

Санкт-Петербургский государственный университет

Основания морали в эволюционной этике: анализ современных подходов

Выпускная квалифицированная работа по направлению Философия

Основная образовательная программа философия

Исполнитель:

**Куц Виталий Михайлович**

Научный руководитель:

доцент, д.филос.н. **Шиповалова Л.В.,**

Рецензент:

доцент, к.филос.н. **Овчинникова Е.А.**

Санкт-Петербург

2017

## СОДЕРЖАНИЕ

Введение	2
Глава 1	
1.1 Проблема определения морали	6
1.2 Методологический натурализм и индульгенция редукционизму	11
Глава 2	
2.1 Выживает не только сильнейший	21
2.2 Кин-отбор	23
2.3 Реципрокный альтруизм	25
Глава 3	
3.1. Старый вопрос в свете новых данных: Эмоции или Разум	29
3.2. Сытые судьбы и запах отвращения	36
Глава 4	
4.1 Семантические ограничения	41
4.2 Гильотина Юма	42
4.3 Натуралистическая ошибка Мура	45
Заключение	51
Список использованной литературы	53
Приложения	58

## ВВЕДЕНИЕ

Известный американский генетик и верующий христианин Френсис Коллинз, затрагивая проблемы доказательства бытия бога в своей книге «Доказательство Бога. Аргументы учёного», пишет: «я по-прежнему выделяю для себя Нравственный закон как самое сильное указание на существование Бога».<sup>1</sup> Многие аналитические философы современности, услышав такое заключение, указали бы на то, что оно является слишком сильным и что наличие в нас Нравственного закона так или иначе может быть объяснено в рамках эволюционной биологии. Работа, которую Вы сейчас читаете, в какой-то степени ставит перед собой задачу описать исследования эволюционной биологии в разрешении вопроса о возможности людей быть моральными существами. Для решения поставленной перед нами задачи, мы обратимся к некоторым этическим и метаэтическим проблемам, попытаюсь показать эффективность и оправданность такого рода смещения акцентов на человека и его природу. Через рассмотрение различных аспектов эволюционного подхода к исследованию морали, мы осуществим основную **цель данной работы**, заключающуюся в обнаружении сильных и слабых сторон предложенного эволюционным подходом анализа, а также в выяснении вопроса о допустимости его применения к изучению человеческой морали вообще, ведь само представление о «человеческой морали» в свете эволюции перестает быть чем-то специфическим.

Всякое исследование такого рода с необходимостью подразумевает, что оно будет **методологически ограничено** рамками натурализма, поскольку естественные науки признаются одним из наиболее достоверных и результативных способов увеличения знаний о мире; ее метод, основанный на доказательности утверждений, фальсифицируемости и второстепенной роли

---

<sup>1</sup> Collins, F. (2008). The Language of God p.218

аргументов, основанных на представимости (к числу таких аргументов относят мысленные эксперименты, но такие, которые даже в принципе не могут быть проверены на практике), станет основным принципом при написании данной работы. Это также означает, что мы будем исходить из предположения, что все явления этого мира можно объяснить эмпирическими и натуралистическими методами - их можно измерить, подсчитать и изучать методически с помощью математического естествознания.

Как известно, этическая проблематика до недавних пор всецело оставалась в руках профессоров философии и этики. Однако на протяжении двадцатого века мы можем обнаружить три всплеска интереса к биологической интерпретации феномена морали, как проponentы количественных методов всякого исследования,<sup>2</sup> мы проиллюстрировали это графиком (см. Приложение 1). Первый «бум» такого интереса пришелся на последнюю треть XIX в. и связан он был с социал-дарвинизмом. Касаться разработок этого периода мы практически не будем. В 1975 вышла книга Е.О.Уилсона «Социобиология: новый синтез», эта работа стала началом нового периода, который позднее назовут по принципу феминистского движения «первой волной» консолидации наук, где ведущей темой было соединение наработок гуманитарных и естественных наук в единый проект, однако право первенства в этом проекте отводилось наукам естественным. Начиная с конца 90-х годов прошлого века, можно наблюдать третий по счету повсеместный рост попыток внедрения современных разработок когнитивных и нейронаук в сферу этического и социального вообще. В 2011 году вышла книга Эдварда Сингерланда «Создавая согласие», где он пытался найти доказательства начала «второй волны» консолидации наук, где происходит процесс вертикальной интеграции: гуманитарные получают возможность принять во внимание наработки наук естественных и *vice versa*.

---

<sup>2</sup> Michel, J., Shen, Y. K., Aiden, A. P., Veres, A., Gray, M. K., Pickett, J. P., . . . Aiden, E. L. (2010). Quantitative Analysis of Culture Using Millions of Digitized Books. *Science*, 331(6014), 176-182.

Именно этот процесс обусловил рост количества статей и монографий, публикующихся сейчас в зарубежной академической среде, по вопросу эволюционного исследования морали. Причем интерес к этой проблематике образовался не только в кругу профессиональных философов, таких как Патрисия Черчленд, Майкл Рьюз и Сэм Харрис, но и среди известных когнитивистов и нейропсихологов - Стивен Пинкер, Джошуа Грин, Джонатан Хайт, этологов и приматологов - Франс де Ваал, Дзюити Ямагива, Марк Хаузер, и даже юристов - Джон Микаэль. Количество предпринятых попыток междисциплинарных исследований свидетельствует об **актуальности данного вопроса**, а также о возможной непродуктивности его одностороннего рассмотрения. Среди российских публикаций необходимо отметить статью известного эволюционного биолога А.В. Маркова, также некоторые шаги в данном направлении были сделаны и М.А. Шишкиным, хотя его работу сложно назвать авангардной. Что же касается философского анализа смежных вопросов, то он был предпринят С.М. Левиным, однако общее состояние разработанности данной проблематики в российской научной среде является свидетельством ее почти полного отсутствия.

