

МИНИСТЕРСТВО ОБРАЗОВАНИЯ И НАУКИ
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
ФЕДЕРАЛЬНОЕ АГЕНТСТВО ПО ОБРАЗОВАНИЮ
Технологический институт
Федерального государственного образовательного
учреждения высшего профессионального образования
«Южный федеральный университет»

М.А. Дедюлина, Е.В. Папченко

СОЦИАЛЬНАЯ ЭТИКА

Учебное пособие

Для студентов всех специальностей

Таганрог 2009

ББК 87.7 я73

Рецензенты:

А.Д. Майданский – доктор философских наук, профессор кафедры философии и социологии Таганрогского института управления и экономики;

О.В. Шипелик – кандидат философских наук, доцент кафедры философии ТТИ ЮФУ.

Дедюлина М.А., Папченко Е.В.

Социальная этика. – Таганрог: Изд-во ТТИ ЮФУ, 2009. – 84 с.

Данное учебное пособие предназначено для освоения и закрепления материала по этике. Учебное пособие составлено в соответствии с требованиями госстандарта для вузов, учебной программы. В пособии детально рассматриваются проблемы социальной морали, справедливости, ответственности, особое внимание уделяется рассмотрению таких явлений, как филантропия, космополитизм, социальное доверие.

Рекомендовано для студентов всех специальностей, аспирантов, а также всех интересующихся вышеперечисленными проблемами.

© Технологический институт ЮФУ, 2009

© Дедюлина М.А., 2009

© Папченко Е.В., 2009

Тема №1. ПРЕДМЕТ СОЦИАЛЬНОЙ ЭТИКИ

Социальная этикой называют учение о социальных целях и ценностях современного общества, т.е. нормативное обоснование групповых, институциональных и корпоративных отношений. К ней можно отнести политическую этику, экономическую этику, дискурсивную этику, институциональную этику и др.

Социальная этика складывается на Западе как реакция на развитие социалистического лагеря после Второй мировой войны и особенно после крушения идеологического противоборства двух политических систем. Она связана с процессами дезинтеграции, происходящими в современном обществе (обществе постмодерна) и направлена не на борьбу с идеологическим противником, а на повседневное строительство. В этом смысле социальная этика сегодня претендует на роль главной интегрирующей силы в обществе, подверженном значительной дезинтеграции и атомизации. Для подтверждения вышесказанного проанализируем работы современных западных исследователей по данной проблеме¹.

Так, М. Эльсбернд понимает под социальной этикой исследования, направленные на изучение нравственной составляющей социальной деятельности (мотивы и ценностные ориентации участников общественных событий, оценки и их соотнесенность с фундаментальными принципами и т.д.), а также изучающая фундаментальные проблемы современного социума (общее благо, права человека, справедливость, война и примирение и т.д.)².

А для А. Риха, например, предметом социальной этики является «теория и практика ответственного существования человека в его отношениях с другими людьми и природой не в непосредственной форме, а в форме опосредованной общественными институтами³».

По своему предмету социальная этика рядоположена индивидуальной этике, этике межличностного общения и экологической этике, но вместе с тем охватывает их все,

¹ Апресян Р.Г. Понятие общественной морали (опыт концептуализации) // Вопросы философии. 2006, №5. – С.3–17.

² Elsbernd M. Social Ethics // Theological Studies, Vol. 66. №1. 2005.

³ Рих А. Хозяйственная этика / Пер. с нем. Е.М. Довгань, отв. ред. В.В. Сапов. – М.: Посев, 1996. – С.80.

поскольку в ее задачу входит анализ того, какие социальные институты наилучшим образом обеспечивают ответственное человеческое поведение. Отталкиваясь от морали в контексте теологически обоснованной хозяйственной этики, Рих определяет социальную этику как «эмпирическую дисциплину». По его мнению, социальная этика обращена к практике не только познавательно, но и практически, и призвана – хотя бы в идеале – давать конкретным людям в конкретных ситуациях основания для принятия решений и оценки последствий принимаемых решений⁴.

Можно выделить два подхода в понимании социальной этики:

а) социальная этика как сумма особого рода (гражданских) добродетелей (Аристотель) или требований, предъявляемых к индивидам как членам общества (М. Вебер);

б) социальная этика как система ценностей и норм, регулирующих функционирование общества, социальных институтов и индивидов как членов сообществ (Б. МанDEVиль, Дж. Ролз, Ю. Хабермас).

Сегодня мы можем констатировать факт, что в современном этическом дискурсе происходит поворот от индивидуалистических ценностей, господствовавших в западной культуре на протяжении трех столетий (с эпохи Просвещения), к ценностям сообщества аристотелианского.

Специфическую черту современного этического дискурса в политике, по мнению исследователей, составляет поворот от индивидуалистических ценностей, господствовавших в западной культуре на протяжении трех столетий (с эпохи Просвещения), к ценностям сообщества. Этот поворот в социальной этике получил название «коммунитаризм» (от community – сообщество).

Исследования по этой теме показывают, что последние триста лет цивилизация Запада двигалась по пути индивидуализма, который привел к росту безразличия людей друг к другу и к своей родине, в конечном счете, приводит к размыванию гражданской идентичности (патриотизма). Главная причина этого социального кризиса заключается в подмене общего блага правом в качестве основы политического бытия людей.

Объективно, коренная причина настоящего кризиса видится неоаристотелианцам и коммуитаристам в *замене общего блага*

⁴ Там же. С.186.

правом в качестве универсальной основы политического бытия людей⁵. Ч. Тейлор пишет, что, согласно тезису гражданской гуманистической традиции, условием жизнеспособности свободного общества (общества политической свободы) является патриотизм – гражданская самоидентификация с общим благом. **Благо, по Тейлору, есть то, что объединяет людей, причем объединяет не механистически, а через глубокую взаимную эмоциональную связь.** Право, в отличие от блага, есть ценность (благо) как раз во втором (инструментальном) смысле. Право также объединяет людей, но *не как граждан, а как индивидов*, т.е. посредством внешнего принуждения, обеспечиваемого властью государства. Ч. Тейлор в работе «Природа и область распределительной справедливости» описывает формирование конкретной концепции общей справедливости в виде трехшаговой процедуры. Она включает исходную фиксацию морального «достоинства» каждого человека, выявление контуров «человеческого блага» и установление характера зависимости человека от общества в деле достижения полной и процветающей жизни.

Одну из наиболее влиятельных позиций в спектре современных коммунитаристских концепций блага и справедливости представляет этика **А. Макинтайра**⁶. *Прежде всего*, он вслед за Аристотелем определяет человеческую природу в терминах блага и добродетели. «Человеческие существа, подобно членам всех других видов, имеют специфическую природу, и эта природа такова, что они имеют определенные цели, такова, что они движутся по природе своей к некоторым целям (*telos*),⁷ – пишет, в частности, Макинтайр, комментируя Аристотеля. Этой специфической целью является благо, которое древнегреческий мыслитель отождествлял с достижением некоторого самодовлеющего состояния, – эвдемонии⁸.

Вторым ключевым моментом аристотелианского понимания природы человека является признание необходимости для достижения блага нравственных совершенств – добродетелей.

⁵ Тейлор Ч. Пересечение целей: спор между либералами и коммунитаристами // Современный либерализм / Под ред. Л.Б. Макеевой. – М., 1997. – С. 263.

⁶ Макинтайр А. После добродетели: Исследования теории морали. – Екатеринбург, 2000. – С.202.

⁷ Там же.

⁸ Там же. С.202 – 203.

«Добродетели есть как раз те качества, обладание которыми позволит индивиду достичь эвдемонии и отсутствие которых расстраивает его движение по направлению к цели (*telos*)⁹». При этом соотношение блага и добродетелей в концепции Аристотеля, как показывает Макинтайр, носит специфически двойственный характер. С одной стороны, добродетели действительно представляют собой средство для достижения некоторого блага или благ. Но с другой, добродетели ценны сами по себе – без них, точнее, без осуществления добродетелей в рамках некоторого вида человеческой деятельности достижение блага становится невозможным, какие бы иные средства при этом не использовались. Таким образом, сами добродетели должны пониматься как *существенный компонент* человеческого блага. Третий момент состоит в том, что в рамках аристотелевской традиции осуществление добродетелей требует тесного взаимодействия с другими людьми в рамках определенных сфер человеческой активности. Наиболее совершенным типом такого рода общения, способствующим достижению блага и заключающим в себе множество других видов, является *полис*. По определению Макинтайра, аристотелевский полис представляет собой «проект, который направлен на достижение человеческого блага как такового», которому все остальные разновидности человеческой деятельности должны способствовать «различными путями и в различной степени»¹⁰. Фундаментальным условием экзистенции полиса является факт наличия политической дружбы, основанной на разделяемой всеми участниками проекта концепции благ и добродетелей. «Эти узы есть узы дружбы, а дружба сама является добродетелью»¹¹.

Итак, аристотелевский тезис о естественной склонности человека к преследованию блага в рамках социального общения принимается Макинтайром в качестве самоочевидной предпосылки концепции справедливости. Одна из главных задач полиса как общего проекта по достижению блага, состоит в правильном распределении благ и осуществлении наказаний. Под «правильным» в данном случае понимается такой способ обращения с гражданами, который предполагает культивирование добродетелей, и искоренение

⁹ Там же.

¹⁰ MacIntyre A. Whose justice? Which rationality? L: Duckworth, 1988. – P. 107.

¹¹ Макинтайр А. После добродетели. – С. 212.

пороков, т.е. направлен на поддержание *социально полезных форм человеческого поведения*. Полисная концепция, таким образом, включает в себя два вида справедливости: *дистрибутивную*, отвечающую за распределение материальных и символических благ, и *корректирующую*, отвечающую за исправление нарушений установленного порядка взаимоотношений между участниками политической коммуны.

Определение дистрибутивной справедливости связано с общим пониманием жизни в полисе как постоянной конкуренции за достижение «благ человеческого превосходства» (*goods of excellence*) в различных видах человеческой активности. (Греция после Гомера, по Макинтайру, знала несколько видов такого рода активности: ведение войн, атлетические и гимнастические упражнения, поэзия, риторика, архитектура и скульптура, различные виды технической деятельности, а также деятельность, связанная с организацией и поддержанием самого полиса.) В рамках каждого из этих видов существуют свои «стандарты превосходства», применение которых позволяет дать объективную оценку полученным результатам. Вознаграждение определяется в терминах «благ эффективности» (*goods of effectiveness*), список которых включает в себя такие вещи, как богатство, статус, престиж и иные блага, которые обычно являются объектом человеческих желаний, но независимы от «благ превосходства» (или «внутренних благ») ¹².

Главным условием успешного функционирования каждого из этих видов деятельности, по Макинтайру, является, во-первых, приверженность принципу честности, согласно которому любые политические акции должны производиться в соответствии с некоторым объективным (внеличностным) стандартом, и, во-вторых, распределение благ в зависимости от заслуг и достижений. Формула *дистрибутивной справедливости* тогда приобретает следующий вид: «каждая личность и каждое свершение (*each person and each performance*) должны получить то, что является должным для них в отношении их заслуг, причем подобные случаи следует оценивать в терминах равенства, а различные – в терминах надлежащей пропорциональности» ¹³. Напротив, несправедливость понимается как *нарушение принципа заслуг и требует корректирующего*

¹² См.: MacIntyre A. Whose justice? Which rationality? – P.32.

¹³ Ibid. P.33.

воздействия: «исправление несправедливости требует восстановления порядка, в рамках которого блага, какими бы они ни были, распределяются в соответствии с заслугами¹⁴».

Таким образом, и в отношении дистрибутивных акций, и в отношении коррекции несправедливых неравенств заслуга выступает в качестве *универсального внеличного стандарта, на основе которого мы можем выносить суждения о моральности наших действий.* Отсутствие такого стандарта, по мнению философа, обуславливает неразрешимость проблемы социальной справедливости в рамках современного либерального дискурса, заставляя либеральных теоретиков безуспешно искать компромисс между этическим требованием соблюдения прав (концепция Р. Нозика) и требованием удовлетворения потребностей (концепция Дж. Роулза)¹⁵. В общем же социальная справедливость – в узком, специальном значении этого слова – трактуется Макинтайром как *одна из важнейших добродетелей полиса (наряду с храбростью и умеренностью), смысл которой – в поддержании различных форм человеческой активности ради обретения блага.*

В более широком контексте меритократическая концепция Макинтайра предполагает, что заслуги, приобретенные в различных видах человеческой деятельности, как и сами эти виды, имеют *неодинаковое значение для полиса*, а значит, должны оцениваться по-разному. Общим принципом такого порядка становится подчинение одних видов деятельности другим в соответствии с тем, насколько они способствуют достижению *общего блага*. В результате вся человеческая жизнь оказывается *пронизанной иерархическими структурами различного уровня*: на верхнем уровне располагается собственно политическая деятельность и законодательство, на нижнем – различные виды искусств и ремесел. Превосходства, достигаемые в одних видах деятельности, согласно этой модели, должны служить достижению превосходств в иных, более значимых видах человеческой активности, а все вместе они слагаются в некоторое *единое видение благой человеческой жизни*, реализация которой и составляет основное назначение полиса¹⁶.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ См.: Макинтайр А. После добродетели. – С. 330 – 345.

¹⁶ См.: Ibid. P. 107.

Очевидно, что такое решение проблемы справедливости полностью исключает свободу в ее современном понимании (как свободу-автономию), поскольку не оставляет индивиду возможностей для реализации тех целей, которые он считает важными *для себя*.

В рамках второго подхода социальной этики. Его мы раскроем, опираясь на работу Дж. Роулза «Теория справедливости» (1971). Он описывает справедливость как честность. Для этого этиком вводится понятие «*правильность*» в качестве некоего свода правил, которые честно выполняются принявшими их сторонами. На этот свод правил накладываются определенные ограничения, обеспечивающие более или менее бесперебойное функционирование общественной кооперации. Им выдвигается два принципа, лежащих в основах системы базовых правил, составляющих основу справедливости. В свою очередь, эта система кладется в основу реальных общественных институтов. Последние понимаются Ролзом как «публичная система правил, которые определяют должности и положения, соответствующие правилам, а также обязанности облеченных властью лиц и их неприкосновенность¹⁷». Институты являются справедливыми, если построены на базовой системе справедливых правил, и несправедливыми в противном случае.

Два основных принципа справедливости, по Ролзу, гласят: «*Первый* – каждый человек должен иметь равные права в отношении наиболее обширной схемы равных основных свобод. *Второй* – социальные и экономические неравенства должны быть устроены так, чтобы (а) из них можно было разумно ожидать преимуществ для всех; (б) доступ к положению ... и должностям был бы открыт всем». Но тогда, как члены социума могут прийти к принятию этих принципов. Для этого Ролз выдвигает концепцию *исходного положения*, которая определяет базисную структуру, позволяющую осуществить второй принцип при соблюдении приоритета первого. Предполагается, что возможно некое *исходное положение*, в котором все члены общества наделены в равной степени всеми экономическими благами и в то же время свободны в выборе основных принципов дальнейшего устройства общества. Исходная ситуация представляет собой комбинацию *взаимной*

¹⁷ Ролз Д. Теория справедливости. – М., 1995. – С.61.

незаинтересованности (в том смысле, что любой индивид равно благосклонен к интересам любого другого индивида, а точнее – просто безразличен к ним). Последнее предполагает, что индивиды в исходном положении не располагают никакой информацией о позиционировании в будущем себя или своих потомков. Рассматривая ситуацию как игровую, можно сказать, что участники не имеют никаких оснований для подсчета вероятностей будущих платежей. Вторая особенность исходного положения заключается в том, что участники не склонны заботиться о том доходе, который они могли бы получать сверх минимального. Третья – участники не склонны к серьезному риску.

Итак, в ситуации-игре исходного положения участники руководствуются правилом максимума, а, следовательно, им нет смысла добиваться более выгодного для себя общественного устройства, чем то, которое обеспечивается принятием общих принципов справедливости. Однако сам Ролз постоянно подчеркивает, что ситуация исходного положения является чисто гипотетической, и сфера применения ее ограничена построением в некотором смысле наилучшей (по сравнению с другими подходами) работающей теории справедливости. Например, согласно критерию Парето, избыточный продукт может быть распределен как угодно, но лишь с тем ограничением, что не должно ухудшиться положение ни одного участника процесса (в абсолютном выражении), и при этом должен быть достигнут максимально высокий уровень этого продукта. В противовес этому Д. Ролз выдвигает принцип «помогай самому слабому» и переводит задачу в поиск максимума, где сначала максимизируется продукт в целом, а затем минимизируются оценки отдельных видов продукции, потребление которых обеспечивает участникам процесса ту или иную субъективную полезность. Д. Ролз признает, что деление общества на классы меняет характер как эффективности, так и справедливости, и равновесие становится уже не единственным. Оба его принципа справедливости были бы вполне приемлемы, если бы он не отдавал приоритет базовым свободам перед базовыми благами. Кроме того, у Ролза есть оговорка, что институты, вытекающие из второго принципа справедливости, не должны «иметь большого сходства с административным распределением благ». Однако обеспечение справедливости обязательно требует значительного вмешательства государства в экономику. Тем не менее, теорию Д. Ролза следует считать наиболее

разработанной и фундаментальной на сегодняшний день теорией справедливости.

Итак, подведем итоги. Д. Ролз сумел объединить, с одной стороны, этику Канта с английским утилитаризмом, а с другой стороны, этику с общественными науками, экономикой, политологией, правоведением. У Канта Роулз взял положение о необходимости выработки этических принципов до анализа последствий практических действий. У утилитаристов он позаимствовал представление о феномене полезности, которое существенно уточнил и обогатил, опираясь на аппарат экономической науки. Основное достижение Роулза состояло в преодолении разобщения этики и общественных наук. В результате были созданы предпосылки для перевода этики из области метафизики в сферу философии науки. Показательно, что Роулз нашел не только авторитетного союзника, но и оппонента в лице самого влиятельного современного немецкого философа Ю. Хабермаса, известного наряду со своим товарищем К.-О. Апелем в качестве изобретателя дискурсивной этики, согласно которой моральные положения вырабатываются в процессе тщательно организованного зрелого дискурса. Хабермас и Апель всегда подчеркивают, что их философия имеет прагматическую направленность.

В последнее время социально-этический подход получил развитие в прикладных исследованиях. Эти исследования развиваются под лозунгом утверждения ответственности социально значимой деятельности и соблюдения прав человека. Самым известным сторонником и пропагандистом комплексного, или плюрализованного, подхода к справедливости является М. Уолцер. Основная его идея состоит в том, что **«определенное социальное благо x не должно быть распределено между женщинами и мужчинами, которые обладают каким-то другим благом y , просто потому, что они обладают y и без учета значения блага x ¹⁸»**. Другими словами, каждое социальное благо или их взаимосвязанный набор составляют особую дистрибутивную сферу, в пределах которой приемлемы строго определенные критерии. Для области здравоохранения (как части сферы безопасности и благосостояния) применим критерий распределения по потребностям, для сферы денег

¹⁸ Walzer M. Spheres of Justice. P. 20. Ibidem. P. 84 – 90, 95 – 128, 129 – 147.

