президентского поста» [19]. Но этот же человек отдал (без настоящей военной необходимости) приказ об атомной бомбардировке Хиросимы и Нагасаки. Ни его мораль, ни его религиозность (он был ревностным христианином) не помешали этому злодеянию, поскольку он считал такой шаг полезным с точки зрения государственных интересов США. Какая уж тут первая этическая система!

Разумеется, государственные деятели призваны отстаивать интересы своих стран. Но претендующее на разумность определение этих интересов (тем более в долгосрочной перспективе) должно учитывать пребывание всех жителей Земли «в одной лодке» и всё меньшую адекватность – вследствие обострения глобальных проблем и усиления взаимозависимости людских сообществ – трактовки взаимоотношений между сообществами (в том числе конфликтующими друг с другом) как «игры с нулевой суммой». Близоруко-эгоистические стратегии, основанные на такой трактовке, оказываются не только **убийственными** для другой стороны в конфликте, но и **самоубийственными**. В этих условиях, констатирует А.П. Назаретян, становятся неадекватными «традиционные формы морали, почти всегда строящие групповую солидарность на размежевании (они – мы)» [14, с. 120], и *человечество вынуждено осваивать «приемы неконфронтационной солидарности»* [15, с. 83]. *Конечно, такое освоение может быть только постепенным, но его надо последовательно и настойчиво осуществлять.*

Литература

1. Балл Г.А. Психология в рациогуманистической перспективе: Избр. работы. – К.: Основа, 2006. – 408 с.
2. Балл Г.О. Орієнтири сучасного гуманізму (в суспільній, освітній, психологічній сферах): Вид. 2-е, доповнене. – Житомир: Вид-во «Волинь», 2008. – 232 с.
3. Библер В.С. На гранях логики культуры: Книга избранных очерков. – М.: Русск. феноменологич. общ-во, 1997. – 440 с.
4. Веракса Н.Е. Проблема единиц описания диалектического мышления // Современная психология мышления: смысл в познании: Тезисы докладов научной конференции, посвященной 75-летию со дня рождения... О.К. Тихомирова... – М.: Смысл, 2008. – С. 10-12.
5. Гордон Д. Евгений Евтушенко: «Всех женщин, которых называл своими, я до сих пор люблю...» // Бульвар Гордона. – 2008. – № 28. – С. 8-11.

6. *Завгородня О.В., Курганська Л.О.* Психологічне здоров'я людини: теоретичні та прикладні аспекти. – К.: ДП «Інформаційно-аналітичне агентство», 2008. – 167 с.
7. *Ильин И.А.* О сопротивлении злу силой (главы из книги) // Журнал практикующего психолога. – 2007. Выпуск 13. – С. 9-69.
8. *Колаковский Л.* Похвальное слово непоследовательности // Новое время. – 1992. – № 13. – С. 57-59.
9. *Крейн И.М.* Презумпции в общественном сознании // Мова і культура. – К., 2001. – Вип. 3, т. I. – С. 74-85.
10. *Леонгард К.* Акцентуированные личности. – К.: Вища школа, 1981. – 392 с.
11. *Левефр В.А.* Алгебра совести: Пер. со 2-го англ. издания с дополнениями. – М.: Когито-центр, 2003. – 426 с.
12. *Можейко М.А.* Гармония // Всемирная энциклопедия: Философия / Главн. науч. ред. и сост. А.А. Грицанов. – М.: АСТ; Минск: Харвест, Современный литератор, 2001. – С. 201-202.
13. *Мур Дж.* Принципы этики. – М.: Прогресс, 1984. – 326 с.
14. *Назаретян А.П.* Векторы исторической эволюции // Общественные науки и современность. – 1999. – № 2. – С. 112-126.
15. *Назаретян А.П.* Архетип восставшего покойника как фактор социальной самоорганизации // Вопросы философии – 2002. – № 11. – С. 73-84.
16. От редакции // Журнал практикующего психолога. – 2007. Выпуск 13. – С. 7-8.
17. *Пиркова О.Д.* Проблема основания типологии этического сознания // Журнал практикующего психолога. – 2007. Выпуск 13. – С. 82-97.
18. *Роджерс К., Мей Р.* Діалог з проблеми зла і злої поведінки // Гуманістична психологія: Антологія в 3-х т. / За ред. Р. Трача і Г. Балла. – Т. 2. – К.: Пульсари, 2005. – С. 69-87.
19. *Сидорук А.* Кучма, Трумэн и Грант, или Экс-президентские пенсии по-украински и по-американски // Зеркало недели. – 2007. – № 16-17. – С. 25.

20. *Хамитов Н., Крылова С.* Этика. Путь к красоте отношений: Курс лекций. – К.: КНТ, Центр учебной литературы, 2007. – 256 с.

21. *Шрейдер Ю.А.* Этика: Введение в предмет. – М.: Текст, 1998. – 272 с.

Балл Георгий Алексеевич – член-корреспондент АПН Украины, доктор психологических наук, профессор, зав. лабораторией методологии и теории психологии Института психологии им. Г.С. Костюка АПН Украины.

Тел.: 440-57-57 (д.), 288-33-20 (р.), 8-097-449-23-67 (моб.).

E-mail: georgbal@i.com.ua