Помимо обнаружения и восполнения той концептуальной неполноты отечественной философской науки, что возникла в изучении данного вопроса, необходимость разработки приведенной темы диктуется нам и окружающей действительностью: довольно часто мы слышим обвинения одних людей другими в безнравственности и аморальности, но так ли уж фундировано или прояснено наше пресловутое «моральное чувство»? Так ли уж мы беспредпосылочны в своих суждениях, или на кажущуюся нам обстоятельной моральную оценку можно легко повлиять, меняя наше эмоциональное состояние?

Необходимость разрешения всех этих вопросов потребует от нас определенной последовательности рассуждения, выражающейся в постепенной

аккумуляции предпосылок и их обоснований, предпосылок, которые позволят нам сделать выводы ближе к концу исследования.

**В первой главе** работы мы сосредоточимся на проблеме определения морали, а также рассмотрим основные методологические ограничения, возникающие в рамках эволюционного способа ее анализа. Такие указания являются необходимым условием для выбора дальнейшего направления исследования.

**Вторая глава** поставит перед нами вопрос о происхождении морали, это является важным, поскольку для многих людей идея о том, что просоциальное поведение могло бы стать частью эволюционного проекта в природе, которая сводится к бесконечной «борьбе клыков и когтей»,<sup>3</sup> является контринтуитивной. Мы же, через раскрытие принципов кин-отбора и реципрокного альтруизма попытаемся продемонстрировать возможность такого положения дел. Мы проследим, как дается ответ на вопрос, посредством каких именно инструментов эволюция дала нам возможность стать моральными агентами.

**Третья глава** станет платформой для обеспечения теоретических наработок первых двух глав практическим материалом, мы продемонстрируем значение эмоций и разума при вынесении морального суждения, ссылаясь на различные исследования нейрочеловеческих и когнитивных психологов, продемонстрируем насколько наше обыденное представление о «моральном чувстве» может не совпадать с результатами его научных исследований.

**Четвертая часть** работы будет сконцентрирована на критическом анализе использования научного метода в изучении морали вообще. Там мы коснемся рассмотрения основных ограничивающих методологических указаний, таких как принцип гильотины Юма и натуралистическая ошибка Мура. Также внимание будет уделено возможным путям их снятия.

---

<sup>3</sup> Hallam, A. H., & Tennyson, A. T. (1894). *In memoriam (A.H.H.) i.e. Arthur H. Hallam*. London.

## ГЛАВА 1

### 1.1. ПРОБЛЕМА ОПРЕДЕЛЕНИЯ МОРАЛИ

Прежде чем начинать исследовательскую работу, необходимо установить границы, в которых она будет проведена, а также определить существенные для нее термины. Задаваясь вопросом об основаниях морали в рамках эволюционной этики, следует дать определение морали, продемонстрировать особенность выбранного нами метода ее исследования, а также обосновать значение самого анализа морали в данной перспективе.

Мы начнем разбор определений с повседневного представления о морали, поскольку именно так будет проще всего увидеть интуитивность или контринтуитивность ее определения, предложенного эволюционным подходом. Многие люди издавна обращали внимание на плюрализм мнений и практик в этическом поле. Так, еще персидский царь Дарий удивлялся, что у греков был обычай сжигать умерших предков, а у народа каллатиев, проживавших тогда на территории современной Индии, считалось необходимым съесть почивших соплеменников. Будучи пораженным такой разницей в ритуалах, Дарий созвал представителей этих народов к себе, спрашивая у греков, согласятся ли те съесть своих родителей и, интересуясь у каллатиев, пойдут ли те на сжигание своих мертвых родственников. Обе делегации были оскорблены и сочли такое предложение кощунственным.<sup>4</sup> Из этой истории обычно извлекается один урок, ведущий нас к принятию идеи о культурном релятивизме и несоизмеримости различных моральных кодексов: то, что будет оправдано для грека, окажется неприемлемо для каллатия и наоборот.

Особенность эволюционного подхода к изучению морали будет заключаться в определенной объединяющей предпосылке, где фокус смещается с самих практик, которые, конечно, сильно разнятся от культуры к культуре, к

---

<sup>4</sup> Herodotus (2012). *The Histories Book 3*. Lanham: Start Publishing LLC.

механизмам, которые задействованы в осуществлении этих практик. Гипотеза такова: эти механизмы являются едиными для всех людей, поскольку все мы - это продукт эволюции. Эволюционный подход обладает своими плюсами, которые будут анализироваться на протяжении всей работы, но обладает также и минусами, по крайней мере, моментами неопределенности, которые могут поначалу пугать. Один из этих моментов - вопрос определения морали.

Грек скажет, что поедать своих родителей - это в высшей степени аморальный поступок, в то время как каллатий будет чувствовать на себе груз моральной ответственности, если этого не сделает, а потому неудивительно, что определение морали, сформулированное греком, разительно бы отличалось от определения, данного каллатием. Такая же несоизмеримость определений сохраняется и на академическом уровне. Если бы некоторые именитые этические философы были готовы кооперироваться друг с другом и соотносить свои идеи, есть опасения полагать, что их сотрудничество приостановилось бы еще на подготовительном этапе, поскольку невозможность согласия относительно общего определения морали стала бы препятствием на пути дальнейшего исследования. Одна из задач данной работы состоит в попытке преодолеть этот ограничивающий (разобщающий) этап. Сделано это будет следующим образом: во-первых, мы попытаемся показать, почему исследования того или иного рода обычно начинаются именно с формулировки определения исследуемого объекта, а во-вторых, предложим альтернативу такому подходу, иллюстрируя его примерами из смежных дисциплин.

Так уж вышло, что у большинства людей до сих пор сохраняется довольно упрощенное представление о научном знании и соотносимой с ней деятельности. Эта мысль была блестяще выражена французским феноменологом середины XX в. М. Мерло-Понти. Критикуя науку, он писал следующее: «Наука манипулирует вещами и отказывается вжиться в них. Она создает для себя их внутренние модели и, осуществляя над этими своими



условными обозначениями, или переменными, те преобразования, которые с ними разрешено совершать по исходному определению, лишь изредка, от случая к случаю соотносятся с действительным миром».<sup>5</sup> Чтобы не впасть в такое же формалистское представление о природе морали, мы поступим немного иначе - попытаемся начать исследование без четкого определения морали.