и товаров – критерий правомочности свободных обменов, для сферы распределения публичных должностей или академических званий – критерий честного соревнования и заслуги (или более мягко – квалификации) и т.д. М. Уолцер в одинаковой мере возражает против рыночной «коммодификации» всех благ и против уравнительного вторжения государства во все области общественной жизни. Если резюмировать его позицию, то можно указать на то, что справедливая политика должна стремиться к изоляции дистрибутивных сфер друг от друга, должна практиковать то, что сам М. Уолцер образно называет «искусством разделения»¹⁹.

Или другой пример, работы Р. Дивона сосредоточены на внедрении социально-этического подхода в понимании инженерной деятельности, в частности, той ее стороны, которая связана с конструированием и принятием решений. В противовес традиционной инженерной этике Дивон популяризирует этику технологий как этику коллективных решений, основанных на согласовании социальных позиций, совершаемых уполномоченными и заинтересованными лицами²⁰.

Специфика социально-этического подхода к инженерно-технологической деятельности по сравнению с индивидуально-этическим, по мнению Дивона, заключается в том, что она рассматривается под углом зрения принятия коллективных решений и их реализации посредством социального взаимодействия; по сравнению с политическим подходом при социально-этическом подходе принимаются во внимание ценностные основания принятия решений и ценностные характеристики последствий их реализации.

Таким образом, можно сделать вывод, что ***социальная этика несет ответственность за то, как действуют социальные институты и каким образом осуществляется опосредованное межличностное общение. Любой социальный институт может либо оказывать помощь людям, либо служить им помехой. В этом смысле огромное количество совершаемого зла (коррупция,***

¹⁹ Walzer M. Liberalism and the Art of Separation // Political Theory. 1984. Vol. 12. P. 315 – 330.

²⁰ Devon R. Towards a Social Ethics of Technology: A Research Prospect // Techné, 2004, Fall, Vol.8 №1. P. 109. См. также Devon R., Poel I. Van de. Design Ethics. The Social Ethics Paradigm // International Journal of Engineering Education Vol. 20, №3. P. 461.

хищения, бедность, загрязнение окружающей среды, терроризм, распад семьи) зависят от социальной системы, от социального порядка, имеют характер «структурного зла».

Тема №2. СОЦИАЛЬНЫЙ ИНСТИТУТ, СТРУКТУРНОЕ ЗЛО, СОЦИАЛЬНАЯ МОРАЛЬ

Социальный институт. *Социальный институт – это передаваемая из поколения в поколение нормативная система, регулирующая отношения между людьми и вытекающая из этих отношений.* Примером социального института является школа как система законов, норм, правил поведения и общения. Главная задача социальных институтов – обеспечивать стабильную регуляцию социальных взаимодействий разного типа.

Деятельность социального института зависит от его организации, т.е. от социальной структуры, которая должна обеспечить выполнение определенных задач, и от системы норм, функций и обязанностей, которые возлагаются и распределяются в этой социальной структуре. Например, если институт школы имеет цель – образование и воспитание детей, то главная цель института семьи и брака – регулировать отношения между полами. Если политические институты (государство, партии) имеют цель регулировать отношения между партиями как представителями различных социальных слоев, а также между государствами, то институт рынка – регулировать отношения обмена и потребления.

Традиционное общество опиралось на такие институты, как семья, церковь, религия, а современное общество (модерн) делало упор на идеологию, а социально-ориентированное общество (постмодерн) опирается на социальную этику. С усложнением общества возрастает роль социальных институтов, задача которых регулировать определенные социальные взаимодействия в течение длительного периода.

Хорошо организованные социальные институты обеспечивают стабильность общества. Все возрастающая анонимность социальной коммуникации и социального взаимодействия требует усиления степени надежности. Это тоже означает увеличение роли социальных институтов как механизмов, способствующих совместной деятельности людей. *Хорошие институты дают ориентацию деятельности действующих лиц и компенсируют*

дефицит морали. Вопрос о «хорошем социальном порядке» означает вопрос о соответствующих институтах, т.е. таких, которые служат цели структурного добра.

Некоторые авторы видят напряжение современной западной культуры в расколе между всеобщим, воплощенным в институтах и субъективным миром современного человека. Но институты, как нормативные структуры с заданным смыслом, незаменимы, если необходимо координировать действия в сосуществовании многих и обеспечивать обоюдную надежность. Кроме того, институты не могут выполнить того, что должна сделать индивидуальная мораль, но они могут компенсировать ее отсутствие. Хорошие институты облегчают жизнь хорошим людям. Часть институтов обязаны улавливать и компенсировать неправильное моральное поведение людей. Другие институты требуют устройства, исключая злоупотребления. Социальные и политические институты представляют собой форму посредничества между многообразными интересами и общественным благом, они являются условием для хорошей жизни граждан. Политический порядок тем лучше, чем лучше осуществляется эта посредническая деятельность, и тем быстрее разрешаются конфликты, и чем больше стабильности в обществе.

В институтах отражается «этическая программа» государства. В каждом обществе, по мнению философов, существует пять групп социальных институтов: 1) экономические институты, регламентирующие производство и распределение товаров и услуг; 2) политические институты, регламентирующие осуществление власти и отношения вокруг власти; 3) институты стратификации, которые регулируют распределение в обществе статусных позиций и доходов; 4) институты родства, организующие отношения между родственниками, супругами, родителями и детьми, обеспечивающие воспроизводство населения и трансляцию традиций; 5) институты культуры, в состав которых входят религиозные, образовательные и собственно культурные институты. Они ответственны за социализацию новых поколений, сохранение и передачу социальных ценностей.

Система социальной регламентации той или иной сферы общественной жизни, т.е. какой-либо социальный институт, возникает при наличии необходимых для этого предпосылок. Во-первых, в обществе должна существовать и сознаваться большинством индивидов социальная потребность в данном

институте. Во-вторых, общество должно располагать необходимыми средствами удовлетворения этой потребности – ресурсами (материальными, трудовыми, организационными), системой функций, действий, индивидуальных целеполаганий, символами и нормами, образующими культурную среду, на основе которой сформируется новый институт. Процесс образования социальных институтов называется институционализацией. Институционализация конкретной общественной потребности подразумевает осознание ее как общесоциальной, благодаря чему для ее реализации в обществе устанавливаются особые нормы поведения, готовятся кадры, выделяются ресурсы.

Так Ш. Монтескье в «Духе законов» утверждает, что гражданин – это тот, чьи действия регулируются законом, в то время как поступки человека регулируются моралью. Согласно Э. Дюркгейму, социальные институты – это своего рода «кристаллизованные» способы действия, мышления и чувствования, постоянные для данной социальной группы, обязательные для нее и отличающие ее от остальных. Таким образом, он рассматривает институт как синоним всякой социальной регуляции: все социальное институционально, потому что все социальное принудительно, а институт – это инструмент социального принуждения. Дюркгейм, настаивая на системном, абсолютном характере институтов, рассматривает их как комплекс правил или как нормативные системы.

Итак, единая система институтов – это скорее идеальная конструкция. В реальности институционализация – динамический процесс, допускающий наличие противоречий между старыми институциональными формами и новыми социальными потребностями.

Г. Ленски выделил ряд социальных потребностей, которые порождают процессы институционализации: потребность в коммуникации (язык, образование, связь, транспорт); потребность в производстве продуктов и услуг; потребность в распределении благ (и привилегий); потребность в безопасности членов общества, защите их жизни и благополучия; потребность в поддержании системы неравенства (размещении общественных групп по позициям, статусам в зависимости от разных критериев); потребность в социальном контроле за поведением членов общества (религия, мораль, право, пенитенциарная система).

Современное общество характеризуется разрастанием и усложнением системы институтов. Развитие социальной системы сводится к эволюции институтов в направлении от традиционной модели социальных институтов к современной. *Если в традиционном обществе все институты характеризуются жесткой аскриптивностью, т.е. однозначным, допускающим предельно низкий уровень индивидуальной свободы приписыванием статусов и норм поведения, то в современном обществе социальная регламентация, осуществляемая институтами, имеет гораздо более мягкие формы и допускает высокую степень варибельности.*

Структурное зло. Существует зло структурного характера, вытекающее из социальных структур. Для того чтобы его устранить, недостаточно личной помощи, необходимо изменить сами структуры. Например, в ситуации – надсмотрщик и заключенный – жестокость надсмотрщика – это структурное зло, вытекающее из структуры ситуации. Проблему структурного зла первым проанализировал К. Маркс. К такому злу он относил идеологию и религию как превращенные формы сознания. Личное зло, согласно Марксу, – это продукт «структурного» (социального) зла.

Истоки безумного мира нужно искать не в индивидуальном сознании, а в объективности неправильно организованных структур общества и государства, которые напрямую зависят от способа общественного производства и соответствующих ему производственных отношений. Причем отдельные члены общества (это относится, в частности, к капиталистам) лично не ответственны за зло, исходящее от общественных и социальных структур, в деятельности которых они принимают участие. Человек – пленник общественных процессов и социальных структур. Если эти процессы негуманны, то бытие всех замкнутых в таком обществе субъектов объективно негуманно, даже если субъективно, в личностной этической сфере, они стараются следовать принципам гуманности. Сами индивиды субъективно не могут отвечать за зло, творимое в мире общественными структурами.

Таким образом, Маркс отрицал личное зло, сводил все зло мира к «структурному» злу. Человек во всем комплексе своего бытия неотделим от институтов и структур общества, и творимое в мире зло нужно искать также в функциях общественных структур. «Если характер человека создается обстоятельствами, то надо, стало быть,

сделать обстоятельства человеческими». Марксистская концепция природы структурного зла была во многом правильной, но она указывала неверный путь борьбы со злом.

Тем не менее, *задача социальной этики – выработать такие структуры социальных институтов, которые бы не препятствовали, а, напротив, способствовали бы солидарности людей, благоприятно воздействуя на все сферы их бытия. Нормы и правила коммуникации между социальными институтами, корпорациями, а также нормы поведения и общения в рамках одной корпорации (социального института) могут и должны совершенствоваться.* Главные вопросы социальной этики: какими должны быть социальные институты и какими должны быть их цели (политики, экономики, права, педагогики и т.д. На современном этапе социальная этика выступает силой социальной интеграции и социального порядка, социального согласия и социальной справедливости.

Социальная мораль. Социальная мораль – это нравственность. Собственно мораль носит индивидуальный характер и возникает вместе с возникновением личности. Становление личности – задача индивидуальной морали. Личность – это проект индивидуального бытия. Быть нравственным – значит исполнять обычаи, традиции, запреты (табу), быть «как все». Если традиционная этика, кроме этики Платона или Аристотеля, носила индивидуальный характер, она была учением о ценностях и целях индивидуального существования человека как личности, то социальная этика говорит о ценностях как системном продукте социального взаимодействия. Вопрос о соотношении индивидуальной и социальной этики – это ключевой вопрос, от решения которого зависит концепция роли морали в современном обществе. Некоторые считают, что мораль воплощена и действенна в социальных институтах, т.е. игнорируют роль индивидуальной морали, данную ошибку, в частности, делал Маркс и его последователи. Подобные взгляды не всегда правильны, что хорошо видно на примере политической этики. Политика – это не игра в рамках определенных правил. Политическая этика опирается на правила и морально-правовые рамки, в ней очень важны личные добродетели самих политических деятелей, которые, безусловно, выступают в роли выдающихся личностей, и именно от их личных качеств зависит политика государства и судьба многих людей. Кроме того, *хорошая политика основывается не только на добродетели*

политических актеров, но и на моральные качества граждан.

Система ценностей человека является «фундаментом» его отношения к миру. Ценности – это относительно устойчивое, социально обусловленное избирательное отношение человека к совокупности материальных и духовных общественных благ. «Ценности, – писал В.П. Тугаринов, – это то, что нужно людям для удовлетворения потребностей и интересов, а также идеи и их побуждения в качестве нормы, цели и идеала». Ценностный мир каждого человека необъятен. Однако существуют некие «сквозные» ценности, которые являются практически стержневыми в любой сфере деятельности. Например, трудолюбие, образованность, доброту, воспитанность, честность, порядочность, терпимость, человечность.

Общей характеристикой ценностей является духовная сущность, а формой проявления – традиции, нормы, правила, заповеди, установки. Ценности выражают, прежде всего, общественно-исторические отношения к значимости всего того, что так или иначе включено в сферу действенно-практических связей системы «человек – окружающий мир».

Необходимо подчеркнуть, что общественные и личные потребности, цели, интересы есть не только отражение изменчивого общественного бытия людей, но и являются внутренним, эмоционально-психологическим мотивом этого изменения. Материальные, духовные и социальные потребности составляют тот естественно-исторический базис, на котором возникают ценностные отношения человека к объективной реальности, к своей деятельности и ее результатам.

Социальные ценности составляют духовную жизнь человека, его общественную и моральную честь, его свободу, достижения науки, социальную справедливость и т.д. Мир ценностей разнообразен и неисчерпаем, как многогранны и неисчерпаемы общественные интересы и потребности личности. Но в отличие от потребностей, которые направлены непосредственно на какой-то предмет, ценности относятся к сфере необходимости. Ценности необходимо рассматривать как специфически социальные явления, как определенные проявления общественных отношений нормативно-оценочной стороны общественного сознания. Общечеловеческие и социально-классовые ценности на уровне повседневной жизнедеятельности, в практике повседневного бытия

людей выступают в форме представлений о социальной справедливости, общественном устройстве, свободе, правах и обязанностях, смысле жизни, здоровье. Ценности в любом обществе являются внутренним стержнем культуры, характеризуют качество культурной среды, в которой человек живет, формируется как личность. Чем в большей степени личность, социальная группа будут превращать существующие ценности в практику своей жизнедеятельности, а личность будет овладевать ценностным миром человеческой культуры, тем в большей степени она сама и ее жизнь будут приближаться к идеалу всесторонней и гармонично развитой личности.

Тема №3. СОЦИАЛЬНАЯ СПРАВЕДЛИВОСТЬ

Справедливость – категория не только морального сознания, но также правового, экономического и политического. Неслучайно великие античные философы (Платон и Аристотель) выделяли эту категорию в качестве основной для оценки состояния всего общества. Понятие справедливости отражает не только отношения людей между собой, но и по отношению к некоторому целому.

Справедливость – системное качество, содействующее общему благу. Вне понимания значения сохранения этого целого в интересах всех оценка отдельных действий как справедливых или несправедливых, теряет смысл.

Справедливость – одно из основных понятий нравственного сознания и важнейшая категория теоретической этики. Справедливость одновременно определяет отношения между людьми по поводу их взаимных обязанностей и по поводу распределения совместно произведенных материальных и духовных благ. В зависимости от понимания того, какой должна быть справедливость, полагаются одинаковые обязанности (одинаковое отношение к некоторым правилам поведения) для всех лиц и уравнительное распределение или разные обязанности для разных лиц (например, дифференцированный уровень ответственности при выполнении разных работ) и дифференцированное распределение.

Так в древнеиндийской философии существовало учение о «рите» – порядке вещей и незыблемом мировом законе справедливости, который определяет место всему существующему. В древнекитайской философии роль мирового закона и справедливости играет «дао» – естественный текучий порядок вещей. Первая

фундаментальная концепция справедливости как социального явления была высказана Платоном. Правовые аспекты понятия справедливости были разработаны уже в Древнем Риме. Христианство учит верующих тому, что Бог не только всемогущ и всеблаг, но и справедлив. Его справедливость – высшая сила, он всем воздает по заслугам.

Эта категория была основополагающей для таких мыслителей, как Дж. Локк, Д. Юм, Г. Спенсер, П. Кропоткин. Уже в античности считалось, что справедливым может быть как отдельный человек, так и государство (и соответственно, несправедливым). Аристотель верно обратил внимание на то, что справедливость выражает не какую-то одну добродетель, а охватывает их все. П. Кропоткин справедливость связывает со стремлением к восстановлению нарушенной из-за неправильных действий гармонии целого. Первобытные дикари и более цивилизованные народы по сию пору понимают под словами «правда», «справедливость» восстановление нарушенного равновесия.

Аристотель стал тем мыслителем, который заговорил о справедливости как соразмерности. В его концепции различается «распределительная» и «уравнительная» справедливость. «...Распределительное право, с чем все согласны, должно учитывать известное достоинство». Социальная справедливость заключается, по Марксу, в том, чтобы создать для всех людей равный доступ к средствам производства, распределения и потребления (как материальным, так и духовным).

Позицию здравого смысла и обыденного опыта в трактовке понятия справедливости в наибольшей степени выражает утилитаризм – доктрина, разработанная в XIX в. И. Бентамом и Дж.С. Миллем. Сторонники этого направления считают, что морально обоснованы такие принципы, которые приводят к максимуму блага и минимуму страдания в обществе. Если определенный вид равенства или неравенства приводит к возрастанию общего блага, то оно справедливо, если нет – несправедливо. Итак, суждение о справедливости или несправедливости того или иного действия, по мнению утилитаристов, должно оцениваться эмпирически по предполагаемому или реально достигаемому результату.

Р. Нозик разработал одну из наиболее популярных либертарианских (т.е. радикально либеральных) теорий. Нозик

полагает, что люди от рождения свободны. Основой свободы является частная собственность, условия обладания которой характеризуют права государства и отношения между людьми. Право владения частной собственностью конституируется при наличии двух условий – справедливого начального приобретения собственности и ее справедливого «перемещения». Право на приватизацию ничьей вещи (вещи, у которой нет частного собственника) основывается на локковском представлении о том, что собственность – это природная вещь, в которую владелец вложил свой труд или исправил ее за счет труда, т.е. приспособил к человеческим потребностям. Приватизация некоторой ничьей собственности справедлива по Нозику, если она не ухудшает положение других граждан, лишая (или ограничивая) их возможность пользоваться благами, которыми они раньше пользовались. Если же ухудшение наступает, то справедливость может быть восстановлена за счет адекватной компенсации потерпевшим. Он вводит жесткое правило, что любое перераспределение собственности справедливо только при условии, если источник распределяемой собственности справедлив. Поскольку определенная часть частной собственности либо исходно создана, либо увеличена за счет несправедливых действий, то, по мнению Нозика, в этом случае нужна ее «ректификация», т.е. очищение в форме определенного перераспределения в пользу потерпевших. Все то, что заработано честным трудом и честным путем перемещено, не может быть отчуждено. Нозик выступает против разбухшего государственного аппарата в пользу «минимального государства», основная задача которого заключается в защите граждан от физического насилия, воровства, мошенничества и нарушения договорных обязательств.