На то у нас имеются две причины: во-первых, не существует такого определения морали, которое бы приняли все люди: это справедливо и для философов, и для психологов, в этом каждый из нас может убедиться, обратившись к антологии «Определение морали» (1970), в ней собраны статьи тринадцати современных философов этики, каждая из них - это попытка дать исчерпывающее определение морали.<sup>6</sup> Если верить Стивену Стичу, то все определения достаточно самобытны, так что сама идея о возможности единой формулировки является скорее утопичной.<sup>7</sup>

Во-вторых, не всякий продуктивный диалог в сфере науки должен начинаться с дефиниции. Чтобы проиллюстрировать справедливость этого утверждения, можно обратиться к проблемам определения явлений в других областях знания, к примеру, к понятию феномена сознания в рамках аналитической философии. Если мы откроем Стэнфордскую энциклопедию по философии, то не обнаружим там единого определения сознания даже в рамках физикалистских концепций: теория тождества будет заявлять, что сознание - это процессы в мозге, функционализм будет сводить его проявления к функциям, а элиминативный материализм и вовсе оспорит существование такого феномена в его обыденном понимании, однако отсутствие единства мнений в этом вопросе не мешает философам выносить осмысленные суждения о природе сознания, развивая свои теории. Кажется, им достаточно иметь

---

<sup>5</sup> Мерло-Понти, М. (1992). *Око и дух. М.: Искусство*, 63.

<sup>6</sup> Wallace, G., & Walker, A. D. (1970). *The definition of morality*. London: Methuen.

<sup>7</sup> Nado, J., Kelly, D., & Stich, S. (2009). Moral judgment. *The Routledge companion to philosophy of psychology*. Routledge, Milton Park.

смутную идею о том, чем оно может являться, идею, которая может послужить платформой для ее дальнейшего анализа: «Сознание — это зонтичный термин для обозначения множества явлений, в частности, нечеткого множества функций бодрствующего, здорового взрослого человека. Я не говорю, что сознание исчерпывается этим, но это одно из определений сознания»<sup>8</sup>. То же, кажется, справедливым и в отношении морали. Если мы когда-нибудь получим ее полное определение, это будет значить, что наше исследование в данном направлении завершено, но пока мы еще даже близко к этому не стоим.

Несмотря на невозможность дать исчерпывающее единое определение морали, чтобы работать с ней, нам необходимо иметь хотя бы нечеткое представление о том, с чем мы имеем дело. Каким же образом можно выйти из подобной ситуации? Здесь оправдано будет вспомнить относительно новый инструмент анализа определений, сформулированный Дж. Лакоффом в его книге «Женщины, огонь и опасные вещи». Согласно Лакоффу, большинство наших повседневных концептов имеют радиальную структуру<sup>9</sup> с прототипом в центре и с менее явными его проявлениями ближе к границам. Между всеми этими явлениями, находящимися в структуре одного определения, не обязательно должен быть какой-то один аспект или принцип, объединяющий их, что напоминает теорию семейных сходств Витгенштейна и манеру кластерных определений вообще. Держа все это в уме, мы начнем наш разговор о морали с указания на то, что у ее определения тоже радиальная структура с размытыми границами. Многие, пожалуй, согласятся, что проблема убийства так или иначе соотносится со сферой морали, однако наполнен ли религиозный ритуал моральным смыслом - это уже более дискуссионный вопрос, ведь для атеиста ритуал может не значить ничего, в то время как верующий будет видеть

---

<sup>8</sup> Паткуль А., Артеменко Н., Публичный диспут онтология сознания: натурализм/трансцендентализм 27 марта 2015 г. , СПбГУ, Институт философии (модератор: А. Паткуль, материал подготовлен: Н. Артёменко) // HORIZON. Феноменологические исследования. 2015. №1 С.240-307.

<sup>9</sup> Langacker, R. W., & Lakoff, G. (1988). Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind. *Language*, 64(2), 384

в его реализации определенную добродетель. В общем, вопрос о том, имеет ли что-либо отношение к морали или нет - это вопрос скорее эмпирический, а не аналитический.

Исходя из того, что сфера морали является довольно неопределенной, как и сама структура ее определения, вместо попыток дать общую формулировку того, чем она является, мы обратимся к рассмотрению ситуаций, в которых вопрос о ней всплывает с необходимостью. К таким ситуациям можно отнести нарушение (какого-либо) морального кодекса, определенной нормы. Например, для большинства людей воровство является аморальным поступком.

Нашей целью будет 1) получение ответа на вопрос о том, что происходит с человеком на биологическом уровне, когда он выносит суждение о том, что воровство аморально; 2) как и почему у человека сформировалась потребность реагировать на аморальные поступки определенным образом, а также 3) поиск и определение таких сфер жизни, в отношении которых мы выносим моральные суждения. Попытки выделить такие сферы уже предпринимались. Так, для американского психолога Эллиота Туриеля область морали полностью ограничена сферой физического насилия, т.е. нет такого действия, которое бы не включало в себя причинение кому-либо вреда, но было бы при этом аморальным.<sup>10</sup> Однако многие согласятся, что такое определение является слишком узким, поскольку известно, что имеются поступки, которые содержат в себе моральный смысл, но никак не соотносятся с насилием. Например, нарушение Шаббата будет рассматриваться верующими как аморальное действие, однако напрямую оно не связано с причинением физического вреда. Более точный анализ оснований морали провел Джонатан Хайт,<sup>11</sup> он обнаружил, что за всем внешним лоском различных культурных практик в отношении морали мы можем обнаружить пять устойчивых оснований,

---

<sup>10</sup> Turiel, E. (1998). The development of morality. *Handbook of child psychology*.

<sup>11</sup> Haidt, J., & Graham, J. (2007). When morality opposes justice: Conservatives have moral intuitions that liberals may not recognize. *Social Justice Research*, 20(1), 98-116.