В качестве особой теоретической позиции, которая призвана если не разрешить, то смягчить противоречия между сторонниками государственных систем помощи неимущим и их противниками, выступает коммунитаризм. **Коммунитаристы** считают, что разрешение проблемы справедливости необходимо перенести с общечеловеческого уровня на уровень конкретных общин – групп людей, проживающих в ограниченном регионе, объединенных общей историей, занятиями, родовыми и прочими связями. Справедливы принципы, которые соответствуют традициям и ценностям данной общины и признаются в качестве таковых ее членами. Федеральное государство в лице правящей столичной бюрократии или правящая

финансовая элиты страны не в праве навязывать общине «правила справедливой игры» сверху. Эти правила должны быть выработаны членами общины, которые с непреложной необходимостью приводят к очередному витку роста государственной бюрократии. Коммунитаристское понимание справедливости включает общинную солидарность и благотворительность как свои существенные элементы. Формы, в которых справедливость проявляется, исторически особенные, но в любом случае они должны способствовать выживанию и процветанию общины как целого. Справедливость не является самоцелью... Это средство, которое обеспечивает нормальное протекание общественной жизни и реализацию индивидуальных возможностей. Как таковое содержание понятия справедливость меняется в процессе исторического развития и социальных изменений. Справедливость, как и любая другая характеристика человеческой активности, должна быть адаптивна и служить выживанию... [Она] биологически укоренена в человеческом восприятии добра. В общине, длительно проживающей на определенной локальной территории и ведущей определенный образ жизни, с течением веков формируются традиционные нормы, способствующие ее оптимальной адаптации к окружающей среде.

Коммуникативные теории справедливости. Особое место среди современных теорий справедливости занимают концепции немецких философов К.-О. Апеля и Ю. Хабермаса. Они считают, что справедливого баланса равенства и неравенства, пропорциональности и беспристрастности можно достичь, если все лица, которых затрагивают те или иные политические, экономические или иные (например, медицинские) действия или нормы, смогут принять участие в честной, построенной на рациональной аргументации публичной дискуссии. Как пишет Хабермас: «Необходимы коммуникативные предпосылки универсально расширяющегося дискурса, в котором все могли бы высказать свои аргументы, обосновывая гипотетическую позицию по отношению к соответствующим нормам и линиям поведения, когда их претензия на значимость ставится под сомнение... Позиция беспристрастности преодолевает субъективность собственных перспектив участников процесса, но при этом не теряется возможность присоединиться к ранее сформулированной установке всех причастных к дискурсу». Иными словами, для того, чтобы добиться беспристрастной оценки, необходимо обеспечить участие в честном диалоге и обсуждении

всех заинтересованных сторон.

Справедливость достигается как результат «идеально» организованной рациональной коммуникации. Она имеет сугубо процедурный характер и не наделяется никаким предваряющим обсуждение теоретическим содержанием. То понимание, которое достигается в результате обсуждения, и будет признано справедливым. Поэтому, если говорить о некоторых конкретных принципах справедливости в коммуникативной этике, то они сводятся к принципам честного ведения рациональной дискуссии (идеальной коммуникации). А.Н. Ермоленко так суммирует условия идеальной коммуникации по Ю. Хабермасу: «1. Каждый способный к речи и деятельности субъект может участвовать в дискурсе; 2. а) Каждый может проблематизировать любое утверждение, б) каждый может выступать в дискурсе с любым утверждением, в) каждый может выражать свои взгляды, желания, потребности; 3. Никто из участвующих в дискуссии не должен испытывать препятствий (как внутренних, так и внешних) в виде принуждений, исходящих из отношения господства, дабы использовать свои установленные в первом и во втором пунктах права».

Публичное обсуждение и совместная выработка принципов справедливой политической деятельности, распределения дефицитных ресурсов и воздаяния за добродетели и преступления является одной из самых характерных черт современного демократического общества. Апель и Хабермас предлагают как бы теоретическую идеализацию этой практики. Их исходной предпосылкой является существование плюралистического общества, в котором люди придерживаются разных взглядов и разделяют различные ценности. Ни одна из ценностных ориентации или теоретических позиций не имеет права выступать в качестве единственно верной и доминирующей. Коммуникативная этика отказывается от теоретической разработки понятия справедливости, предваряющего обсуждение, т.е. остается пустой. Благодаря этому, разные интересы и ценностные ориентации получают равные (справедливые) условия для одобрения в процессе честного рационального обсуждения.

Слабой стороной этики Хабермаса является переоценка им значения логической аргументации в реальной человеческой жизни. Он полагает, что все люди обладают некоторой универсальной рациональностью, поэтому разрешение конфликтов между ними

возможно на основе предложения решающего дело логического аргумента. Логика как бы вынуждает к согласию, преодолению ограниченности частных интересов.

Среди современных теорий справедливости наиболее известна **концепция Дж. Ролза: Справедливость – мера равенства и мера неравенства.** Люди должны быть равны при распределении социальных ценностей. Однако справедливым будет и неравенство, когда это такое неравное распределение, которое дает преимущество каждому. Определение справедливости, которое дает Ролз, распадается на два принципа: 1. Каждый человек должен обладать равным правом в отношении наиболее обширной системы равных оснований свобод, совместимой с подобными свободами других людей. 2. Социальное и экономическое неравенства должны быть организованы таким образом, чтобы (а) от них можно было бы ожидать преимуществ для всех и (б) доступ к положениям и должностям был открыт всем. Очевидно, что равенство не всегда и не для всех является предпочтительным. Так равенство в социально-экономической сфере, если оно достигается ценой ограничения экономической активности и принудительно низким уровнем жизни большинства граждан, не может считаться благом. Наоборот, неравенство в богатстве может быть основой компенсирующих преимуществ для каждого человека (например, благодаря высокому прогрессивному налогу, которым облагается богатство), и тогда оно, конечно, справедливо. Этот принцип является основой всей системы социальной справедливости большинства стран Запада (Швеция, Канада, Нидерланды).

Итак, справедливым сегодня признается равенство в распределении прав и обязанностей, доступность справедливости всем людям, но также справедливым считается конструктивное неравенство – в распределении благ. Идея справедливости как нравственный принцип имеет цель установить предел индивидуальному произволу. Нравственное содержание справедливости носит отрицательный характер – это противодействие эгоистическим мотивам и недопущение причинения вреда и страдания другому человеку. Справедливость требует уважать права другого человека и не посягать на чужую личность и собственность.

Меритократический (от лат. «meritus» – «заслуженный», «достойный») подход к справедливости представлен в концепциях

Д. Белла («Культурные противоречия капитализма», 1976) и др. Основное требование подобных концепций состоит в максимальном стимулировании лучшего. Суть справедливости выражается принципом: «Каждому в зависимости от его вклада и в соответствии с полномочиями и привилегиями, присущими сфере его деятельности». Распределение по заслугам не может быть ограничено требованиями равенства, ибо такое ограничение несправедливо. В этом, по мнению сторонников этой позиции, главный недостаток теории Дж. Ролза. По Д. Беллу, неравенство различных социальных и профессиональных групп неустранимо. Социальные дистанции не могут быть искусственно уменьшены. Заботиться о равенстве можно только внутри группы или сословия, да и здесь речь должна идти об устранении лишь «нерелевантных», как выражается Белл, различий, а именно, тех, которые не обусловлены размерами вклада в благосостояние общества. В постиндустриальном обществе должна существовать своя элита, которой принадлежат ключевые позиции в экономике, политике, культуре. Труд представителей элиты должен быть самым оплачиваемым. Изменению подлежат только критерии отбора. Основаниями для получения привилегированных позиций должны стать образование, высокая квалификация и положительные моральные качества.

Справедливость как лояльность. Р. Рорти полагает, что справедливость может быть достигнута как результат договоренности конфликтующих сторон, отказывающихся от насилия, но считает, что логическая аргументация при достижении договоренности не играет решающей роли. Он считает, что в основании человеческих представлений о справедливости лежит феномен лояльности. Так Р. Рорти отмечает: «Каждый из нас может ожидать, что семья спрячет его в случае преследования полиции. Большая часть поможет, даже если будет знать, что родственник совершил гнусное преступление. При этом некоторые даже согласятся лжесвидетельствовать, чтобы обеспечивать ему алиби. Но если невинный человек будет обвинен в результате нашего лжесвидетельства, то, я думаю, большинство окажется в состоянии морального конфликта между лояльностью и справедливостью. Но этот конфликт будет переживаться только в той степени, в которой мы отождествляем себя с этим невинно пострадавшим человеком. Если он будет нашим соседом, то переживание будет скорее всего весьма интенсивным. Если им окажется чужак, особенно относящийся к другой расе, классу или

нации, оно может быть очень ослабленным. Он должен быть в некотором смысле «один из нас», чтобы лжесвидетельство вызывало у нас вопрос – правильно ли мы поступаем, лжесвидетельствуя». Поэтому Рорти считает, что сама справедливость есть не что иное, как чувство лояльности, расширенное за свои естественные рамки. Родственники естественно лояльны по отношению друг к другу. Поэтому быть справедливым к соседу означает переносить на него чувство семейной лояльности. Но в процессе такого переноса это чувство ослабевает, становится более абстрактным, лишаясь той эмоциональной конкретности, которой оно обладало в естественных рамках семьи. Чем шире круг людей, которых мы признаем в качестве «одного из нас» и, следовательно, на кого распространяем лояльность, тем более слабым становится это чувство. Лояльность к человечеству в целом слабее и абстрактнее, чем лояльность к согражданам. В свою очередь лояльность к согражданам слабее, чем к своей этнической или религиозной группе, а к последним – слабее, чем к семье или друзьям. В кризисной ситуации эта иерархия лояльностей становится очевидной. Во время голода мать разделит весь хлеб между своими детьми, прекрасно зная, что и соседский ребенок ходит голодным. На войне солдат убьет, не задумываясь, врага (такого же человека), потому что враг – чужой и на него не распространяется чувство лояльности к «нашим» согражданам. Беда сужает чувство лояльности, а благополучие его расширяет. Таким образом, мы можем выделить следующие *критерии, в соответствии с которыми вырабатываются представления о справедливости*:

- уравнивание, направленное на сохранение целого (одинаковый обмен моральными качествами);
- оценка индивидуального вклада каждого в увеличение общественного богатства (в укрепление могущества целого) – общественно санкционированное поощрение;
- защита индивидуальности – гарантии основных прав человека;
- условия для утверждения индивидуальности – возможности для самореализации, предоставляемые обществом, включая право на образование, обеспечение стартовых условий для удовлетворения собственного интереса;
- допустимая степень выражения собственного интереса;
- интеграция в мировое сообщество (связано с гарантией права

на свободу передвижения, выбора места жительства, условиями для развития культурной жизни). Если запросы идеала намного обгоняют действительность, возникает желание построить общество, изолирующее себя от других обществ. Так возникает утопическая и несправедливая по отношению к человеку практика самоизоляции, связанная с ограничением доступа к информации, созданием препятствий для контактов с гражданами других государств, запрещением поездок за рубеж и т.д.

Применяя принцип справедливости, мы как бы оцениваем, в какой степени, преследуя частные и групповые интересы, и граждане, и представители власти руководствуются в своих действиях «всеобщим масштабом» традиционных норм или норм права. Российский философ И.А. Ильин писал, что *справедливость состоит «в беспристрастном, предметном учете, признании и ограждении каждого индивидуального духовного субъекта во всех его существенных свойствах и основательных притязаниях».* При этом справедливость не уравнивает механически людей. «Она требует, во-первых, одинакового предметного беспристрастия в рассмотрении человеческих сходств и различий, во-вторых, устойчивого содержания для тех мерил и масштабов, по которым совершается это расслоение, в-третьих, действительного соответствия между данным различием и связанными с ним правовыми и жизненными последствиями».

Беспристрастность является наиболее важным универсально признаваемым признаком справедливости среди теоретиков, придерживающихся самых различных философских и политических взглядов. Суждение гражданина или решение государственного института справедливо, если оно совершается в соответствии с определенной нормой закона, морали или обычая, как принято говорить – невзирая на лица. Принцип беспристрастности требует от граждан и властей способности мыслить с позиции целого (быть государственными людьми), абстрагируясь от влияния частных или корпоративных ценностей и интересов. Он устанавливает равенство всех перед признанными в обществе нормами и требует равного наказания для совершивших одинаковое преступление и равную награду для совершивших однотипный полезный для общества поступок. Это значит, что граждане признаются как равные, без деления на людей первого и второго сорта. И из универсальности

признания каждого как равного другому вытекает равенство базисных (например, конституционных) прав и обязанностей. Причем эти права равно для всех защищаются, а обязанности равным образом со всех взыскиваются.

Беспристрастность обеспечивает стабильную ротацию власти в обществе между различными гражданами и социальными группами. Если властвующий сегодня благоразумно допускает, что завтра он эту власть может потерять, то его стратегический интерес будет заключаться в том, чтобы были защищены и учтены интересы также и тех, кто властью не располагает. Поэтому И.А. Ильин настаивает на равенстве мерил человеческих сходств и различий. Равное должно быть гарантировано равным.

Тогда в каком смысле справедливо неравенство? Во-первых, если оно является жизненным последствием беспристрастного применения равных мерил к оценке (порицанию и вознаграждению) конкурирующих между собой в обществе индивидов с неравными способностями, талантами, экономическими и иными возможностями. Возникающее в результате честной конкуренции неравенство справедливо. Здесь вполне уместна аналогия со спортом. Победа и вознаграждение досталось одной команде справедливо, так же как и горечь поражения для другой, если они играли честно, по правилам. Во-вторых, если неравенство признается самим устойчивым мерилем как существенное человеческое различие. В любом обществе выделяются особые группы людей, которые не способны конкурировать на равных с другими вследствие не зависящих от них обстоятельств (например, дети, старики, инвалиды). Но и эти особые права и обязанности устанавливаются не милосердным произволом власть имущих, а на основе беспристрастно действующих моральных предпочтений, которые выражаются в формах закона или обычаев милосердия и солидарности.

Равенство в применении законов О. Хеффе назвал беспристрастностью первого уровня. Беспристрастность второго уровня – это беспристрастность в выработке, установлении и признании самих правил и законов. Нередко законы и правила устанавливаются так, что создают преимущества для определенных социальных групп или, как иногда говорят, групп интересов. Соблюдение беспристрастности в этом случае более сложно. Оно требует равного представительства и равного учета интересов всех

затрагиваемых правилом или законом социальных групп, а там, где возможно, и отдельных граждан. Таким образом, беспристрастность является существеннейшим общепризнанным признаком справедливости. Другим (помимо правила беспристрастности и равного воздаяния равным, а неравного – неравным) также достаточно универсально признаваемым признаком справедливости является правило пропорционального воздаяния.

Тема №4. СОЦИАЛЬНАЯ ОТВЕТСТВЕННОСТЬ

Нравственные нормы, которые существуют в данном обществе, не зависят от воли и желания каждого отдельного его члена. Человек вступает в жизнь, находя эти нормы уже готовыми. С того момента, когда у него появляется способность к самостоятельным действиям, он обнаруживает границы, которые ему нельзя преступать. Долг – это особый моральный мотив, который состоит в готовности совершать действия на основе идентификации с идеальным порядком. В механизме долга самым непосредственным образом выражается принудительный, ограничивающий характер морали. Соотнесенность между «я должен» и «я могу» указывает нам на то, что понятие долга тесно связано со свободой человеческой воли. Связующим звеном между двумя этими способностями выступает ответственность. Ответственностью является возлагаемое на кого-либо или взятое кем-то обязательство давать себе отчет в своих действиях и принимать на себя вину за их последствия. Ответственность представляет собой систему, состоящую из трех элементов: 1) субъекта – лица, несущего ответственность; 2) объекта – того, за что он отвечает; 3) инстанции – лица или учреждения, перед которым держат ответ. Субъектами ответственности могут быть люди или общественные организации, объектом являются их обязанности, инстанция представляет собой социальную систему, по крайней мере, на один порядок более высокую, чем субъект ответственности. Субъект может нести ответственность и перед самим собой: перед той частью своего «Я», которая является самой интегральной.

Взаимоотношения между этими элементами, по Р. Ингардену, проявляются в четырех основных формах: 1) субъект несет ответственность за что-либо, иными словами, за что-либо отвечает; 2) он принимает или берет на себя ответственность за что-либо; 3) субъект привлекается к ответственности; 4) он действует ответственно. В первой форме инстанция возложила на субъект

определенные обязанности, хотя он, возможно, и не взял их на себя, не чувствует их груза, что предполагается второй формой. Третья форма представляет собой реальные или идеальные санкции, применяемые инстанцией по отношению к субъекту. Четвертая характеризует отношение субъекта к своим обязанностям, его способность действовать со всей серьезностью.

Нормальное функционирование морали требует согласованности этих форм, в реальности же они могут противоречить друг другу. Первая роль в ответственном отношении принадлежит инстанции. Именно она устанавливает круг обязанностей субъекта (или просто приказывает ему) и контролирует их исполнение. От правильного установления круга обязанностей существенно зависит нормальное функционирование системы в целом. Важнейшим условием правильности обязательности выступает соответствие между обязанностями, с одной стороны, и физическими возможностями, а также правами субъекта, с другой. Нельзя возложить на субъекта ответственность за то, что превышает его силы, и требовать от него действия на той территории, которая является для него запретной. Бессмысленно обязывать те действия, которые субъект совершил бы и без внешних указаний, под давлением своих естественных влечений. Возложение ответственности является творческим актом. Представленные в субъекте способности оно соединяет, таким образом, каким они сами без внешнего воздействия соединиться не могут, разве что случайно, хаотично и кратковременно. Вместе с возложением ответственности человеку предоставляется свобода. Эту тайну нравственной свободы впервые раскрыл И. Кант в своей этике долга. *Ответственность за отрицательные действия принято называть виной, за положительные – заслугой.* «Быть виновным за какое-либо действие» в самом общем смысле значит «быть причиной этого действия». В праве ответственность в основном трактуется как вина; в морали важна и заслуга.

Дееспособность – это способность субъекта нести ответственность за свои действия. Она определяется интеллектуальным и волевым критерием. Интеллектуальный критерий устанавливает способность давать отчет в своих действиях, понимать их объективное значение. Волевой критерий касается способности руководить своими действиями, держать их под контролем. Отличия между этими двумя критериями обусловлена

тем, что субъект может отчетливо понимать значение совершаемого действия, но по каким-либо психическим причинам (усталости, болезни и т.п.) утрачивать контроль над определенными его фазами. Уровень ответственности субъекта зависит от степени его активности и самостоятельности. По этим критериям определяется различная степень вины и различные способы привлечения к ответственности.