определяющих практики: забота/насилие, справедливость/обман, преданность/предательство, авторитет/неподчинение, чистота/скверна. Почти каждое наше моральное высказывание, так или иначе может быть сведено к одной из этих областей. В самом общем виде мораль связана с нормами поведения, а аморальным будет считаться их нарушение. Более подробно тема моральных оснований будет рассмотрена в третьей главе, там мы коснемся сферы чистоты и скверны.

## **1.2. МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ НАТУРАЛИЗМ И ИНДУЛЬГЕНЦИЯ РЕДУКЦИОНИЗМУ**

Определившись с отсутствием четкого понятия морали, мы должны определиться с методом, посредством которого будет производиться анализ. Всякая попытка исследовать мораль с точки зрения науки помещает нас в теоретические рамки методологического натурализма. Что это значит? Во-первых, мы вынесем за скобки истинностные значения всех моральных суждения - действительно ли аборты морально-плохи действительно ли ложь не может быть морально оправданной, вопрос об этом не составляет части большинства проектов эволюционной этики, поскольку все, что мы можем говорить о морали, должно быть частью эмпирического мира, т.е. должно быть наблюдаемо, измеряемо, проверяемо.

Во-вторых, основными предпосылками научного исследования феномена морали являются:

- (1) теория эволюции. При этом важно заметить, что наше исследование никак не связано с социал-дарвинизмом, мы будем опираться на теоретические наработки синтетической теории эволюции. СТЭ является интердисциплинарным синтезом идей Дарвина о естественном отборе и данных современной генетики, поскольку той еще не существовало, когда писался труд «Происхождение видов». Мораль, как и все то, с чем мы имеем дело в человеческой природе, с точки зрения СТЭ выступает в

качестве биологической адаптации или побочного ее эффекта, эта ее особенность является частью функционального анализа, о котором мы скажем дальше. Учитываться также будут положения теории двойной наследственности, согласно которой культурная эволюция в определенном смысле направляет ход эволюции генетической и наоборот;

- (2) когнитивные науки: их главное достижение заключается в том, что они последовательно показывают нам, что наше сознание не является *tabula rasa*, что неверно представлять его тем, что можно настроить по своему усмотрению, превратить во что угодно. Наши когнитивные способности были сформированы посредством эволюции, они приняли форму под воздействием естественного отбора.

Вполне очевидно, что у защитников принципов методологического натурализма в рамках гуманитарных наук есть свои постоянные оппоненты. Можно вспомнить один хрестоматийный пример, довольно точно описывающий то положение дел, с которым даже сегодня большинство представителей гуманитарных наук будет готово согласиться.

Так, американский антрополог Клиффорд Гирц,<sup>12</sup> дискутируя с Г. Райлом, предлагает нам следующую ситуацию: представим, что есть два мальчика, один из них намеренно подмигивает кому-то, второй же моргает в силу физиологических особенностей своего организма, люди довольно часто делают так произвольно, чтобы увлажнить глаза. В дополнение представим еще, что в тот момент, когда оба мальчика совершают данные в описании акты, фотограф запечатлевает их на снимке. Райл утверждает, что на фотографиях их действия будут выглядеть одинаково: имеет место одно и то же физическое движение век, а именно моргание, однако для нас очевидно, что смысл первого действия будет отличаться от смысла действия второго. Одно из них - это

---

<sup>12</sup> Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures: Selected essays* (Vol. 5019). Basic books.

интенциональный акт, акт коммуникации, предполагающий взаимодействие с целым культурным кодом, наделяющим его смыслом, второй же является простой физической реакцией.

Затем Райл на примере этой ситуации вводит разделение на узкое и широкое описание, которое Гирц развивает следующим образом: широким описанием для него является объяснение действия, находящееся внутри человеческого понимания сцены с подмигиванием, оно способно учитывать культурный контекст, а также разделять два физически одинаковых события на различные по смыслу, таким образом, только широкое описание позволяет обнаружить разницу между первым снимком и вторым.<sup>13</sup> Такого рода описаниями, конечно же, занимаются представители гуманитарных наук. Сфера же узких описаний ограничена естественными науками, а их задача сводится к описанию физических свойств снимков фотокамеры, описаний, которые не обнаружат между ними разницы, ведь события, запечатленные на них, идентичны с физической точки зрения. Таково примерное изложение дихотомии между широким и узким описанием, введенной Райлом и принятой Гирцем, такова и разница между, соответственно, областью гуманитарных и естественных наук.

Относительно некоторых оппонентов методологического натурализма, проводящих разделение наук по приведенному выше принципу, мы попытаемся показать, что принятие такой позиции предполагает куда более сильное заявление, чем то, которое видится на первый взгляд. Мы считаем, что предпосылкой для деления наук на гуманитарные и естественные является позиция, берущая свое начало из более древнего дуалистического представления о мире, т.е. веры в наличие двух онтологически разных субстанций, а именно мыслящей и протяженной.<sup>14</sup> Для подкрепления данного

---

<sup>13</sup> Ryle, Gilbert. "Thinking and Reflecting & The Thinking of Thoughts." *Collected Papers II: Collected Essays 1929 1968* (1971): 480-96.

<sup>14</sup> Slingerland, E. (2008). *What Science Offers the Humanities: Integrating Body & Culture*. New York: Cambridge University Press.