Наиболее отчетливыми являются следующие уровни, выделяемые в психологии: 1) *ассоциативная ответственность* – за действия, совершаемые не самим субъектом, а другими лицами, определенным образом связанными с ним (речь идет, как правило, о связях между начальником и подчиненными, родителями и детьми); особо заметную роль такая ответственность играет в иерархически жестко организованных обществах, например, в Древнем Китае, где за определенные преступления казнили не только виновника, но и его ближайших родственников: отца и мать, жену, братьев, детей; 2) *причинная ответственность* – за действия, которые субъект совершил сам, но без осознания их последствий; например, в состоянии сильнейшего аффекта или полного отсутствия информации; степень ответственности здесь существенно зависит от того, мог ли индивид в принципе предвидеть негативные последствия, или они объективно оказались непредсказуемыми (в первом случае уровень ответственности будет несколько выше); 3) *предвидимая ответственность* – за собственные действия, возможные последствия которых субъект осознавал, но не ставил своей прямой целью; к этому уровню, например, в уголовном праве относятся так называемые «преступления по неосторожности»: дорожно-транспортные аварии и т.п.; 4) *намеренная ответственность* – за действия, негативные последствия которых были прямой целью субъекта, совпадали с его намерением; к таковым принадлежит большинство преступлений и административных правонарушений²¹.

Принятие ответственности, а вслед за ним и ответственное действие включает в себя проведение отчетливой границы между собственным участием в совершении действия и ролью внешних, объективных факторов. В зависимости от того, какая тенденция преобладает в установлении названной границы,

²¹ См.: Муздыбаев К. Психология ответственности. – Л.: Наука, 1983. – С.96 – 98.

психология разделяет людей на два основных типа: лиц с экстернальным (внешним) и интернальным (внутренним) локусом контроля. Под локусом контроля имеется в виду место, где расположен источник управления жизнедеятельностью: в самом субъекте или во внешней среде.

Так называемые «экстерналы» имеют устойчивую, характерологическую склонность перекладывать негативную ответственность на внешние факторы: на других людей или на объективные обстоятельства. Собственные жизненные неудачи они объясняют кознями недругов и недоброжелателей, а в тех случаях, если совершенно нет «подходящей кандидатуры» на такое перекладывание ответственности, ссылаются на судьбу или случай, на «плохую погоду» и даже неблагоприятное расположение планет. Древний обычай находить «козла отпущения», чтобы взвалить на него все бедствия и грехи, является следствием именно такой склонности. Феномен «перекладывания ответственности» способствует формированию фаталистической жизненной позиции и соответствующего мировоззрения. **Фатализм** (от лат. «*fatum*» – «судьба», «рок») коренится в стремлении снять с себя или уменьшить негативную ответственность. Это стремление порождается необходимостью оправдания перед другими и самим собой.

Смягчение карательных общественных санкций издавна обеспечивалось публичной процедурой символического отстранения от активного соучастия в ситуации. Ссылаясь на высшие, более могущественные силы, которые определили исход его действия, субъект отводил от себя предъявленные ему обвинения. Сверхчеловеческие существа представляют собой более удобный объект для перенесения ответственности, поскольку они, как правило, безответны. Попытка переложить вину на других людей редко вызывает другое чувство, кроме ненависти. Потребность в самооправдании оказалась настолько сильной, что все логические несуразицы, вытекающие из фаталистической установки, не смогли и не могут, и по сей день, поставить ее под сомнение. Многие люди продолжают верить в непреложность судьбы не потому, что они находят подтверждающие факторы (подтверждений обычно бывает столько же, сколько и опровержений), но потому, что эта вера притупляет сознание собственной виновности.

Лица с противоположным локусом контроля, условно

называемые «интерналами», более склонны принимать вину на себя, подчас даже чужую. В жизни они больше полагаются на собственные силы и не испытывают потребности в могущественных покровителях, с одной стороны, и «козлах отпущения» – с другой. Правда, в крайних формах такой ориентации возникает *феномен волюнтаризма* (от лат. «voluntas» – «воля»). В этом случае граница между тем, что «в нашей власти», и тем, что «вне нашей власти», сдвигается далеко на территорию внешних определяющих факторов. Главным пороком волюнтаризма является самонадеянность. Вера в то, что жизни можно придавать любые желаемые формы, не считаясь с ее собственными закономерностями, коренится в древней магической практике и проистекает из стремления зависить свою позитивную ответственность, т.е. заслугу. Магия, к которой обычно прибегали в ситуациях с заранее непредсказуемым исходом, была основана на убеждении, что сверхъестественные силы можно поставить под свой контроль совершением определенных действий или произнесением определенных слов («заклинаний»). Сознание власти над этими силами позволяло надеяться на благоприятный исход практически всех начинаний. Чем больше лиц участвует в каком-либо деле, тем слабее каждый из них чувствует собственную ответственность, и наоборот. Ответственность за ситуацию как бы перераспределяется между всеми членами группы и уменьшается для каждого в отдельности. Уровень ответственности прямо пропорционален степени самостоятельности субъекта в выборе способов действия и его осуществлении.

Тема №5. ФИЛАНТРОПИЯ

*Филантропия*²² (благотворительность) – это деятельность, посредством которой частные ресурсы добровольно распределяются их обладателями в целях содействия нуждающимся людям, для решения общественных проблем, а также усовершенствования условий общественной жизни.

В качестве частных ресурсов могут быть финансовые и материальные средства, способности и энергия людей. Благотворительность нередко понимают как подачу милостыни.

²² В работе использовалась статья: Апресян А.Г. Филантропия: милостыня или социальная инженерия?// Общественные науки и современность 1998. №5. – С. 50 – 60.

Однако милостыня подчас бывает вредна: бездумная филантропия не только не противостоит тому или иному социальному злу, но часто порождает его. Например, в средневековой Европе были распространены даровые трапезы в монастырях. Туда стекались огромные толпы народу, и, вероятно, не один человек, имея столь надежный способ пропитания, бросил свое малоприбыльное ремесло. Когда во время Реформации закрыли монастыри, для многих иссяк единственный источник существования. Так возник класс профессиональных нищих. Поэтому в средние века нищенство стало социальной и этической проблемой.



К.Т. Солдатенков



И.Д. Баев



К.Д. Баев

Даль, например, в своем словаре пишет, что нищенство – есть общий недуг мегаполисов.

На Руси нищих любили. Русские князья, начиная с Владимира Святого, славились щедрой благотворительностью. В «Поучении» Владимира Мономаха читаем: **«Будьте отцами сирот; не оставляйте сильным губить слабых; не оставляйте больных без помощи».** По словам В.О. Ключевского, на Руси признавали только личную благотворительность – из рук в руки. **Жертвователю, дающий деньги сам, совершал своего рода таинство, к тому же верили, что и нищие будут молиться именно за человека, от которого получили подавание.** Царь по праздникам сам обходил тюрьмы и собственноручно раздавал милостыню; получалось взаимное «благодетельствование»: материальное – для просящего, духовное – для дающего. Однако уже Петру I пришлось разработать целую систему таких мер для здоровых нищих. Бродяг отдавали в солдаты, посылали на рудники, на заводы, на строительные работы в Петербург. Кстати, наказывали и подающих милостыню, их признавали «помощниками и участниками»

преступления и взимали за это пять рублей штрафа.

Например, уже в «Стоглаве» 1551 года написано уже о необходимости создавать богадельни. Слова о помощи нуждающимся есть и в «Соборном уложении 1649 года» (в частности, об общественном сборе средств для выкупа пленных). Царь Алексей Михайлович учреждает специальный приказ, ведающий благотворительностью. При Петре I на средства казны по всем губерниям создают богадельни, строят «гошпитали» для подкидышей. В 1721 году помощь беднякам была вменена в обязанности полиции.

В царствование Екатерины II начали создавать воспитательные дома. Предполагалось, что брошенные дети станут основой нового класса людей – образованных, трудолюбивых, полезных государству. Особую роль в развитии благотворительности в России сыграла императрица Мария Федоровна, вторая супруга императора Павла I. Она основала многочисленные воспитательные дома, коммерческое училище в Москве, учредила несколько женских институтов в столице и провинции, положила начало широкому бесплатному образованию женщин в России. К середине XIX века насчитывалось уже 46 женских институтов, существовавших на средства казны и благотворительные пожертвования.



М.А. Морозов



С.Т. Морозов



А.И. Абрикосов

В XIX веке появились разнообразные общества, обеспечивающие нищих работой (например, «Общество поощрения трудолюбия» в Москве), исправительные и рабочие дома. Однако до 1861 года благотворительные общества существовали только в восьми городах России. И лишь со второй половины XIX века начинает развиваться земская

благотворительность. К концу века российские земства тратят на помощь бездомным, переселенцам, на создание профессиональных школ уже около 3 миллионов рублей в год.

Век XIX – воистину «золотой век» русской благотворительности. Именно в это время появился тот класс людей, который, с одной стороны, обладал необходимым для филантропической деятельности капиталом и, с другой, был восприимчив к самой идее милосердия. Речь, конечно же, идет о купечестве, усилиями которого была создана самая обширная и надежная система благотворительности, когда-либо существовавшая в России.



Н.А. Найденов



В.А. Бахрушин



П.М. Рябушинский



А.Л. Шанявский,
основавший в
Москве Народный
университет

Тогда чем отличается благотворительность от милостыни. Милостыня представляет собой индивидуальное и частное действие; в основном она дается просто нуждающимся даже без явной просьбы с их стороны. Она ориентирована на ослабление суровой и не терпящей промедлений нужды. Благотворительность же носит организованный и по преимуществу безличный характер. Даже в случаях обеспечения реализации индивидуальных начинаний (проектов) имеются в виду общественно значимые цели. Она осуществляется по плану, по специально разработанным программам. Вклады в университеты, музеи, больницы, храмы, экологические проекты, равно и в фонды, берущие на себя рациональное распределение собранных средств, – все это филантропия независимо от того, направляется ли помощь именно бедным или тем, кто нуждается в помощи. Следовательно, милостыня – это помощь в

насуточно необходимым. Филантропия также проявляется в ситуациях необходимой неотложной помощи (голодающим, терпящим бедствие и т.д.).

Под нуждающимися в данном случае понимаются не только живущие в нужде, но и испытывающие недостаток в дополнительных средствах для реализации своих личных и профессиональных интересов. С конца XX века сложилось устойчивое представление о филантропии не только как о денежных и имущественных пожертвованиях, но и как о безвозмездной, т.е. «общественной», деятельности в собственном смысле этого слова.

По определению Д. Берлингема, к ней (филантропии) следует относить деятельность:

а) цели которой выходят за рамки интересов семьи и непосредственных друзей;

б) которая не предпринимается с целью получения прибыли;

в) по административному распоряжению²³.

Филантропической является и деятельность, в которой реализуются, помимо общественных, и личные интересы, в частности такая, которая предпринимается исключительно из личных интересов, но посредством которой достигаются и общественно значимые результаты. **«Гордость и тщеславие построили больше больниц, чем все добродетели вместе взятые».** Во второй половине прошлого столетия в деятельности американских филантропических организаций произошли значительные перемены, обусловленные переворотом во взглядах на филантропию.

Ее предназначение связывается с усовершенствованием общества: абстрактное еще для кого-то *«благо ближнего»* наполняется конкретным смыслом блага сограждан, блага общества. Смысл филантропии усматривается в распределении не просто потребительских благ, а средств, с помощью которых люди сами могут достичь (приобрести) потребительские блага. Такое понимание общественной миссии филантропии предполагало ее перестройку как общественно значимой и целенаправленной деятельности на принципах научности, технологичности, планирования и контролирования результатов.

²³ Burlingame D.F. Altruism and Philanthropy: Definitional Issues. Indianapolis, 1993. P. 8.

Исходя из новейших результатов развития социальных наук, организаторы филантропии попытались применить в этой сфере принципы *социальной инженерии*, предполагавшие формулировку проблем в терминах объективно фиксируемых критериев, определение поддающихся контролю целей и тщательный выбор средств, обеспечивающих достижение конструктивных практических результатов.

При этом подразумевалась, что технологизация филантропии не подменяет милосердия: филантропия принципиально нереволюционна, а она не должна разрушать существующий порядок ради нового порядка – жизнь меняется силами самих людей, а не активистов-филантропов, филантропы лишь иницируют эти изменения²⁴.

Традиции частной филантропии в России складываются во второй половине XVIII века, когда Екатерина II разрешила подданным открывать благотворительные заведения. Однако поначалу частный капитал был не настолько развит, чтобы заметно повлиять на ситуацию. Но во второй половине XIX столетия все изменилось. Началось бурное развитие промышленности и накопление капиталов. **К 1890 году две трети средств, истраченных на благотворительность в России, принадлежали частным лицам, и лишь четвертая часть выделялась казной, земствами, городскими властями и Церковью.**

Век XX, принесший России множество перемен, стал роковым и для филантропической идеи. Солженицын в «Архипелаге ГУЛАГ» писал: **«И куда же делась эта русская доброта? Ее заменила сознательность».** После революции бывшие нищие и бывшие меценаты оказались в одной лодке, и частная благотворительность исчезла как понятие. **Филантропические организации были упразднены – светскую благотворительность ликвидировали в 1923 году.** Церковь какое-то время пыталась продолжать дело благотворительности. Например, *во время голода в Поволжье в начале 20-х годов патриарх Тихон учредил Всероссийскую церковную комиссию для оказания помощи голодающим.* Однако положение Церкви в Советской России было настолько шатким, что сколько-

²⁴ См: Апресян А.Г. Филантропия: милостыня или социальная инженерия? // Общественные науки и современность. 1998. №5. – С. 50 – 60.

нибудь серьезно повлиять на ситуацию она не могла. В 1928 году церковная благотворительность была официально запрещена.

Государственные меры борьбы с нищетой постепенно переросли в борьбу с нищими. Бродяжничество объявили преступлением, и очень скоро его не стало: бездомных отправляли подальше от больших городов, а то – и в лагеря.

После Чернобыльской катастрофы, когда гуманитарная помощь оказалась просто необходимой, государственная политика в отношении благотворительности существенно изменилась. После распада СССР в России появился Музей предпринимателей, благотворителей и меценатов, который существует в Москве с 1992 года. За это время в нем собрана обширная экспозиция: документы, фотографии, личные вещи русских промышленников, купцов, банкиров. Огромное большинство экспонатов подарено в коллекцию потомками тех людей, которым и посвящен музей: Алексеевых-Станиславских, Бахрушиных, Армандов, Мамонтовых, Морозовых... Здесь проводятся лекции по истории предпринимательства и благотворительности, организуются встречи с деловыми людьми. Работники музея стремятся сохранить ту особую культуру, которая возникла в XIX веке в новом классе русских людей – промышленников и предпринимателей и которая ассоциируется у нас с понятием меценатства.

В США к этому времени (XX в.) многопрофильные фонды стали выполнять по отношению к образованию, науке, культуре те функции, которые в Европе традиционно исполняло государство. Начиная с Карнеги и Форда филантропические фонды использовали свою огромную мощь для развития здравоохранения, образования, искусств.

С самого начала в США можно выделить три стратегии большой благотворительности: накопление ценностей с последующей их передачей в общественное пользование, основание функциональных просветительских учреждений и основание благотворительных фондов.

Первая стратегия привела к возникновению общественных музеев и библиотек. Богатеи Америки собирали коллекции картин или старинных книг и потом передавали их обществу под управлением специальных попечителей. Наиболее яркий пример такого рода – деятельность железнодорожного магната Хантингтона, который, можно сказать, построил всю Южную Калифорнию. Он был

очень богат и часть своей жизни посвятил собиранию живописи и скупке старинных книг, поскольку считал, что Америке не хватает английского культурного наследия времен Шекспира и ранее. В результате сложилась одна из лучших в мире и лучшая в Америке библиотека старинных английских изданий.

Вторая – основание университетов и публичных библиотек, то есть просветительских учреждений, которые сразу находятся в управлении людей, поставленных ими заведовать. Так появился на свет знаменитый Стенфордский университет, полное название которого – Университет Лиланда Стенфорда-младшего.

Параллельно со школами, колледжами, университетами, библиотеками и музеями, основанными на частные деньги, стали появляться специальные организации для управления деньгами в благотворительных целях. Механизм был тот же самый, что и при основании музея – создание «благотворительных трастов», в которых группа попечителей распоряжалась деньгами.

Первый благотворительный фонд был создан сразу после войны Севера и Юга Джорджем Пибоди, бизнесменом-янки, до этого основавшим ряд музеев. Его фонд был направлен на улучшение образования американского юга. Историки считают, что именно под влиянием примера Пибоди Джон Рокфеллер в 1902 году выделил специальные деньги для создания аналогичного фонда. В этом направлении и стала развиваться системная благотворительность.

С самого начала большая благотворительность оказывается полем, в котором возможна конкуренция предпринимателей. Пусть их бизнесы охватывали разные сегменты рынка – они конкурировали в пространстве предпринимательского престижа: кто круче – банкир Вандербильт или основатель нефтяной компании Рокфеллер, кто из них – наиболее «выдающийся». Именно инициатива фондов и выделенные ими деньги обеспечили огромные санитарные изменения в Америке и других странах: улучшение здоровья населения на юге США, борьба с малярией, брюшным тифом и желтой лихорадкой – заслуги фондов Рокфеллера.

Другой важный аспект деятельности фондов был в том, что они не просто облегчали жизнь городской бедноты или разрешали городские проблемы путем вложения денег в улучшение жизни – они развили исследования, которые вскрыли множество проблем в городской жизни. Современные формы общественного опроса и социологических исследований, как мы их знаем, были созданы

благодаря поддержке американских фондов.

Российские предприниматели были известны своими благотворительными традициями, но в большинстве случаев это были деньги, вкладываемые ими непосредственно в какие-либо благотворительные организации или художественные мероприятия. Это были театры, приюты, больницы, или, наконец, учебные заведения. На деньги московского золотопромышленника А.Л. Шанявского был основан в Москве народный университет его имени, а на деньги, собранные от частных жертвователей, В.М. Бехтеревым в Петербурге был создан Психоневрологический институт, фактически ставший еще одним университетом в городе. Однако интересен другой пример. В России в самом начале XX века параллельно с деятельностью Карнеги и Рокфеллера в Америке был создан благотворительный фонд, поощрявший развитие науки и техники. По инициативе московского купца и предпринимателя Христофора Семеновича Леденцова для управления его завещанным капиталом – 2 миллиона рублей, что было огромной суммой в 1907 году – было создано специальное Общество содействия успехам практических наук и практических применений имени Леденцова.