тезиса наглядным примером, можно обратиться к немецкому языку. Обращение это справедливо считать оправданным, поскольку именно немецкое представление о науках и университете вообще во многом определило современное положение дел в этих вопросах. В немецком языке гуманитарные науки носят название *geisteswissenschaft*, что дословно можно перевести как науки о духе. Им отведена роль изучения специфики человеческой деятельности, т.е. они должны заниматься созданием широких описаний, выражаясь языком Райла, а потому для них необходим отдельный метод, поиск которого стал ведущей темой в работе Дильтея. Науки о культуре же Баденской школы также настаивали на выделении специфики человеческой деятельности. В отличие от *naturwissenschaft*, т.е. наук о природе, науки о культуре не могут пользоваться генерализирующим методом, который так эффективен в естественных дисциплинах. Однако необходимость в отдельном методе и такое представление о предмете гуманитарных наук обусловлено именно гипостазированием человеческой деятельности как чего-то отличающегося от всего остального, что мы встречаем в мире. Если бы дуализм не выделял мыслящую субстанцию как нечто отличное от физического мира, то и для ее изучения, и для изучения специфики ее деятельности и продуктов последней подходили бы те методы, что составляют неотъемлемую часть проекта естественных наук.<sup>15</sup> В естественнонаучной картине мира человек находится среди других объектов, в нем нет ничего настолько особенного, что делало бы невозможным применение к нему тех методов, что последовательно применяются к самому миру. Очевидно, что именно дуализм стал предпосылкой возможности классификации наук таким образом, что одни из них обращены только на человека. Следует также заметить, что сам дуализм в его сильной форме не защищается сейчас практически никем, однако, как мы

---

<sup>15</sup> Slingerland, E., & Collard, M. (2012). *Creating Consilience: Toward a Second Wave*. In E. Slingerland & M. Collard (Eds.), *Creating Consilience: Integrating the Sciences and the Humanities* (pp. 3-40). New York: Oxford University Press.

видим, выводимые из него импликации все еще составляют огромный пласт нашей культуры.<sup>16</sup>

Помимо исторической традиции, являющейся основой разделения наук, главным мотивом противников приложения естественнонаучных методов к исконно гуманитарным сферам жизни является вполне оправданное желание избежать имплементации грубого редукционизма в качестве ведущего инструмента анализа, ведь он упускает самую суть изучаемого предмета. Именно поэтому редукционизм в какой-то степени нуждается в оправдании.

Важно понять, что обращение к методологическому натурализму - это не попытка устроить гегемонию естественных наук, не все его поборники отстаивают столь сильный тезис. Так, к примеру, социальным и антропологическим дисциплинам и правда придется принимать те или иные ограничения, которые будут постепенно накладываться открытиями эволюционной биологии, генетики и эпигенетики, но и сами они смогут принимать активное участие в формулировке определенных гипотез, а иногда возникающее между ними противоречие будет указывать на слабость тезисов, выдвинутых естественными науками.

Выполнимость такого представления о кооперации наук можно проиллюстрировать, используя один случай из истории науки XIX в., который обнаружил известный оппонент консолидации наук Алан Ричардсон.<sup>17</sup> Дело обстояло так: между биологом Чарльзом Дарвином и физиком Уильямом Томсоном возник спор в отношении возраста Земли. Дарвиновская теория эволюции предполагала, что Земля должна быть очень древней, иначе бы естественный отбор не успел привести мир к тому состоянию, в котором мы наблюдаем его сейчас. Томсон же использовал известные на тот момент данные об источниках энергии и законы термодинамики, считая, что Земля должна

---

<sup>16</sup> Slingerland, E., & Collard, M. (Eds.). (2011). *Creating consilience: Integrating the sciences and the humanities*. Oxford University Press.

<sup>17</sup> Nesse, R. M. (2001). IN 1883 Lord Kelvin mounted a major challenge to Darwin's the. *Evolution and the Capacity for Commitment*, 3, 310.



быть как минимум в 10 раз моложе, чем считалось необходимым для процесса эволюции. Сам Ричардс использовал этот пример в негативном ключе, пытаясь показать, что даже внутри естественных наук невозможно согласие по всем пунктам, что результаты одной науки могут противоречить результатам другой, оставляя обеих в полном одиночестве. Однако для нас этот случай свидетельствует как раз об обратном, сам факт того, что Дарвин и Томсон не согласились друг с другом, не остановил их, наоборот, для их последователей это несогласие стало ключевой проблемой, требующей своего разрешения, что и случилось после получения новых данных, связывающих высвобождение тепловой энергии с радиоактивным распадом, т.е. разгадкой стало открытие такого источника энергии, который не мог учитываться Томсоном при первичных расчетах. Именно отсутствие согласия между биологическим уровнем описания и физическим выступило причиной пристального внимания к этой проблеме. То же, кажется, справедливым и в отношении консолидации гуманитарных и естественных наук: конечно, это разные уровни описания, но они существуют в одном мире, а потому всякое противоречие между ними указывает на слабость той или иной позиции, но чтобы извлечь пользу из этого противоречия, необходимо прислушиваться друг к другу. Реализовать же проект наук, где каждая будет учитывать наработки остальных, возможно только путем отказа от изначального пренебрежения к специфике друг друга.

Одной из важнейших задач, стоящих на пути нашего исследования, является попытка показать, что редукционизм не всегда следует оценивать негативно, что он представляет собой довольно сильный инструмент анализа явлений и не исключает возможности других уровней описания. Говоря о разнице между редуктивным и нередуктивным объяснением, Стивен Пинкер<sup>18</sup> сравнивает последнее со сбором отпечатков на месте преступления, в то время как первое - это настоящая работа детектива, первое - описание того, что есть,

---

<sup>18</sup> Steven, P. (2002). *The blank slate: the modern denial of human nature*. New York, NY: Viking.

второе - попытка ответить на вопрос, почему что-то есть именно таким образом. Сейчас мы все чаще слышим слова о том, что даже работа в рамках гуманитарных наук по своему принципу причастна редукции. В своей работе «Религиозный опыт» Вэйн Праудфут<sup>19</sup> последовательно рассматривает объяснения феномена религии, данные Дюркгеймом и Фрейдом. По его мнению, они являются редуктивными, поскольку объясняют более сложные явления (религию) через более простые (вина перед убитым отцом). Далее он спрашивает нас, можем ли мы назвать их работы гуманитарными? Если наш ответ будет положительным, то мы также должны будем принять редукцию как один из легитимных для гуманитарной сферы методов, поскольку именно им они и пользуются.<sup>20</sup> Сам Праудфут выделяет два типа редукции: дескриптивную и объясняющую. Дескриптивная редукция - это неудачная попытка понять, что именно скрывается за описанием определенной эмоции, опыта или практики, данным субъектом, его переживающим. Допустим, некто увидел призрака, а потом рассказал об этой истории несмысленному ученому и тот решил разобраться, в чем же дело. Дескриптивной редукцией будет попытка этого ученого сказать, что то был не призрак, что человеку довелось увидеть простой отблеск на стене, и так совпало, что увидел он его в тот момент, когда подул ветер, поэтому звуковые и визуальные данные, обрамленные ситуационными обстоятельствами темного дома и ожиданием увидеть что-то необычное, заставили его думать, что видел он призрака, на самом же деле, это был не он. Таким образом, дескриптивная редукция не столько пытается описать одно явление, сводя его к набору других, сколько на деле описывает совершенно другое явление, не давая себе в этом отчета. Объясняющая же редукция сразу говорит, что выбирает лишь один из аспектов явления, которое собирается описать, что человек, чей опыт будет описываться

---

<sup>19</sup> Proudfoot, W. (1985). *Religious experience*. Univ of California Press. p. 196

<sup>20</sup> Slingerland, E., & Collard, M. (2012). Creating Consilience: Toward a Second Wave. In E. Slingerland & M. Collard (Eds.), *Creating Consilience: Integrating the Sciences and the Humanities* (pp. 3-40). New York: Oxford University Press.

посредством этого метода, возможно никогда не согласится с этим описанием (так, Фрейд предлагает интерпретацию действий человека, которая вряд ли будет им встречена с радостью,<sup>21</sup> а историки-марксисты могут описывать исторические события, ссылаясь на соотношение производственных сил и производственных отношений, в то время как люди, являющиеся субъектами этого процесса, могут не осознавать возможности редуцировать их опыт таким образом).

Одним из возможных способов редуктивного анализа морали в рамках проекта эволюционной этики является обнаружение ее функции и сведение к ней. Рассмотрим для начала определение, выдвинутое эволюционным психологом Деннисом Кребсом в его работе «Эволюция морали»: «Биологической функцией морали является поддержание приспособительной системы кооперации, побуждение членов группы приносить свой вклад [в общее дело] и сопротивляться искушению взять больше, чем внесли; выполнять свои обязанности и осуществлять свои права таким образом, что это не нарушает права других; разрешать конфликты интересов в обоюдно-выгодном ключе».<sup>22</sup> Такого же рода определения можно встретить и у отечественных философов, так С.М. Левин пишет, что: «мораль — это совокупность имеющих широкое распространение специальных механизмов регуляции внутренних и внешних отношений группы, направленных на сохранение и процветание большинства ее членов».<sup>23</sup> Как мы видим, существование морали в этих определениях обусловлено целевой задачей - обеспечения общего благосостояния. Стоит отметить, что мораль, понимаемая в таком ключе, не может претендовать на раскрытие одной из своих существенных черт, а именно нормативности.

---

<sup>21</sup> Jones, R. H. (2000). *Reductionism: Analysis and the fullness of reality*. Bucknell University Press.

<sup>22</sup> Krebs, D. (2005). The evolution of morality. *The handbook of evolutionary psychology*, 747-771.

<sup>23</sup> Левин, С.М. (2014). Концепция морали: от абсолютизма к локальным системам. *Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 17. Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение*, (1).

По мнению некоторых исследователей, начиная с научной революции XVII века, попытка использовать телеологические или грубые функционалистские объяснения в естественных науках была обречена, поскольку на такие определения смотрели «лишь как на тавтологичную игру слов».<sup>24</sup> В рамках ньютоновской физики аристотелевское объяснение падения камня через финальную причину, а именно сведение падения к представлению о наличии естественного места и стремления к нему, считалось тавтологичным и не могло более использоваться (стоит заметить, что критика аристотелевского финализма была уже в средневековой теории импетуса). Однако в области биологии практика телеологического объяснения является актуальной даже сейчас, более того, находясь в рамках постнеклассической рациональности, вопрос о допустимости телеологических определений ставится и в других науках, к примеру, в кибернетике.<sup>25</sup> Майкл Рьюз, являясь одним из наиболее ярких апологетов того типа научности, который был сформулирован еще в рамках Венского кружка, считает, что функциональных объяснений в биологии по типу «глаз существует потому что он выполняет функцию зрения» избежать довольно сложно, поэтому они могут рассматриваться вполне научными<sup>26</sup>. Практикующий биолог Эрнст Майр<sup>27</sup> и многие философы науки, среди которых можно отметить Франциско Алайя<sup>28</sup>, также довольно терпимо относятся к функционалистским и целевым объяснениям, считая, что те обладают большей объяснительной силой, чем объяснения причинно-следственные. В связи со всем вышесказанным мы позволим отметить, что сама возможность определить мораль через её функцию не исключается тем научным контекстом, в котором мы находимся. Не стоит однако видеть здесь попытки привнести идею божественного замысла или

<sup>24</sup> Кун, Т. (1970). *Структура научных революций*. Рипол Классик.

<sup>25</sup> Гайденко, П. П. (2011). *История новейшей европейской философии в ее связи с наукой*.

<sup>26</sup> Рьюз, М., Фролов, И. Т., & Юдин, Б. Г. (1977). *Философия биологии*. И. Т. Фролов (Ed.). Прогресс.

<sup>27</sup> Mayr, Ernst W. (1992). "The idea of teleology". *Journal of the History of Ideas*. 53: 117–135

<sup>28</sup> Ayala, Francisco (1998). "Teleological explanations in evolutionary biology." *Nature's purposes: Analyses of Function and Design in Biology*. The MIT Press.

конечной причины, как та была представлена в учении Аристотеля, стоит также держать в уме, что это лишь технический и необходимый для всякого исследования термин, а не разработанный концептуальный его анализ.

В этой главе мы продемонстрировали возможность начинать исследование не с единого строгого определения морали как предмета, но исходить из определенности методологических подходов: когнитивизм и эволюционизм, а также определять мораль функционально. Доказательства очевидности или правомерности наших предпосылок, описанных в этой главе, будут даны в двух последующих главах.