Создатель Музея изящных искусств профессор И.В. Цветаев в сердцах пишет о купцах-современниках: «Ходят они в смокингах и фраках, но внутри носороги-носороговичи». Но ведь тот же русский купец Ю.С. Нечаев-Мальцов стал фактически единственным жертвователем (2,5 миллиона золотых рублей) на строительство музея и закупку коллекций. И нельзя не признать, что в это время среди купечества появились люди на редкость образованные. Савва Морозов окончил физико-математический факультет Московского университета, готовился к защите диссертации в Кембридже. Дмитрий Павлович Рябушинский, окончив тот же факультет, стал профессором Сорбонны, основал в своем поместье Кучино первую в России аэродинамическую лабораторию (ныне ЦАГИ). Алексей Александрович Бахрушин финансировал медицинские исследования (среди них – испытание противодифтерийной вакцины). Федор Павлович Рябушинский организовал и субсидировал научную экспедицию по изучению Камчатки. Сергей Иванович Щукин основал институт психологии при МГУ. Таких примеров очень и очень много.

Вообще, вклад русских купцов в отечественную науку и образование весьма серьезен. Собственно, в этой сфере у них был

свой интерес: ведь без квалифицированных рабочих, инженеров, строителей невозможно развивать производство. Поэтому именно на купеческие деньги строятся ремесленные и коммерческие училища, институты, организуются курсы для рабочих (например, знаменитые Пречистенские курсы в Москве). Но купцы также финансировали учебные заведения, напрямую не связанные с их промышленной деятельностью: гимназии, университеты, художественные училища, консерватории. В 1908 году в Москве был учрежден Народный университет на средства, завещанные для этой цели золотопромышленником А.Л. Шанявским. Огромный медицинский комплекс на Пироговской, принадлежащий ныне Первому медицинскому институту, создан в основном на частные пожертвования.

Следующей сферой вложения средств и энергии для предпринимателей XIX века стало искусство. Казалось бы, бизнес и культура – два полюса, между которыми нет ничего общего. Однако именно феномен меценатства определял тогда культурный процесс. Трудно представить себе, как развивалась бы русская живопись, опера, театр, не будь Морозова, Мамонтова, Станиславского, Третьякова и еще многих купцов-любителей, страстно увлеченных искусством.

Крупнейшие частные благотворительные фонды США неслучайно носят имена знаменитых предпринимателей и финансистов – Рокфеллера, Карнеги, Форда, Сороса. Это люди, сумевшие применить свои знания и талант к достижению успеха в экономической деятельности. Но их филантропическая активность не была бы столь же успешной, как их предпринимательская деятельность, если бы они просто щедро делились заработанной прибылью, а не распределяли бы средства, используя те же принципы рациональности, которые оправдали себя в деле приобретения средств. Рост филантропических фондов в США после Второй мировой войны дал толчок специальным исследованиям в области филантропии и постепенной выработке четких, доводимых до уровня стандарта критериев осуществления филантропической деятельности и ее оценки. Кризис филантропических идей в США на рубеже 70-х годов усилил интерес к проблемам филантропии, в частности к ее назначению в обществе.

Уже в 1950 году Ф. Эндрюс, обобщая огромный эмпирический материал, связанный с деятельностью филантропических фондов,

формулирует основные стандарты «чистой» филантропии. Спустя 30 лет другой известный исследователь в этой области, В. Нильсен, в книге «Золотые доноры», посвященной крупнейшим фондам, формулирует требования «максимальной функциональности» (*maximum feasible function*) филантропических фондов. Работы этих и других авторов позволяют обобщенно представить *критерии рациональности, легитимности и корректности* организованной филантропической деятельности.

Естественно, любой фонд должен: а) руководствоваться законом; б) не браться за задачи, не отвечающие филантропическим целям; в) избегать слишком тесных и тем более непрозрачных связей с конкретными субъектами бизнеса; г) сводить к минимуму административно-операциональные расходы; д) быть полностью подотчетным государству и открытым для общественности.

Итак, филантропия оказалась как бы оборотной стороной успешного бизнеса. Но одновременно филантропия по своей природе противоположна бизнесу: бизнес стяжателен, сориентирован на извлечение прибыли, на накопление с целью вложения и извлечения еще большей прибыли. Филантропия же по внутреннему смыслу этой деятельности бескорыстна, с ее помощью средства распределяются, прибыль расточается.

И неслучайно практически во все времена филантропия – в равной мере, как и предпринимательство – вызывала и жадный интерес, и скепсис, и подозрение как безусловно нужное, но сплошь и рядом нечистое дело. В благотворительности, несомненно, усматривались большое благо и возможность спасения для многих, даже вконец потерявших надежду. Но в благотворительности одновременно видели и источник социального и морального зла, «самообман нечистой совести».

Если посмотреть на исследования философов по данной проблеме, то одни из них писали о позитивных сторонах филантропии. А другие критиковали благотворительность во всех ее проявлениях. Например, **П. Лафарг в работе «О благотворительности»²⁵. Исследует данное явление как респектабельное прикрытие эксплуататорской природы классово-антагонистического общества.**

²⁵ Лафарг П. О благотворительности. // Этическая мысль: Научно-публицистические чтения. 1988. – М., 1988. – С. 334 – 363.

В свое время Б. Мандевиль со свойственным ему сарказмом указывал на то, что мотивом благотворительности и милосердия, как правило, является желание заслужить похвалу современников, остаться в памяти потомков: «Гордость и тщеславие построили больше больниц, чем все добродетели вместе взятые»²⁶.

П. Гольбах указывал на тесную зависимость между благотворительностью и властью, в частности властью церкви. Пастыри, писал Гольбах, не только собирали милостыню; они ее также распределяли, и «это, естественно давало им абсолютную власть над бедняками, т.е. над самой многочисленной группой верующих»²⁷. В России достаточно интересно данную проблему исследовали русские писатели Л.Н. Толстой и Ф.М. Достоевский²⁸. Л.Н. Толстой всерьез задумался о проблемах благотворительности, когда взялся, воспользовавшись проходившей в 1882 году в Москве переписью населения, за осуществление грандиозного благотворительного проекта, целью которого должно было стать избавление Москвы от нищеты. В ходе предстоявшей переписи, по его мнению, можно было бы составить точное представление о жизни бедноты и размере. Однако так сложилось, что он не встретил понимания ни среди попечителей филантропических организаций, ни у депутатов городской Думы, где выступил со своим проектом. Так что к началу переписи Толстой располагал лишь теми средствами, которые смог выделить сам и которые получил от частных лиц.

Описывая свой опыт благотворительности в книге «Так что же нам делать?», Толстой делится важным выводом, к которому он пришел на основе этого опыта: «Давать деньги некому, если точно желать добра, а не желать только раздавать деньги кому попало». Иными словами, если понимать под помощью не учтивость, не временную поддержку, а последовательные усилия по изменению жизни людей, то под благотворительностью, т.е. раздачей благ, дела не решить. Нужно делать добро, избегая формальностей и налаживая

²⁶ Мандевиль Б. Опыт о благотворительности и благотворительных школах // Басня о пчелах. – М., 1974. – С. 236.

²⁷ Гольбах П.А. Д. Избранные антирелигиозные произведения. Т.1. – М., 1934. – С. 307.

²⁸ Достоевский Ф.М. Дневник писателя за 1877 г.: январь-август // Полн. собр. соч. Т. 25. – Л., 1983. – С. 61.

настоящие человеческие, дружеские отношения, т.е. взяв на себя ответственность за другого человека в полной мере.

Hi-Tech-филантропы

Новое поколение американских филантропов-мультимиллионеров, предпринимателей, выросших на высокотехнологическом бизнесе, так называемых «хай-тек-благотворителей», вывело благотворительность на новый этап развития.

Особенность этого поколения с его особыми стратегиями состоит в том, что они сделали деньги в достаточно молодом возрасте в очень короткие сроки. Кремниевая долина в Калифорнии и пригород Сиэттла Редмонд, где находится компания Microsoft, заполнены миллионерами, которыми еще нет сорока. Многие из них уходят из той сферы деятельности, в которой они сделали свои миллионы, решив, что сделали все, что могли в этой области и теперь должны найти себя в другой. Известен случай, когда программист, ставший миллионером в фирме Microsoft, бросил программирование и поступил в медицинскую школу, сказав, что решил все программистские задачи, которые хотел. Он заработал деньги, которых ему хватает для жизни, и теперь он хочет найти какую-то новую область, в которой будет полезен людям, где сможет самореализоваться другим путем.

Так или иначе, молодые бизнесмены, сколотив огромный капитал на взрыве высокотехнологичного бизнеса, существуют в культуре системной благотворительности, в которой все крупные предприниматели создавали фонды для того, чтобы управлять своими деньгами в благотворительных целях. И, естественно, молодые благотворители в бизнесе hi-tech – не исключение. Они также дают огромные деньги разным благотворительным организациям, в том числе и тем, которые они учреждают сами.

Важное отличие от ситуации предыдущих десятилетий, поразившее Америку, в том, что эти люди с большими деньгами молоды и энергичны. Они пришли в благотворительность не на закате лет, когда их основным делом было бы создание благотворительных стратегий и организаций, которые после их смерти выполняли бы поставленные задачи. Эти люди сами готовы управлять своей благотворительностью. В известном смысле, мы возвращаемся на этом этапе к эпохе великих филантропов Рокфеллера и Карнеги, когда последний сам управлял своей

благотворительной корпорацией.

Отметим, что эта эпоха новых больших денег в благотворительности также характеризуется новым острым соревнованием между филантропами в области того, кто из них создаст наиболее успешные программы. В этом смысле очень характерны отношения Тэда Тернера и Билла Гейтса. Когда Тернер принял решение об оплате части американского долга ООН, он прямо говорил журналистам о том, что на новых богатых людях Америки лежит ответственность за решение множества международных и американских проблем, которые они могли бы решить своими деньгами. Американские журналисты восприняли это замечание однозначно – Тернер, не называя имен, указывает на новых молодых hi-tech предпринимателей, в первую очередь, на Билла Гейтса.

Билл Гейтс, конечно, ответил на этот вызов брошенный ему не только Тернером, но и журналистским сообществом, которое охотно подхватило эту идею. Он не просто стал давать деньги на благотворительность, но создал свой собственный огромный фонд. Он носит название “Фонд Билла и Мелинды Гейтс” и является крупнейшим фондом в мире, распределяющим гигантские суммы. Естественным образом основные стратегические решения этого фонда принимаются в узком кругу людей, которые управляют фондом. В этот круг входит сам Билл Гейтс, его жена Мелинда, и два сопредседателя фонда: отец Гейтса – Билл Гейтс старший, и Пэтти Стоунсайфер, бывшая коллега Гейтса по Microsoft.

Пэтти Стоунсайфер работала в Microsoft с 1988 по 1997 год, когда в возрасте сорока лет и будучи мультимиллионером, она ушла с поста старшего вице-президента компании, чтобы заниматься чем-то новым и проводить время со своими двумя сыновьями. «Я оставила замечательную работу по одной причине – из нее ушла страсть. Мое эго и чувство возбуждения были удовлетворены, но у меня уже больше не было страсти в отношении тех проблем, с которыми я сталкивалась каждый день. Я была как жонглер – управляя проектами, бюджетами и людьми – и моя единственная задача была не уронить шары», – говорила Пэтти, и ей можно верить. Как только возникло новое дело, потребовавшее новой страсти, она вернулась в большой бизнес – бизнес благотворительности. Дружеские отношения с Гейтсом сохранились, и когда он решил создать свой мегафонд, то обратился к ней как классному профессиональному менеджеру.

Фонд Гейтса – очень яркий пример, когда крупнейший предприниматель сохраняет за собой полную возможность определять все стратегии своего фонда. Но другие современные молодые доноры стремятся действовать таким же образом, и сейчас мы входим в новую эпоху благотворительности, и мы даже еще не знаем, чем она будет характеризоваться. Возможно, новые фонды потеряют характер сугубо благотворительных организаций и станут похожи на бизнес-корпорации, подобные тем, в которых работают их основатели. Возможно, некоторые новые филантропы, подобно Карнеги, оставят свой бизнес и обратятся целиком к филантропической деятельности, применив в этой сфере все те навыки и стратегии бизнеса, которые они реализовывали раньше, и это, безусловно, всколыхнет устоявшуюся систему. О том, что будет, гадают современные исследователи, которые проводят исследования, собирая информацию и проводя интервью с новыми благотворителями. Ясно одно: вспышка богатства на основе высоких технологий на много лет вперед закладывает новые тенденции развития системной благотворительности.

Если в США благотворительность стоит на пороге новой эпохи, российская благотворительность находится еще в самом начале своего развития. На этом фоне есть только зачатки организованной благотворительности в виде корпоративных фондов. К примеру, **Фонд имени Вернадского** содержится на деньги Газпрома, однако это не является значимой деятельностью в масштабах этой крупнейшей газовой компании. Наиболее интересный пример в современной России это, конечно, **фонд Владимира Потанина**. Это первый в России классический фонд большой благотворительности, который на наших глазах начинает свою работу, вырабатывает свои собственные стратегии и практики и учится технологиям филантропии: как организовывать конкурсы, как создавать и осуществлять программы.

Понятно, что развитие благотворительности в России будет тесно связано с новым частным богатством и будет иметь выраженные индивидуальные черты. У нас много людей преуспевших в бизнесе и уже имеющих крупные состояния, и многие из них очень молоды. Поэтому от них можно ожидать – в том числе и при создании фондов – такого же отношения к благотворительности, какое было у раннего Карнеги или же у современных американских благотворителей, получивших деньги в области высоких технологий.

Эти люди, если и будут создавать благотворительные фонды, то станут внимательно следить за тем, как они управляются, а на стратегическом уровне будут управлять ими сами. Это тоже будет естественный этап развития и его надо будет только приветствовать.

Современная российская филантропия уже существует в каких-то отдельных проявлениях, но как понятие оно еще не сложилось. «Меценатами» называют людей, предоставляющих спонсорские услуги в обмен на рекламу своих компаний. Пока благотворительные фонды не пользуются доверием. Это же относится во многом к иностранным и международным благотворительным организациям: понятие «гуманитарная помощь» приобрело в разговорном языке отрицательный оттенок. В обществе не сформировано единого определенного взгляда как на благотворительность вообще, так и на тех людей, которые сегодня в ней нуждаются. Как, например, относиться к бездомным, которых у нас теперь принято называть «бомжами» и которые все реже вызывают, казалось бы такую естественную, жалость? Тем более сложное отношение к беженцам, неприязнь к которым часто подогревается национальными конфликтами.

Приведем другой пример, например, «Врачи без границ» – международная неправительственная гуманитарная организация, оказывающая бесплатную медицинскую помощь людям в кризисных ситуациях. Она основана 30 лет назад и уже работает в 72 странах мира. В России организация «Врачи без границ» проводит несколько программ, самая масштабная из них – медицинская и социальная помощь бездомным в Санкт-Петербурге и Москве.

Надежды на развитие системной благотворительности в России есть именно потому, что у нас немало людей, которые обладают крупными состояниями и являются сильными предпринимателями и талантливыми менеджерами. Крупная системная благотворительность – это не дело коллективных образований, таких как корпорации или общества. Большая благотворительность – дело отдельных больших людей, сделавших имя и деньги в предпринимательстве.

В отношении современных миллионеров и миллиардеров из области высокотехнологичного бизнеса исследователи употребляют выражение «**венчурный благотворитель**». Это выражение верно и для Карнеги, и для Рокфеллера, и для молодых предпринимателей Кремниевой Долины в настоящее время. И можно надеяться на то,

что в России с ее быстрой аккумуляцией капитала в частных руках тоже появятся такие же венчурные благотворители, которые откроют для себя и для общества в целом новые области и направления благотворительной деятельности в сфере социальной помощи и политики, поддержки вузов, развития искусства, науки и медицины.

Зачем бизнесу филантропия?

Существуют три основные интерпретации концепции социально-ответственного бизнеса. Первая и наиболее традиционная подчеркивает, что единственная ответственность бизнеса - это увеличение прибыли для своих акционеров. Эта точка зрения была «озвучена» Милтоном Фридманом в 1971 году и условно называется **теорией корпоративного эгоизма**.

Вторая точка зрения прямо противоположна первой и может быть названа **«теорией корпоративного альтруизма»**. Появилась она одновременно с опубликованием нашумевшей статьи Фридмана в «New York Times» и принадлежала Комитету по экономическому развитию. В рекомендациях комитета подчеркивалось, что «корпорации обязаны вносить значительный вклад в улучшение качества американской жизни».

На самом деле истина, как ей положено, лежит посередине. Одна из самых сильных «центристских» теорий, **Теория разумного эгоизма (enlightened self-interest)** настаивает на том, что социальная ответственность бизнеса – это просто «хороший бизнес», поскольку сокращает долгосрочные потери в прибыли (long-term profit loss). Тратя деньги на социальные и филантропические программы, корпорация сокращает свои текущие прибыли, но в долгосрочной перспективе создает благоприятное социальное окружение и, таким образом, устойчивые прибыли в будущем. Проявление социальной ответственности позволяет улучшить имидж корпорации, отношения в коллективе, привлечь новых клиентов, увеличить объемы продаж своей продукции (услуг), стоимость акций корпорации на рынке. Зачастую социальная ответственность дорого стоит и не приносит ощутимых сиюминутных выгод. Автор другой **теории социально-ответственного поведения бизнеса** Дж. Галаскевич полагает, что основная его мотивация заключается в борьбе за социальный статус, который приобретается в процессе дарения (gift giving).

Между тем, заметим, что феномен **social status games** существовал задолго до открытия Колумбом Америки. Индейские племена оценивали социальный статус соплеменников не просто по

богатству, а по их «благотворительной активности». История филантропии в Англии и США убедительно показывает, что благотворительная деятельность была рубежом, отделяющим «просто богатых» от «достойных».

Однако под внешней «безграничностью» филантропических программ скрывается точный деловой расчет. Филантропия помогает экономить деньги. Более того, приносит новые деньги! Корпоративная филантропия стала бизнесом, и никому в голову не придет выдавать деньги на лечение инвалиду или пострадавшему от экономической разрухи. Она стала «стратегической» и теперь привязана к маркетинговой стратегии и повседневной деловой активности. Так, например, Интернет-филантропия открывает новые возможности в этой области.

Рассказывая об основных принципах интернет-филантропии, Тед Харт привел статистику: в 1999 году во всем мире благодаря Интернету на благотворительность было собрано около 10 млн долларов, а в 2007 году – 10,44 миллиарда. В России подобную практику освоили и успешно осуществляют некоторые благотворительные фонды, но назвать ее массовой нельзя.

Например, Тед Харт, даже рассказывает, тем, кто хочет организовать сбор частных пожертвований в режиме онлайн, с чего надо начинать. Прежде всего, с создания сайта, причем он должен быть информативным, содержать актуальную и интересную информацию. Следующий шаг – сбор базы данных электронных адресов для дальнейшего общения с потенциальными сторонниками. Как показывает статистика, доноры «с электронными адресами» жертвуют чаще и щедрее. Далее необходимо установить контакты с нужными людьми и общаться с ними – предлагать стать донорами или волонтерами. Конечно, это требует определенных усилий. Тед Харт советует организациям делать то, что они делают обычно, а также предлагать донорам новые возможности. Кроме того, вместо того, чтобы постоянно обращаться за новыми пожертвованиями к тем, кто уже помогал вам, можно предложить донорам или волонтерам использовать свои контакты для привлечения новых сторонников.

В заключение, нашего анализа филантропии перечислим десять правил интернет-филантропии, разработанных Тедом Хартом:

1. Не будьте «невидимкой»! Создать сайт мало – его надо развивать и продвигать. Иначе как о вас узнают?

2. Четкая концепция сайта важнее, чем технические средства.
3. Ключевая фигура для вашего сайта – донор. Его потребности и ожидания надо знать и оправдывать.
4. Нужно позаботиться о том, чтобы делать пожертвования в Интернете было легко и приятно. Сайт должен обновляться.
5. Необходимо, чтобы на сайте отражалась вся деятельность организации.
6. Не превращайте сайт в интернет-магазин. Все, что можно купить через сайт, должно быть непосредственно связано с вашей миссией.
7. Этика, конфиденциальность и защита информации – не пустые слова. Нужно приложить максимальные усилия для того, чтобы защитить информацию о донорах. Для этого есть специальные инструменты. Важно сообщить, каким образом будет использоваться полученная информация.
8. Интернет дает прекрасную возможность для создания сообщества доноров.
9. Вы добьетесь успеха в Интернете, если правильно определите своего адресата.
10. Интернет-филантропия – это не просто электронные деньги, а средство для установления эффективных взаимоотношений.

Еще одна важная тема, затронутая экспертом, – **филантропия через социальные сети**. Пока что эта практика не сильно распространена, но, по прогнозам Харта, через полтора-два года социальные сети будут эффективным инструментом для сбора средств, а через четыре-пять лет – необходимым ресурсом для каждой благотворительной организации, заинтересованной в привлечении частных пожертвований. Что нужно сделать прямо сейчас? Присмотреться к разным социальным сетям, выбрать наиболее комфортную и... общаться. Скорее всего, вашу деятельность уже обсуждают в разных сообществах, повлиять на этот процесс можно, вступив в активное общение с людьми. Можно создать собственные сообщества, странички и приложения, которые будут интересны пользователям и помогут продвигать свою НКО через персональное, более доверительное, общение.

Тема №6. ПАТРИОТИЗМ

Термин «патриотизм», как известно, происходит от греч. «патрис», что в переводе означает: земля отцов; место рода; родина.

В историческом плане это одно из самых архаичных, изначальных, базовых, имеющих корни на уровне подсознательного, чувств.

Теоретическое осмысление чувства патриотизма началось давно: сначала в эпической, художественно-литературной форме, затем в философско-этических концепциях. Из произведений Гомера, Овидия, Гесиода и др. мы можем почерпнуть тому примеры. В первой песне «Одиссеи» Гомера мы читаем, что Паллада умоляет Зевса помочь Одиссею вернуться на родину. Калипсо прилагает максимум усилий, чтобы Одиссей забыл свою родную Итаку, но – тщетно. Для него нет ничего более желанного, лишь бы только увидеть хотя бы «дым, убегающий с кровель его родины». Овидий в «Понтийских посланиях», тоскуя о родине в изгнании, пишет: «Назови это излишнею чувствительностью, назови это слабодушием..., но я жажду видеть хоть дым с отеческих очагов. Родная земля влечет к себе человека, пленив его какою-то невыразимой сладостью, и не допускает его забыть о себе». Греческая пословица гласит: «Дым отечества лучше, чем огонь на чужбине», ей вторит латинская: «*Dulcis fumus patriae*» («Сладок дым отечества»). Ивану Ильину принадлежат такие строки: «По-видимому, люди приобретают этот патриотический опыт без всяких поисков и исследований: он приходит как бы сам собою». Константин Паустовский, гуляя по осеннему лесу, размышлял над словом «родник». Связав его со словами «родина», «народ», он так записал свои раздумья: «С необыкновенной силой я понял, что все это – родина, родная земля, любимая до последней прожилки на лимонном листке осины, до едва уловимого курлыканья журавлей в высоком и прохладном небе».

«Иметь родину, – писал Иван Ильин, – значит любить ее, но не тою любовью, которая знает о негодности своего предмета и потому, не веря в свою правоту и в себя, стыдится и себя и его; и вдруг выдыхается от «разочарования» или же под напором нового пристрастия. Патриотизм может жить и будет жить лишь в той душе, для которой есть на земле нечто священное: которая живым опытом (может быть, вполне «иррациональным») испытала объективное и безусловное достоинство этого священного – и узнала его в святынях своего народа».

И.А. Ильин писал: «Люди инстинктивно, естественно и незаметно привыкают к окружающей их среде, к природе, к соседям и культуре своей страны, к быту своего народа. Но именно поэтому

духовная сущность патриотизма остается почти всегда за порогом их сознания. Тогда любовь к родине живет в душах в виде неразумной, предметно неопределенной склонности, которая то совсем замирает и теряет свою силу, пока нет надлежащего раздражения (в мирные времена, в эпохи спокойного быта), то вспыхивает слепую и противоразумную страстью, пожаром проснувшегося, испуганного и ожесточившегося инстинкта, способного заглушить в душе и голос совести, и чувство меры и справедливости, и даже требования элементарного смысла».

Патриотизм является одним из способов духовно-ценностного, идейного и нормативно-личностного регулирования поведения человека, особо оформленным в индивидуальном, групповом, коллективном и общественном сознании, и видом общественных отношений.

Он представляет собой систему принципов и норм, определяющих характер отношений между людьми в соответствии с принятыми в данном коллективе, обществе и государстве понятиями о долге, ответственности, чести, достоинстве, защите Родины, благе ближних, совести и др.

Так в «Толковом словаре живого великорусского языка» Владимира Даля: «патриотизм (от греч. patriotes – соотечественник, patris – родина, отечество) – это преданность и любовь к своему отечеству, к своему народу; привязанность к месту своего рождения, месту жительства».

Так, Ф.М. Достоевский считал, что без чувства Родины бытие человека «становится неестественно, невыносимо, невыносимо». Для Гоголя само понятие любви к Родине является духовной ценностью только потому, что она является средством к спасению души.

Патриотизм – одно из самых устойчивых, неистребимых и священнейших чувств человека. Происходит это понятие от греческого patris – родина, отечество. Под патриотизмом подразумевается любовь человека к своей Родине, его привязанность к местам, где он родился и вырос, готовность приложить необходимые усилия для процветания и обеспечения независимости Отечества.

Патриотизм – это чувство безмерной любви к своему народу, гордости за него, это волнение, переживание за его успехи и горечи, за победы и поражения. Что мы вкладываем в понятия Родина, Отечество? Родина – это территория, географическое пространство,

где человек родился, социальная и духовная среда, в которой он вырос, живет и воспитывается. Условно различают «большую» и «малую» Родину. Под большой Родиной подразумевают страну, где человек вырос, живет и которая стала для него родной и близкой. Малая Родина – это место рождения и становления человека как личности. А. Твардовский по этому поводу писал: «Эта малая Родина со своим особым обликом, со своей, пусть скромной и непритязательной красотой предстает человеку в детстве, в пору памятных на всю жизнь впечатлений ребяческой души, и с нею, с этой отдельной и милой Родиной, он приходит с годами к той большой Родине, что обнимает все малые и – в великом целом своем – для всех одна».

Отечество – понятие родственное «Родине», в которое, однако, следует вкладывать более глубокое содержание, прежде всего нравственное, духовное.

Следует отметить, что человек может прожить жизнь и «не найти своей родины», не стать ее патриотом, то есть человеком, влюбленным в свое Отечество. Любовь к Отечеству, Родине сравнима лишь с любовью к своим родителям – отцу и матери. Потеря Родины означает потерю человеком личного достоинства и счастья. Прекрасно об этом сказал поэт С. Викулов:

И ты великодушная на диво.
Казни меня забвеньем, коль солгу...
И без меня ты можешь быть счастливой, –
Я без тебя, Россия, не могу.

Чувство патриотизма передается из поколения в поколение и является весьма стойким. Поэт Анатолий Лунин в стихотворении «Отчий дом» выразил это так:

Отчего у дома, отчего со страную много общего?
Где родился – та страна, словно отчий дом одна.
Ни Отечества, ни отчества мне другого не захочется.
Все на свете – до конца! – от Отчизны и отца.

Известный русский философ И.А. Ильин называл любовь к Отечеству «творческим актом духовного самоопределения». «Что такое Родина? – писал Л.Н. Толстой. – Это – весь народ, совершающий на данной площади свое историческое движение. Это – прошлое народа, настоящее и будущее. Это – его своеобразная культура, его язык, его характер...». Любовь к Родине у каждого человека возникает, наверно, в свое время. Одно, несомненно. С

первым глотком материнского молока начинает пробуждаться и любовь к Отечеству. Вначале это происходит неосознанно: подобно тому, как растение тянется к солнцу, ребенок тянется к отцу и матери. Подрастая, он начинает испытывать привязанность к друзьям, к родной улице, селу, городу. И только взрослея, набираясь опыта и знания, он постепенно осознает величайшую истину – свою принадлежность к матери-Отчизне, ответственность за нее. Так рождается гражданин-патриот.

В патриотизме активно задействованы эмоционально-волевая, социально-ценностная и рациональная компоненты отношения человека к Родине.

Что касается **эмоционально-волевой компоненты патриотизма**, то она в содержательном виде представляет собой единство опыта чувственных впечатлений, памяти и деятельной позиции субъекта по отношению к объекту и источнику патриотизма – родной земле, природе, близким и родным сердцу людям, связанным исторической памятью, языком, обычаями, традициями, психологией, этническим родством, общностью исторической судьбы и т.д. Объем и разнообразие этого опыта определяет чувственную энергетику, тональность патриотизма, его иррациональную основу. Это чувство культивируется и воспитывается, приобретает человеческие и специфические социальные качества в процессе общественной жизни, индивидуального жизненного опыта каждого человека.

Социально-ценностная компонента патриотизма составляет нравственно-практическое отношение социального субъекта к объекту и источнику патриотизма. Через это отношение осуществляется осознание безусловного, жизненно-важного значения Родины, Отечества для народа и отдельно взятого человека. Патриотизм становится моральным принципом народного самосознания, обязательным для исполнения, имеющим более существенное значение и ценность даже по отношению к ценности индивидуальной человеческой жизни. Действенность этого принципа наглядно обнаруживается в кризисные периоды для социального бытия народа, нации – войн, революций, стихийных природных и экологических катаклизмов и т.д. Он становится инструментом консолидации, пробуждения и активизации в человеке подсознательно коллективистского, безличностного, направления этой освобожденной энергии в определенные социально значимые

каналы. Социально-ценностная компонента патриотизма внутренне противоречива. Принцип гуманизма признает человеческую жизнь в качестве высшей и безусловной ценности, а принцип патриотизма требует признания Отечества, Родины в качестве абсолютной ценности. Для решения этого противоречия существует рациональная компонента.

Рациональная компонента проясняет патриотизм на уровне структурных понятий – любовь, Отечество, народ, нация, государство, человек, личность, гражданин, отношения между ними, исторической эволюции их содержания. Их усвоение создает предпосылки формирования развитого, социального содержания понятия патриотизм, личной, осознанной позиции в этих вопросах. В отечественной философии накоплен значительный опыт осмысления патриотизма с религиозных, политических, социологических позиций, соотнесенных с позицией гуманистической, философской. Для отечественного патриотизма, как особой формы патриотизма вообще, характерны особенности, вытекающие из особенностей объекта и субъекта патриотизма. Красота, просторы, богатство и разнообразие русской природы; великий, могучий и прекрасный русский язык, выразитель и хранитель культуры древних и многочисленных народов, населяющих необъятную территорию России; героическая история их жизни и деятельности; характерные для великого народа черты психологии – великодушие, удаль, выносливость, свободолюбие, уважительное отношение к другим народам, коллективизм, растворенные энергией любви рождают истинный патриотизм россиянина – источник, живительный родник, из которого черпали, черпают и будут черпать энергию жизни, деятельности и духовного творчества поколения россиян.

XVIII век внес в трактовку понятий «гражданственность» и «патриотизм» существенные изменения. Писатель и историк XVIII века Н.М. Карамзин неслучайно произнес: «Патриотизм не должен ослеплять нас, ведь любовь к Отечеству есть действие ясного рассудка, а не слепая страсть». В унисон данным словам звучат и еще одни слова Белинского: «Патриотизм, чей бы он ни был, доказывается не словом, а делом». То есть, в эпоху Просвещения на передний план выходит прославление разумного начала, эстетика гражданского долга, патриотизма и нравственной ответственности, далекой от слепой, пламенной любви, которая сродни языческому

поклонению.

«Патриот – это человек, служащий родине, а родина – это, прежде всего, народ», – писал Н.Г. Чернышевский. Особое внимание уделял ей В.И. Ленин: «Патриотизм – одно из наиболее глубоких чувств, закрепленных веками и тысячелетиями обособленных отечеств».

Перечислим основные тенденции развития гражданственности и патриотизма:

1) понятие «гражданственность» рассматривалось в свете понятий «семейственность, общинность»;

2) развитие гражданственности происходило с точки зрения эстетики разумного начала и идеи гражданского служения человека;

3) развитие гражданственности было неразрывно связано с понятием героического, с идеями гуманизма и человеколюбия;

4) идея гражданственности и развития патриотизма развивается вместе с идеей национальной толерантности;

5) долгое время в эпоху развития революционных, марксистских идей понятие «гражданственность» было связано с идеей безукоризненного служения на благо своего Отечества, представляющего собой сообщающееся и контролируемое единство независимых, обособленных отечеств.

Итак, какие же факторы на сегодняшний день определяют развитие этих двух понятий?

Во-первых, это тот авторитет, который Россия постепенно завоевывает в глазах практически всех европейских стран.

Во-вторых, одним из основных ориентиров происходящих в России перемен является формирование в нашей стране гражданского общества, предполагающего формирование российской духовности современного гражданского типа.

В-третьих, проблема формирования гражданственности и патриотизма в России должна стать достоянием не только прогрессивно мыслящей части населения страны, но прежде всего ее будущего резерва – молодежи.

В-четвертых, формирование гражданственности на сегодняшний день является составляющей формирования так называемого социокультурного фона и проходит в рамках поликультурного, всестороннего воспитания, основанного на диалоге культур и повсеместной гуманизации обучения и воспитания.

Российский патриотизм характерен своей духовной

наполненностью.

Особенности российского патриотизма

Во-первых, ему присущ глубоко сознательный и народный характер, высокая ответственность россиян за судьбу Родины, ее надежную защиту. Многочисленные факты истории свидетельствуют о том, что буквально все сословия самоотверженно отстаивали независимость Руси, ее национальное единство. Идея бескорыстной защиты Отечества всегда была близка и крестьянству, и дворянству, и духовенству, и горожанам. В сознании, чувствах и поступках русских людей она неизменно была на первом плане.

Во-вторых, характерная особенность российского патриотизма – державность. Она отражает тот исторический факт, что в течение большей части своей истории Россия являлась великим государством, оплотом которого была армия. Следует подчеркнуть, что российский государственный патриотизм подразумевает также твердость и жесткость, когда речь идет о защите наших державных интересов.

В-третьих, российский патриотизм носит интернациональный характер. Ведь наша страна – многонациональное государство. Но люди различных вероисповеданий, культур по праву называют себя россиянами, ибо у них единая Родина – Россия.

История убедительно подтверждает, что народы России всегда дружно и самоотверженно защищали свою единую Родину. Ополчение Минина и Пожарского в 1612 г. состояло из представителей разных народностей и народов. В Отечественной войне 1812 г. принимали участие татары, башкиры, калмыцкая конница, военные формирования народов Кавказа. За честь почитали себя называть русскими офицерами известные военачальники Н.Б. Барклай де Толли, И.В. Гурко, И.И. Дибич, Р.Д. Радко-Дмитриев, П.И. Багратион, Н.О. Эссен и многие другие.

Наиболее ярко интернациональный характер нашего патриотизма проявился в годы Великой Отечественной войны. Брестскую крепость защищали воины более чем 30 национальностей. Важно отметить, что российский патриотизм несовместим с национализмом и его наиболее опасной формой – шовинизмом, порождающим неприязнь к другим народам.

В-четвертых, российскому патриотизму чужд созерцательный характер. Он всегда выступает как мощный духовный фактор в решении практических задач развития нашего общества. Особо

проявляется это чувство при защите Отечества. Российский историк и писатель Н.М. Карамзин отмечал: «Древняя и новая история народов не представляет нам ничего трогательнее этого героического патриотизма. Боевая слава была колыбелью народа русского, а победа – вестницей бытия его».

Чувство патриотизма, изначально присущее россиянам, передается из поколения в поколение, формируя у людей, особенно у защитников Отечества, непреодолимую духовную силу, стойкость. XXI век характеризуется обострением борьбы наций за выживание и в этой борьбе сможет победить тот народ, чье духовное и физическое здоровье будет выше. Важнейшим фактором, влияющим на духовное и физическое здоровье нации, является чувство патриотизма!

Патриотизм сегодня предполагает открытость сознания к межличностному, межнациональному, межгосударственному диалогу, не замкнутость на неповторимой культурной среде, созданной твоим народом, но отзывчивость, солидарность, симпатию, взаимопомощь, пусть не любовь в высоком смысле слова, но толерантное отношение к иной культуре, другому народу.

Достоевский в своей «Пушкинской речи» следующим образом определил назначение русского человека: «Стать настоящим русским, стать вполне русским, может быть, и значит только стать братом всех людей, всечеловеком, если хотите. О, все это славянофильство и западничество наше есть одно только великое недоразумение...²⁹».

Какие же силы питали патриотизм русского народа?

Во-первых, это естественное чувство самосохранения, то есть сохранения своего места жизнедеятельности – российской земли – от различных завоевателей. Чувство это формировалось долгим историческим опытом, выстрадано драматической судьбой Отечества и передается от поколения к поколению.

Во-вторых, патриотизм русского народа имел особую силу и крепость потому, что в его основе лежала духовность, ответственность и соборность, как три слагаемых русского подвига.

В-третьих, патриотизм русского народа и его защитницы – армии питали мощные силы православия, утверждавшие, что «нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих».

²⁹ Достоевский Ф.М. Полное собрание сочинений. – Л., 1980. – Т. XXVI. – С. 147.

В-четвертых, патриотизм русского народа и его защитников основывался на их сознании, на убеждениях и том феномене, который мы сейчас называем менталитетом.

Тема №7. КОСМОПОЛИТИЗМ

Но с ростом человечества, усложнением и расширением социальных отношений, с формированием государств вопрос о патриотизме и гражданственности стал превращаться в проблему, и уже в античности возникает противоположное явление – космополитизм. Как известно, например, Диоген Синопский выдвигали идею космополитизма, объявляя себя «гражданами всего мира».