## ГЛАВА 2

Мы - социальные животные. Но каким именно образом наша социальность смогла стать частью эволюционного проекта? И возможно ли вообще заботе о другом найти себе оправдание в рамках естественного отбора? Исторически положительный ответ на данный вопрос появился гораздо позднее отрицательного, на то есть свои причины. В этой главе нашей задачей будет разбор вопросов о возможности просоциального поведения как эволюционного преимущества, а также исследование возможных путей развития этого поведения, через рассмотрение кин-отбора и реципрокного альтруизма. Одним из следствий работы названных механизмов считается наша потребность реагировать на аморальные поступки определенным образом (к примеру, порицать их) причем потребность эта, как будет показано ниже, не является прерогативой людей.

### 2.1. ВЫЖИВАЕТ НЕ ТОЛЬКО СИЛЬНЕЙШИЙ

Эволюционный подход успешно объясняет нашу тягу к еде, поскольку индивид, не заинтересованный в получении питательных веществ, умрет и у него не будет потомства. Этот же подход продуктивен и в объяснении нашей тяги к сексу, ведь если кто-то не будет вовлечен в репродуктивные отношения, он так же не оставит потомства. Однако когда дело доходит до разбора феноменов более «высокого порядка», к примеру, дружбы или взаимовыручки, число скептиков по отношению к возможностям объяснительного потенциала с ссылкой на эволюцию увеличивается значительно. Чем обусловлено такое положение дел?

Еще Томас Гексли, ярый сторонник и популяризатор идей Дарвина, утверждал, что природа - это поле битвы, арена вечной и жестокой борьбы, где выживает только сильнейший. Он писал: «следование тому, что лучше с этической точки зрения, мы называем великодушием или добродетелью, означает поведение, которое во всех отношениях противоположно образу

жизни, ведущему к успеху в борьбе за выживание во вселенной».<sup>29</sup> Сформулированное им представление стало мейнстримом, благодаря известности самого Гексли и отсутствию прямых возражений на его работы со стороны Дарвина, хотя наличие косвенных возражений никем не оспаривается, так, Дарвин много писал о социальных эмоциях животных, видя в их инстинктах прототип человеческой совести.<sup>30</sup> Однако до сих пор некоторые ученые считают, что Дарвин разделял позицию Гексли, и что дарвинизму нет места в политической и общественной жизни. Эта позиция когда-то отстаивалась и Ричардом Докинзом,<sup>31</sup> но сейчас он изменил свое отношение к этому вопросу.

В общем, несмотря на гегемонию данной версии учения Дарвина в академическом мире, то, что со взглядами Гексли что-то не так заметил еще русский князь Петр Кропоткин, хотя сделал он это, скорее всего, благодаря своим политическим убеждениям, ведь концепция «выживает сильнейший» никак не могла разделяться сторонником анархо-синдикализма. В своем труде «Взаимопомощь как фактор эволюции» Кропоткин начинает критику представлений Гексли, говоря, что из выражения «борьба за существование» не следует, что борьба эта должна вестись в одиночку. Он также ссылается на опыт наблюдения за различными животными и разбирает всевозможные формы их сотрудничества, увеличивающие, как ему казалось, шансы группы на выживание. Он писал, что «[во всех случаях проявления кооперации] главную роль играет чувство несравненно более широкое, чем любовь или личная симпатия, — здесь выступает инстинкт общительности, который медленно развивался среди животных и людей в течение чрезвычайно долгого периода эволюции, с самых ранних ее стадий и который научил в равной степени животных и людей сознавать ту силу, которую они приобретают, практикуя

---

<sup>29</sup> де Вааль, Ф. (2014). Истоки морали: В поисках человеческого у приматов

<sup>30</sup> Dawkins, R. (2016). *The selfish gene*. Oxford university press.

<sup>31</sup> Darwin, C. (1883). *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*.

взаимную помощь и поддержку, и сознавать удовольствия, которые можно найти в общественной жизни».<sup>32</sup> Хотя взгляды Кропоткина в гораздо большей степени соотносятся с тем, что биологи думают о социальной жизни животных сегодня, сам он не был лишен идеализма, а потому царство природы в его работе представлено в излишне кооперативном ключе.

Стоит также отметить, что современные представления о теории эволюции и вовсе отказываются от тезиса «выживает сильнейший». Чтобы проиллюстрировать его слабость представим себе следующую ситуацию: Вы отправились с друзьями в поход далеко за город, наступил вечер, поэтому все собрались у костра. Вдруг раздался хруст веток и возник силуэт медведя. Насколько быстрым Вам надо быть, чтобы остаться в живых? Нет необходимости быть самым быстрым, достаточно быть просто быстрее самого медленного члена Вашей компании. Тогда медведь поймает его, а Вы окажетесь на стороне выживших. Поэтому более верным вариантом формулы «выживает сильнейший» является «выживает тот, кто сильнее самого слабого».

## 2.2. КИН-ОТБОР

В 1964 Мейнардом Смитом в научный оборот было введено понятие кин-отбора.<sup>33</sup> Считается также, что идею о родственном отборе Смит заимствовал у Гамильтона, чью статью задержали в редакции, поэтому вышла в печати она позднее.<sup>34</sup> Идея родственного отбора базируются на базовом представлении о теории эволюции и генетике, поэтому не могла быть разработана до открытия гена.

Прежде всего, хочется повторить, что стало тормозом на пути развития социал-дарвинистских теорий - они видели природу как борьбу индивидов. Альтруизм, понимаемый как действие, где один делает что-то возможно в

<sup>32</sup> Кропоткин, П. А. (1907). *Взаимопомощь как фактор эволюции*

<sup>33</sup> Smith, J. M. (1964). Group selection and kin selection. *Nature*, 201, 1145-1147.