В сознании обитателей постсоветского пространства слово «космополитизм» чаще всего порождает негативные ассоциации. Поколению тех, чья молодость пришлась на сороковые-пятидесятые годы XX века, еще памятна развернувшаяся в этот период безобразная идеологическая кампания по искоренению «безродных космополитов». Да и в наши дни космополитизм, как правило, понимается в первую очередь в отрицательном смысле, как простое отсутствие патриотизма или привязанности к своему народу и отечеству. Справедливости ради следует заметить, что такая односторонняя трактовка космополитизма имеет вполне объективные причины.

Глобализация современного мира, в котором деньги, труд, образы и стили жизни, информация и идеи все более не знают границ, в сознании народов, находящихся на периферии потока вращающегося отдельными государствами в глобальную техногенную цивилизацию, зачастую отождествляется с экономической и культурной экспансией более развитых соседей, с навязыванием чуждого образа жизни. В таких случаях акцентуация внимания на своей этнической и государственной принадлежности позволяет ощутить себя частью некоего значительного целого, членом большой «семьи», найти психологическую поддержку в традиции. Однако транснационализация и глобализация современного мира (как бы к ним не относиться) требуют выработки нового адекватного нынешним реалиям типа само- и мировосприятия. Необходима ориентация на формирование такого типа личности, который обладал бы развитой культурой толерантности в самом широком понимании этого слова.

Переоценка и переосмысление понятия и явления космополитизма – одна из задач, которые придется решать, следуя по указанному пути.

Космополитизм как понятие, мировоззрение и соответствующий образ жизни имеет солидную историю. По свидетельству Диогена Лаэртского, слово *космополит* было впервые употреблено жившим в V–IV веках до н.э. киником Диогеном Синопским. Плутарх приписывал приоритет в создании этого термина жившему чуть позднее основателю стоицизма Зенону Китионскому. Эпиктет и позднее Цицерон утверждали, что впервые это понятие стал применять Сократ, учивший, что на вопрос о своей родине человеку следует отвечать, что он *космополит*, а не афинянин, коринфянин и т.п. Кто из упомянутых авторов прав не ясно, но несомненно, что употребляемое нами сейчас слово *космополитизм* имеет греческое происхождение (*κόσμος* – мир; *polithz* – гражданин).

Римские стоики, восприняв греческую космополитическую традицию понимания человека как разумного существа, принадлежащего всему миру, *космосу*, законы которого выше условных законов государства, *полиса*, дополнили ее идеей обязанности космополита следовать законам своего сообщества. Марк Аврелий рассуждал о «человеке высшего Града», по отношению к которому все остальные государства только отдельные домохозяйства. Град этот он понимал как нечто большее, чем Римская империя. Риму философ-император служил как представитель династии Антонинов, а Мировому Граду, *Космополису* он был предан как человек. **Космополитизм пал с Римом, его заменил конкурент по экуменизму – христианство, где Град был не от сего мира. Сокрушительный удар космополитизму нанес средневековый феодализм, когда правили бал отдельные владения.**

Космополитические тенденции просматриваются и в учениях ранних христианских мыслителей. Так, по мнению Тертуллиана, христиане есть «одиночные частные лица», признающие над собой лишь божественную власть, так как «для всех только одно государство – мир». Как известно, космополитические идеи были не чужды и причисленному к лику святых Августину Аврелию.

В эпоху Возрождения и Просвещения идеалы *мирового гражданства* защищали Данте и Т. Кампанелла, Г. Лессинг и И. Гете, И. Фихте и Ф. Шиллер. Взгляды этих и других западных

мыслителей, симпатизировавших космополитизму, оказали определенное влияние на философские построения отечественных философов и публицистов. Известно, что «Философические письма» П.Я. Чаадаев написал под воздействием идей Шеллинга, с которым он был лично знаком. После опубликования своей книги Чаадаев был обвинен в недостатке патриотизма и высочайшем повелением объявлен сумасшедшим. Но, несмотря на жесткий остракизм как со стороны официальных властей, так и общественного мнения, ряд отечественных мыслителей продолжали отстаивать идеи космополитизма, понимаемого не в негативном (как исключительно враждебная патриотизму позицию), а в *положительном* смысле. Так, например, Е. Трубецкой горячо доказывал, что настоящий патриотизм должен быть очищен от «всяческой скверны» и просветлен сверхнациональным началом. Действительно, в положительном своем смысле космополитизм вытекает из сознания единства человеческого рода, в силу чего интересы отдельных государств и народов подчиняются общему благу человечества как целого.

Космополитизм не есть отрицание любви к своему отечеству, как будто теряющей всякий смысл с точки зрения универсалистских идей. Принятие во внимание целого и ориентация на него не упраздняет реального значения частей, так любовь к своей стране не противоречит привязанности к своей семье. Преданность всечеловеческим интересам вовсе не обязательно должна исключать патриотизм. Однако если возникает вопрос о высшем мериле для оценки нравственного поступка и нравственного поведения вообще, то без сомнения, решительное преимущество должно здесь принадлежать благу человечества как целого, включающего в себя и истинное благо каждой своей части. В наиболее четкой форме идеи *так* понимаемого космополитизма были высказаны крупнейшим отечественным философом В.С. Соловьевым.

Для Соловьева космополит – это человек, который свой патриотический долг рассматривает в свете своих обязанностей перед единым человечеством. Источником же космополитизма является твердое убеждение в единстве человечества, требующее от человека подчинения высшим законам, иногда не соответствующим законам своей страны.

В опубликованной впервые международным журналом «Cosmopolis» статье «Идея человечества у Августа Конта»,

Вл. Соловьев категорически заявляет о превосходстве целого над частным. Космополитизм осмысливается им через долг индивида перед Мировым Градом, Космополисом, вне зависимости от того к какому бы отечеству он бы ни принадлежал. Данное понимание космополитизма в свое время нашло отражение в знаменитом Энциклопедическом словаре Брокгауза-Эфрона.

Обзор «истории» космополитизма позволяет сделать выводы. **Космополитизм возникает из локальных обстоятельств и может служить локальным целям. Диоген бежит от давления полиса, обращаясь к сообществу вне его: к человечеству. Через столетия христианство повторит его путь, но скорее в религиозном контексте, нежели в мирском. Для философов Просвещения космополитизм – система ценностей, символ недостатков абсолютизма. Присвоив себе мировое, единственно доступное гражданство, философы претендовали на локальное гражданство. С этой точки зрения космополитизм – идеология, которая косвенно и отчасти вела к Великой Французской революции.**

Космополитизм – еще и цель. Он выше локальных идеологических целей, он предлагает считать социальные связи человечества чем-то более высоким, нежели семейные, привязанность к городу или государству. Эта идеология как бы вопрошает: «почему я больше привязан к своим соседям в непосредственной близости, чем к другим, более отдаленным»? К началу Просвещения, наличные социальные связи заметно расширились благодаря торговле, новациям в технике, в связи, более тесным взаимодействиям государств. Политические императивы этой ситуации люди уяснили лишь отчасти. Философы, приняв космополитизм, на полшага опередили современников, интуитивно понимая, куда происходящее влечет человечество.

Что происходит с космополитизмом сегодня? Антрополог А. Аппадурай в книге «Модерн наступает» с подзаголовком «Культурные измерения глобализации» борется за «космополитическую этнографию» – учение о «жизненном опыте в мире, где воцарилась глобализация, где территориальные границы размыты». И поясняет: «сегодняшние космополитизмы (обратите внимание на множественное число) объединяют опыт разных средств информации и проявления опыта (кино, видеофильмы, рестораны, спортивные мероприятия, туризм), непохожего национальным и

транснациональным происхождением». Он подчеркивает, что его этнография ведет к «пониманию глобализации индуизма, превращения аборигенов в космополитов со своими особенностями»³⁰.

Проблемы современного космополитического мировоззрения достаточно основательно раскрываются У. Бэком в работе «Космополитическое мировоззрение»³¹. В своей работе ученый замечает, что еще И. Кант указывал на необходимость реформировать и переформулировать отношения между государством и гражданином в рамках космополитической этики и соответствующей ей форме общности людей. Он наметил эскиз универсального мирового сообщества, одновременно индивидуализированного и глобализированного, в котором индивиды становятся соучастниками законодательного процесса как граждане мира и граждане своих стран. Мы очень далеко отстоим от этой модели. Кант предвидел ее переходные и промежуточные формы, придавая большее значение космополитическому опыту и нормам, нежели национальным знаниям и самоидентификациям. Для него космополитический реализм состоял в поведении, исходящем из возможности космополитизма.

Переход от мира национальных государств к космополитическому мировому порядку означает изменение приоритетов: переход от приоритета традиционного международного права к приоритету прав человека. Во вторую эпоху модерна утверждается принцип, в соответствии с которым права человека предшествуют международному праву. Носителями прав человека являются индивиды, а не коллективные субъекты (такие как «нация» или «государство»). А если права человека уже не относятся исключительно к внутренним делам того или иного государства, то происходит «парадигматический сдвиг» от национально-государственных обществ к обществу космополитическому, где «международное право через головы нации и государств обращается

³⁰ APPADURAI, Arjun *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minnesota: University of Minneapolis Press, 1996. P. 52, 64, 57.

³¹ Beck U. *Cosmopolitan Vision*. Cambridge, Polity Press, 2006.

непосредственно к индивидам, полагая тем самым юридически обязательное мировое общество индивидов³²».

Космополитизация означает, что этнические идентичности в рамках той или иной нации становятся множественными и столь же множественным образом соотносятся с соответствующими национальными государствами. При этом этническая самоидентификация и отношение к другим этническим идентичностям и к государству постоянно переосмысливается, что естественно изменяет статус индивидов в глобальном социуме. Отсюда возникает проблема как солидарности разноэтничных принадлежащих к одному национальному обществу индивидов, так и «солидарности с чужаками». Актуальность данной темы особенно возрастает в связи с процессами мобильности и миграции. Растущий разрыв между богатыми и бедными странами, неравные возможности получения рабочих мест побуждают очень многих людей перемещаться в поисках большего социального благополучия.

Таким образом, «космополитический проект» по У. Бэку должен включать в себя способы разрешения вытекающих отсюда конфликтов. Согласно идеям ученого, во вторую эпоху модерна необходимо заново пересмотреть взаимоотношения между государством, бизнесом и гражданским обществом как «обществом граждан». Это и будет частью реструктурирования национальных институтов с целью их адаптации к новым условиям. Указанные процессы, порождаемые ими проблемы и возможные их решения: все это в совокупности образует «прогрессирующую космополитизацию». Однако космополитизация уже не просто общий объективный процесс. Это и «публично рефлектируемый процесс». У «космополитической саморефлексии» есть различные формы выражения, которые в своем нынешнем содержании, а главное в своем возможном или желательном развитии образуют «рефлексивный космополитизм». По мнению ученого первая попытка запустить его в Европе была осуществлена еще после Второй мировой войны. *«Стоя среди его руин, британский премьер-министр Уинстон Черчилль мечтал в 1946 году: «Если бы Европа объединилась, ...счастью, процветанию и славе почти четырех*

³² Beck U. The Cosmopolitan Perspective: Sociology of the Second Age of Modernity British Journal of Sociology. Vol. № 51. Issue N 1 (January/March 2000). P.84.

сотен миллионов ее населения не было бы предела³³». «Космополитическая Европа – это Европа, ведущая нравственную, политическую, экономическую и историческую борьбу за примирение.

Безграничное счастье, упомянутое Черчиллем, подразумевает, прежде всего, рынок без границ. Он должен реализоваться как фактор взаимозависимости в сферах политики, безопасности, экономики, науки и культуры. Прилагательное «космополитический» подразумевает открытость, ограничиваемую критикой этнонационализма, который громогласно требует признания различий людей³⁴. «Космополитическая этика совершенно переворачивает систему приоритетов, в результате чего космополитическое право встает выше национального. Преступления против человечности нельзя ни оправдать, ни подвергнуть юридическому разбирательству в национально-государственных рамках. Новая по историческим меркам категория «преступлений против человечности. Главная гипотеза космополитической европейской конфедерации состоит в том, что с межнациональными (гражданскими) войнами можно совладать, отделив государство от нации. Так же, как нерелигиозное государство допускает свободу совести для своих граждан, космополитическая Европа должна поддерживать сосуществование этнических, национальных, религиозных и политических идентичностей и культур, невзирая на национальные границы, опираясь на конституционный принцип терпимости³⁵».

Следовательно

1. *Космополитизация* «должна восприниматься как многомерный процесс, включающий, наряду с формированием множественных привязанностей и связей, развитие разнообразных транснациональных форм

³³ См. подробнее: Beck U. Power in the Global Age. Cambridge, Polity Press, 2005.

³⁴ Бек У. Власть и ее оппоненты в эпоху глобализма. Новая всемирно-политическая экономия / Пер. с нем. А.Б. Григорьева, В.Д. Седельника; послесловие В.Г. Федотовой, Н.Н. Федотовой. – М.: Прогресс-Традиция; Изд. дом «Территория будущего» (Серия «Университетская библиотека Александра Погорельского»), 2007. – С.36-37, 40,41.

³⁵ Там же.

общежития, возникновение негосударственных политических субъектов, а также появление глобальных протестных движений, выступающих против неолиберального глобализма и в поддержку альтернативных путей (космополитической) глобализации³⁶».

2. Автор доказывает, что «происходит переход от политики, в центре которой находятся интересы национальных государств и проблемы безопасности, к не заикленной на государстве “постмеждународной политике управления рисками” (*non-state-centered post-international risk politics*).
3. Концепции, основанные на выявлении различий между народами и общностями, уже не могут указывать правильный путь, так как предполагают наличие жестких границ между странами – а они разрушаются процессами, наибольшие выгоды от которых получают те, кто по иронии судьбы так часто задумывается о «столкновении цивилизаций».

Тема №8. СОЦИАЛЬНОЕ ДОВЕРИЕ

В современном обществе категория доверие является важным условием социальной коммуникации, обеспечивающее согласие, диалог, понимание, сотрудничество. В современном социальном познании сегодня появились работы, интегрирующие знания различных наук о таком социально-этической категории как доверие.

Доверие как социальный капитал отражает актуальный и прошлый индивидуальный и социальный опыт, атмосфера доверия воспроизводит архетипы и задает нормы взаимоотношений. Доверие несет в себе социальную память. Через механизм доверия обеспечивается накопление социального капитала, который легко потерять, и очень сложно завоевать.

В истории этической мысли доверие чаще всего трактовалось в соотношении с понятием веры. Именно так понимали эту категорию Сократ, Аристотель, Платон, Августин Блаженный, П. Абеляр, Фома Аквинский, Д. Локк, Г. Лейбниц, Д. Юм, И. Кант, Г. Гегель, В. Соловьев, И. Ильин и др.).

³⁶ Beck U. The Cosmopolitan Perspective: Sociology of the Second Age of Modernity *British Journal of Sociology*. Vol. № 51. Issue N 1 (January/March 2000). P.84.

В современных философских исследованиях доверие чаще всего соотносят с такими понятиями, как «**социальное взаимодействие**», «**социальные структуры**», «**социальный порядок**», «**социальные коммуникации**», «**социальные интеракции**».

Особенности понимания категории «**социальное доверие**» в соизмерении с понятиями «**социальное взаимодействие**», «**социальные структуры**», «**социальный порядок**», «**социальные**» (Э. Гидденс³⁷, Н. Луман³⁸, Д. Коулмен³⁹, Р. Патнем, А. Селигмен⁴⁰, Ф. Фукуяма⁴¹, Р. Штомпка⁴²).

Современную этическую природу доверия как составляющую общения и коммуникации, как социального поведения, организационного поведения, профессионально компетентного поведения – стали работы таких авторов, как К. Ясперс, К. Хорни, Э. Фромм, Э. Эриксон, А. Маслоу, С. Московичи, К. Роджерс, В. Франкл, Дж. Роттер, В.П. Зинченко, Т.П. Скрипкина, А.Л. Журавлев, П.Н. Шихирев и др.

Особенности экономико-социологических аспектов толкования социального доверия как естественного чувства индивида (А. Смит), как противоположности отчуждению (К. Маркс), как привычки (А. Маршалл), как атрибут морали (К. Эрроу), как институционального доверия (О. Уильямсон, М. Грановеттер)⁴³.

Этическую оценку доверия в глобализирующемся мире можно проанализировать, опираясь на труды У. Бек, Н. Луман, О. Моргенштерн, Дж. Нейман, Х. Райфа, А. Селигмен, Ф. Фукуяма, П. Штомпка.

³⁷ Giddens A. Consequences of Modernity. Stanford, 1990; Гидденс Э. Устроение общества: очерк теории структуризации. – М.: Академический проект, 2005.

³⁸ Luhman N. Familiarity, Confidence, Trust: Problems and Alternatives // Trust: Making and Breaking Cooperative Relations (electronic edition) / Ed. by D. Gambetta. Oxford: University of Oxford, 2000. Ch.6. P. 94 – 107.

³⁹ Коулмен Дж. Капитал социальный и человеческий // ОНС. 2001. №3. – С.122 – 139.

⁴⁰ Селигмен А. Проблема доверия. – М., 2002.

⁴¹ Фукуяма Ф. Доверие. Социальные добродетели и путь к процветанию. – М., 2004.

⁴² Sztompka P. Trust: a Sociological Theory. Cambridge: Cambridge University press, 1999.

⁴³ См: Экономика и социология доверия / под ред. Ю.В. Веселова. – М., 2004.

Доверие раскрывает свое категориальное значение как универсалия социальных отношений и поведения, императив современного социально-экономического существования. В социальных взаимодействиях и коммуникациях социальная значимость доверия заключается в поддержании целостности социально-экономических систем, когда доверие выступает средством социальной саморегуляции и управления.

В социальных науках доверию отводится роль предпосылки социального порядка и его основы. Доверие понимается как характеристика межличностного общения, предпосылка формирования малых групп, различается деперсонализированное доверие, как результат процесса объективации социальных отношений (М. Вебер, Э. Дюркгейм, Г. Зиммель, Ф. Тённис). Большой вклад в изучение социального доверия внес немецкий социолог М. Вебер. По его мнению, основой возникновения доверительных отношений (в современном понимании) на Западе послужила так называемая «формальная рациональность», т.е. особый метод правового мышления и юридического подхода к актуальным социальным дилеммам и общественно-политическим задачам, который практически полностью отсутствует в других цивилизационных системах. Однако современные оппоненты М. Вебера указывают на неясность того, было ли социальное доверие результатом появления правового мышления в чистом виде или просто побочным следствием постепенного роста капитализма в Европе и индустриальных отношений. Э. Дюркгейм, пришел к выводу, что социальное доверие создается с помощью общественной моральной солидарности и конформности общим групповым символам. Так, например, Ф. Тённис, при анализе этой категории соотносит доверие с недоверием. Он пишет по этому поводу, что «К знакомому нам человеку мы испытываем определенное доверие, чаще всего слабое, к чужому – определенное недоверие, чаще всего сильное. Как правило, доверие легко и быстро возникает из симпатии, но зачастую в этом так же легко и порой совсем неожиданно приходится раскаиваться, в то время как антипатия пробуждает недоверие. **К доверию или недоверию ведет не только собственный, но и чужой опыт, т.е. авторитет, репутация личности как заслуживающей доверия или сомнительной, «общение с которой требует осторожности».** Но с другой стороны, доверие в значительной степени осуществляется самим общением,

так что часто речь идет вовсе не о личности, а об ее «состоянии», принимаемом в расчет на том основании, что-де собственные интересы делового человека, который в личностном отношении, может быть, и не достоин большого доверия, заставят его платить по долгам, пока он в состоянии это делать: способность заслуживать доверие исчезает, становясь кредитоспособностью⁴⁴».

Социальное доверие как безопасность разрабатывали Н. Луман и Э. Гидденс. Анализ основных работ Лумана⁴⁵, посвященных проблематике доверия, позволил выделить три основных критерия, с помощью которых безопасность следует отличать от доверия. Все три критерия отсылают нас к ключевому для Н. Лумана различению опасности и риска.

Во-первых, различие доверия и уверенности зависит от «способности индивида различать опасности и риски⁴⁶». Эта способность обусловлена степенью рефлексии индивидом наличия альтернативных стратегий действия в сложившихся обстоятельствах.

Во-вторых, уверенность в большей степени характерна для социальных взаимодействий индивида и функциональных систем. Тогда как доверие необходимо в ситуации формирования и поддержания отношений личностных систем (индивидов). Луман пишет: «Доверие является жизненно важным в межличностных отношениях, но участие в функциональных системах, таких как экономика, политика – это уже не вопрос личностных отношений. Оно требует уверенности, а не доверия⁴⁷».

В-третьих, уверенность является продуктом социализации индивида. *Луман полагает, что недостаток уверенности может привести к возрастанию чувства отчужденности и «уединению индивида в малых кругах», и как следствие, распространению интолерантных установок. Тогда как недостаток доверия может «просто лишить индивида способности действовать⁴⁸».*

⁴⁴ Теннис Ф. Общность и общество // Социологический журнал. 1998. №3/4. С.207 – 229.

⁴⁵ Luhman N. Familiarity, Confidence, Trust: Problems and Alternatives // Trust: Making and Breaking Cooperative Relations (electronic edition) / Ed. by D. Gambetta. Oxford: University of Oxford, 2000. Ch.6. P. 94 – 107.

⁴⁶ Ibid. P.100.

⁴⁷ Ibid. P.102.

⁴⁸ Ibid. P.104.

У Э. Гидденса социальное доверие опирается на концепцию *Umwelt* Гофмана – систему релевантностей, которая оформляет жизнь индивида в современном мире, позволяет ему разделять события на существенные и несущественные, строить проекты будущего. Для него доверие – это связь веры и уверенности, основанной на знании. Э. Гидденс различает доверие к людям и доверие к «абстрактным системам». Доверие между людьми «строится на взаимности и ответственности и соучастии: уверенность в честности другого служит главным источником чувства честности и аутентичности себя самого. Доверие к абстрактным системам обеспечивает надежность повседневной жизни, но по самой своей сути не может заменить взаимности и интимности, которые дают личные отношения доверия. Э. Гидденс отождествляет доверие с онтологической безопасностью, под которой понимается конфиденциальность или доверие, которые являют собою природный и социальный миры, включая базовые экзистенциальные параметры самости и социальной идентичности. Фундамент базисной системы безопасности основывается на чувстве доминирующего доверия к другим. Доверие – базисная система безопасности в социальном поведении и социальных взаимодействиях, радикальная онтологическая надежность, утраченная определенность.

Современный американский социолог А. Селигмен в книге «Проблема доверия» (1994) анализирует проблему доверия, которая возникает в ответ на социальное расслоение и ролевую сложность современного общества, он интерпретирует доверие через ролевое поведение и взаимный обмен ресурсами. Ключевой тезис Селигмена заключается в утверждении, что доверие является следствием ролевой неопределенности, связанной со структурной непрозрачностью ролей, в ситуации, когда «системно определенные ожидания больше не жизнеспособны⁴⁹».

Петр Штомпка в обобщающей работе «Доверие: социологическая теория⁵⁰» уточняет, что моральное, духовное сообщество представляет собой особую форму отношения к людям, которых мы определяем как «нас» (*us*). При этом действуют три вида

⁴⁹ Селигмен А. Проблема доверия / Пер. с англ. И. Мюрберг, Л. Соболевой. – М.: Идея-Пресс, 2002. – С.21.

⁵⁰ Sztompka P. Trust: a sociological theory. Cambridge: Cambridge university press, 1999. P.214.

моральных обязательств: доверие – ожидание добродетельного поведения со стороны других по отношению к нам; верность – стремление не злоупотреблять возложенным на нас доверием и выполнять возложенные на нас обязанности как принятие чьего-либо доверия; солидарность – забота об интересах других людей и готовность действовать во имя других, даже если это противоречит нашим интересам. Он выделяет и особые причины интереса к социальному доверию, а именно – ряд специфических характеристик общества модерна:

1) Современный мир зависит от все более целенаправленных человеческих усилий; все больше людей занимают активную позицию по отношению к будущему.

2) Растет взаимозависимость мира, необходимость сотрудничества, что, в свою очередь, увеличивает сферу непредсказуемости и неопределенности.

3) Социальная жизнь наполняется новыми и более масштабными угрозами и рисками человеческой деятельности: расширяются условия для катастрофических ошибок, опасных сопутствующих эффектов.

4) Современный мир предлагает невероятные возможности во всех проявлениях жизни. В итоге наши решения и действия наших партнеров становятся все менее предсказуемыми.

5) Огромные сегменты социального мира стали непрозрачными не только для обычных людей, но и для экспертов.

6) Растет анонимность тех лиц, от чьих действий зависит наше благосостояние и существование.

7) Увеличивается число «чужаков», непривычных людей в нашем окружении (миграции, туризм, путешествия).

Каждая из этих характеристик современности предполагает необходимость доверия. Доверие появляется в случае неопределенности и неконтролируемости будущего.

П. Штомпка предлагает его следующее определение: «доверие есть ставка в отношении будущих непредвиденных действий других». Исходя из этого, доверие предполагает два основных компонента: особые ожидания и убежденность, уверенность в действии (ставка). Понятие «недоверие» (*Distrust*) представляет собой зеркальное отражение доверия. Это тоже ставка, но негативная: негативные ожидания относительно действий других и негативная, защитная уверенность. Термин «безверие» (*Mistrust*) ученый

предлагает использовать для нейтральных ситуаций, когда воздерживаются как от доверия, так и от недоверия. Безверие представляет собой временную, промежуточную фазу процесса построения/нарушения доверия, когда потеряно бывшее доверие или рассеялось бывшее недоверие.

Категория доверия связана с категорией риска и П. Штомпка выделяет четыре типа рисков:

1. Риски, что другие поступят не так, как мы ожидали, вне зависимости от нашего доверия.

2. Риски, связанные с самим актом доверия.

3. Риски, связанные с действиями тех, кому мы доверились и которые знают и принимают наше доверие.

4. Риски в ситуациях, когда доверяется кому-либо заботиться о ценном для нас объекте.

Доверие становится «способом примириться со сложностью будущего, порожденного технологией». П. Штомпка выделяет следующие разновидности доверия:

- **личное доверие к индивидам**, с которыми мы вступаем в прямые контакты, включая «виртуальное» личностное доверие;
- **категориальное доверие** (пол, раса, возраст, религия, благосостояние);
- **позиционное** – доверие/недоверие определенным социальным ролям (мать, доктор, друг и тому подобное);
- **групповое** (футбольная команда для фанатов, студенческая группа для профессора.);
- **институциональное** (школа, университет, церковь, банк и тому подобное), включая «процедурное» доверие институциональным практикам и процедурам как вера в то, что следование им принесет наилучшие результаты (доверие науке, демократии, свободному рынку);
- **коммерческое** (продукция определенного рода, страны-производителя, фирмы, автора);
- **системное** (к социальным системам, порядкам и режимам).

П. Штомпка исследует **основания доверия**, которые рассматривает с учетом трех выделенных уровней: реляционного, психологического и культурного.

На **реляционном уровне** оказание доверия базируется на оценке

информации о том, в какой мере участники отношения заслуживают доверия (эпистемологическая основа). На *психологическом уровне* корни доверчивости/подозрительности индивида – в личном опыте, связанном с социализацией, предыдущими отношениями в семье и в различных группах. Здесь основу доверия составляет индивидуальная, биографическая генеалогия. Третий, *культурный уровень*, также подразумевает генеалогическую основу, но уже другого масштаба – коллективный, исторический опыт общества. Речь идет о культурах доверия как ценностно-нормативных системах, оказывающих независимое давление: или поощряя доверять другим и требуя быть заслуживающим доверия, или, наоборот, провоцируя недоверчивое отношение к другим. В культурах доверия преобладающие опыты аккумулируются и кодифицируются в правила. Ученый полагает, что демократия благоприятствует «культуре доверия». В то же время само доверие является необходимой предпосылкой демократии, успешное функционирование которой предполагает ряд моментов: коммуникация между гражданами; толерантность; замена конфликта и борьбы компромиссом и консенсусом; некоторый уровень цивилизованности в ходе общественных диспутов; активное участие граждан в жизни общества; высокий образовательный уровень граждан. Р. Патнем утверждает, что понятие доверия определяется «локальными культурными нормами⁵¹». А Ф. Фукуяма пишет, что сегодня в социуме «принято воздерживаться от оценочных суждений, сравнивая различные культуры. Но с экономической точки зрения одни этические принципы суть добродетели, другие суть пороки». Одна из наиболее интересных и плодотворных концепций, развиваемых ныне в теории формирования сбалансированной экономики, гражданского общества и деятельности организаций, группы индивидов, является концепция тесной взаимосвязи и взаимозависимости социального капитала и доверия.

Ф. Фукуяма в своей известной работе «Доверие: социальные добродетели и путь к процветанию⁵²» определяет обобщенное доверие как один из основополагающих факторов, обуславливающих

⁵¹ См.: Putnam R. Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy. Princeton: Princeton University Press, 1983.

⁵² Фукуяма Ф. Доверие. Социальные добродетели и путь к процветанию. / Пер. с англ. – М.: АСТ, 2004.

экономический рост общества. Доверие, по мнению Ф. Фукуямы, «это возникающее у членов сообщества ожидание того, что другие его члены будут вести себя более или менее предсказуемо, честно и со вниманием к нуждам окружающих, в согласии с некоторыми общими нормами⁵³». Он исходит из предположения, что уровень доверия, характерный для каждой культуры, обуславливает темпы формирования социального капитала и влияет на экономическое развитие общества. Человеческие сообщества зависят от взаимного доверия и не могут спонтанно возникать в условиях его отсутствия. Доверие не воплощено в компьютерных сетях и волоконно-оптических линиях связи. Хотя оно и предполагает обмен информацией, оно отнюдь не сводится к информации. «Виртуальная» фирма может иметь самые обширные сведения обо всех своих поставщиках и подрядчиках, но если все они – мошенники, работать с ними будет тяжело, придется заключать множество контрактов и тратить время на их принудительное исполнение. В условиях отсутствия доверия всегда будет иметься соблазн включить эти функции в структуру компании и тем самым вернуться к прежней иерархической системе организации. Таким образом, вовсе не очевидно, что информационная революция ведет к отмиранию крупных организаций с иерархической структурой и становлению замещающего их добровольного сообщества людей. Поскольку объединение связано с доверием, а доверие, в свою очередь, определяется культурными факторами, в условиях разных культур добровольные сообщества будут распространяться в различной степени.

Анализ научной литературы, посвященной проблеме социального (обобщенного) доверия, дает основания выделить два подхода к изучению данного феномена. **В рамках первого направления социальное доверие выступает показателем межличностного доверия на макроуровне и является отражением культуры доверия и социального капитала общества.** Во втором, социально-психологическом подходе обобщенное доверие рассматривается как своеобразная мировоззренческая установка индивида относительно возможности оказания доверия окружающим, предрасположенность к доверию.

⁵³ Там же. С.52.

Доверие как относительно самостоятельный психологический феномен присутствует во всех сферах жизни человека. Доверие как основополагающая установка человека впервые проанализирована Э. Эриксеном. Он связывал формирование этой установки со становлением личностной идентичности. Взгляды Эриксона на природу доверия человека к миру приводят нас к следующим выводам:

1. чувство доверия к миру возникает на первом году жизни ребенка;
2. доверие к миру необходимо рассматривать в его целостности, так как оно связано с доверием к себе и с доверием к другим людям как части мира. Именно доверие позволяет человеку не только не бояться вступать во взаимодействие с миром, но и самостоятельно выбирать цели собственной деятельности и реализовывать их, соотносясь с собой, своими интересами и потребностями, т.е. с собственными переживаниями, одним словом, со своей субъектностью как ценностью. Так, по мнению Д. Гамбетты, доверие как ожидание благоприятного или, по крайней мере, не негативного поведения в условиях, когда это поведение неподконтрольно, позволяет преодолеть неуверенность, обусловленную нехваткой информации о партнере;
3. доверяя, индивид рискует, но этот риск доброволен и связан с процессом принятия решения⁵⁴.

Наиболее ярко данный аспект социального доверия представлен в работах Э. Усланера⁵⁵. В его работе доверие исследуется сквозь призму моральных ценностей и установок. Благодаря этим ценностям в социуме создается микроклимат, в условиях которого складывается социальное доверие. Э. Усланер выделяет следующие разновидности социального доверия: моралистическое, специфичное и стратегическое. Так, моралистическое доверие отражает установку индивида оказывать доверие незнакомцам. Оно не ориентировано «на

⁵⁴ Gambetta D. Can We Trust Trust? – Gambetta D. (ed.) Trust: Making and Breaking Cooperative Relations. N.Y., Oxford. 1988.

⁵⁵ Uslaner E. The Moral Foundations of Trust. Cambridge: Cambridge University Press, 2002.

некоего конкретного индивида в определенном контексте⁵⁶», скорее выражает «представления относительно того, как *должны* поступать люди». По его утверждению, моралистический тип доверия в большей степени связан с оптимистическим взглядом на мир. Специализированное доверие характеризует отношения с индивидами, с которыми актер ощущает сходство (социальное, территориальное и др.). Оно воспроизводится при наличии предыдущего опыта взаимодействия и обладания информацией о конкретном индивиде, выступающем в роли партнера по взаимодействию, отражая «ожидания относительно того, как люди будут действовать⁵⁷».

Источники готовности доверять незнакомцам могут быть различными, однако большинство исследователей указывают на специфику первичной социализации. Онтологическая установка на доверие кристаллизуется в процессе социализации⁵⁸. По Э. Гидденсу, фундамент моралистического складывается в первые годы жизни человека, когда в процессе взаимоотношений с родителями и ближайшим окружением ребенок научается полагаться на других – доверять им. Доверие – это способ восстановления интимности жизненного пространства под давлением рисков и опасностей окружающего мира. «Доверие всегда связано со способами организации надежных интеракций вне времени и пространства⁵⁹». Моралистическое доверие, воспроизводящееся структурами жизненного мира, позволяет сохранить стабильность взаимосвязи индивида и окружающей среды благодаря «чувству онтологической безопасности».

Итак, можно выделить ряд основных различий обобщенного и межличностного доверия. Во-первых, обобщенное доверие может рассматриваться как феномен макроуровня, когда речь идет о кросс-культурных исследованиях уровня доверия, описании культуры доверия общества. Межличностное доверие формируется на

⁵⁶ Uslaner E. Trust in the Knowledge Society. 2002 // www.esri.go.jp/en/workshop/030325/030325paper3-e.pdf. P.2.

⁵⁷ Uslaner E. Trust in the Knowledge Society. 2002 P.3.

⁵⁸ Гидденс Э. Устроение общества: очерк теории структуризации. – М.: Академический проект, 2005.

⁵⁹ Giddens A. The Consequences of Modernity. Cambridge: Polity Press, 1990. P.101.

микроуровне. Во-вторых, обобщенное доверие не связано с конкретной ситуацией взаимодействия, предметом и объектом доверия, в то время как эти элементы являются неотъемлемым контекстом формирования межличностного доверия.

В-третьих, объектом обобщенного доверия является «незнакомец», «чужой», «обобщенный другой», тогда как межличностное доверие – это доверие конкретному индивиду (как личности или как исполнителю социальной роли). В связи с этим проблематика обобщенного доверия обсуждалась исследователями именно по причине внимания к характеру взаимодействия с «чужими» в традиционном обществе, а затем с «незнакомцами» в индустриальном и постиндустриальном обществе.

В-четвертых, обобщенное доверие, по большей части, – это опыт нашего доверия, усвоенный в детстве. Межличностное доверие – более «гибкий» феномен, зависящий от ситуативных факторов и опыта оказания доверия либо в сходной ситуации, либо определенному контрагенту, потому оно более хрупкое, чем обобщенное доверие.

СОДЕРЖАНИЕ

| | |
|---|----|
| Тема №1. ПРЕДМЕТ СОЦИАЛЬНОЙ ЭТИКИ..... | 3 |
| Тема №2. СОЦИАЛЬНЫЙ ИНСТИТУТ, СТРУКТУРНОЕ ЗЛО, СОЦИАЛЬНАЯ МОРАЛЬ..... | 13 |
| Тема №3. СОЦИАЛЬНАЯ СПРАВЕДЛИВОСТЬ | 19 |
| Тема №4. СОЦИАЛЬНАЯ ОТВЕТСТВЕННОСТЬ | 29 |
| Тема №5. ФИЛАНТРОПИЯ..... | 33 |
| Тема №6. ПАТРИОТИЗМ | 51 |
| Тема №7. КОСМОПОЛИТИЗМ | 60 |
| Тема №8. СОЦИАЛЬНОЕ ДОВЕРИЕ | 67 |

ДЕДЮЛИНА Марина Анатольевна
ПАПЧЕНКО Елена Викторовна

СОЦИАЛЬНАЯ ЭТИКА

Учебное пособие

Для студентов всех специальностей

Ответственный за выпуск

Папченко Е.В.

Редактор

Кочергина Т.Ф.

Корректор

Чиканенко Л.В.

ЛР №020565 от 23 июня 1997 г. Подписано к печати

Формат 60x84^{1/16}. Бумага офсетная.

Офсетная печать. Усл. п.л. – 7,2. Уч. изд. л. – 7,0.

Заказ № . Тираж экз.

«С»

Издательство Технологического института
Южного федерального университета
ГСП 17А, Таганрог, 28, Некрасовский, 44

Типография Технологического института
Южного федерального университета
ГСП 17А, Таганрог, 28, Энгельса, 1