<sup>34</sup> де Вааль, Ф. (2014). Истоки морали: В поисках человеческого у приматов



ущерб себе, но на благо другому, не может быть объяснен в рамках индивидуального уровня. Там он всегда бы был проигрышной позицией, поскольку другие бы эксплуатировали альтруиста, думая только о своем благе, всякая попытка помочь оборачивалась бы проигрышем. Но тут произошло открытие гена, именно понятие о гене размыло границы понятия об индивиде, поскольку гены - это то, что конституирует нас. Сама идея о кин-отборе заключается в том, что на индивидов мы смотрим с генетической точки зрения. Таким образом, если мать будет помогать своему потомству выжить, то часть генов, которые образуют ее, также выживут и начнут распространяться дальше. Поэтому то, что не имеет явной пользы на индивидуальном уровне, оказывается вполне выгодным и оправданным на генетическом уровне. Вообще, кин-отбор можно проиллюстрировать следующей забавной историей. Говорят, что как-то раз биолога Холдейна спросили, пожертвует ли он собой ради родного брата, тот сказал, что нет. Однако согласился бы пожертвовать собой ради трех братьев, пятерых племянников или девятерых двоюродных братьев. Такой шутливой формой Холдейн пытался показать, что уровень родства имеет значение, ведь с родным братом мы разделяем 50% общих генов, с племянниками 25%, а с двоюродными братьями 12.5%, а потому генетически выгодно пожертвовать собой (100%) ради троих братьев (150%) и т.д.

Модель же появления кин-отбора обычно представляют следующим образом: допустим, что в результате мутации появился ген А, заставляющий животных заботиться о своих близких родственниках, в то время как не мутировавший ген Б заставляет заботиться только о себе. Если животное является носителем гена А, то его потомки тоже имеют высокий шанс быть носителями этого гена и помогать друг другу, в то время как носители гена Б будут думать только о своем благополучии. Таким образом, рано или поздно, ген А распространится, поскольку избирательный альтруизм является наиболее выгодной позицией для популяции. Это утверждение обосновывается правилом

Гамильтона, формализовавшим представление о кин-отборе.<sup>35</sup> «Гамильтон доказал: общественные насекомые оставляют больше копий своих генов в следующем поколении, не размножаясь, а помогая выводить потомство своим сестрам. Следовательно, с генной точки зрения, поразительный альтруизм муравья-рабочего оказывается чистым, недвусмысленным эгоизмом».<sup>36</sup>

### 2.3. РЕЦИПРОКНЫЙ АЛЬТРУИЗМ

Кин-отбор позволяет объяснить, почему мы бываем альтруистичными по отношению к тем, с кем состоим в определенном родстве, однако наш альтруизм не ограничивается только родственниками. Именно для объяснения возможности возникновения альтруизма к людям, с которыми мы никак не связаны генетически, была предложена концепция реципрокного альтруизма, автором ее выступил социобиолог Роберт Триверс.<sup>37</sup>

Взаимный альтруизм попросту означает процесс, где один организм действует в ущерб себе, помогая другому, однако ожидая от другого помощи в будущем. Эволюционное преимущество такого поведения обычно иллюстрируют дилеммой заключенного: представьте, что двое сообщников А и Б попались полицейским, каждый из них сидит в одиночной камере, затем к преступнику А приходит полицейский и заявляет, что у следствия недостаточно оснований для серьезного приговора, если никто из сообщников не сознается, то их обоих посадят на один год, однако если сообщник А пойдет на кооперацию со следователем и будет свидетельствовать против своего друга, то А будет тут же освобожден, а его друг Б будет осужден пожизненно, при этом он сообщает преступнику А, что его другу Б сейчас делают то же самое предложение, если Б согласится свидетельствовать против А, то Б будет освобожден, а А получит пожизненное. Однако самой страшной ситуацией для

<sup>35</sup> Hamilton W. D. (1963) The evolution of altruistic behavior. *American Naturalist* 97:354-356

<sup>36</sup> Ридли, М. (2015). *Происхождение альтруизма и добродетели. От инстинктов к сотрудничеству*. Litres.

<sup>37</sup> Trivers, R.L. (1971). "The evolution of reciprocal altruism". *Quarterly Review of Biology*. 46: 35–57

них окажется если и А, и Б будут свидетельствовать друг против друга, тогда оба они получают по 10 лет.

Очевидно, что если бы преступник действовал исходя из своего интереса, то он должен бы был сдать своего напарника, ожидая от того, что тот его не сдаст. Поэтому, если эта дилемма встает перед людьми один раз, то наиболее рациональный выход - сдавать. Если А сдаст Б, а Б не сдаст, то А будет немедленно освобожден, если А сдаст Б и Б сдаст А, то оба они окажутся на осужденными на 10 лет. Однако в реальной жизни ситуации наподобие дилеммы заключенного встречаются не единожды, они повторяются. В 1960-е годы вопросом о наиболее выгодной стратегии при повторяющихся играх задались экономисты, так были спроектированы компьютерные программы, имитирующие игроков в дилемме заключенного, на конкурсе было представлено около 60 программ, каждая из которых претендовала на воспроизведение лучшей стратегии. Победителем оказалась одна из самых простых программ «око за око», ее создателем был канадский политолог Анатолий Рапопорт, а алгоритм ее работы сводился к тому, что изначально «Око» всегда готова к кооперации с другой программой, т.е. в первый раз она никогда не предает, а каждый следующий ход повторяет последнее действие своего оппонента. Именно поэтому она умела мстить, так, если программа А решила предать «Око», то на следующий ход «Око» тоже предавала А, но при этом умела и прощать, если А переставала предавать, то и «Око» тоже. С тех пор были предложены и другие стратегии, некоторые них более выигрышные, чем «Око за око», но, как ни странно, в природе мы обнаруживаем реализацию именно такого типа поведения.<sup>38</sup>

Самым ярким примером реципрокного альтруизма могут послужить летучие мыши, поскольку живут они, во-первых, в одних и тех же местах, а во-вторых, достаточно долго, именно поэтому им предоставляется возможность

---

<sup>38</sup> Ридли, М. (2015). *Происхождение альтруизма и добродетели. От инстинктов к сотрудничеству*. Litres.

«сыграть» достаточное число раз (как уже упоминалось, если число игр невелико, стратегия «Око за око» не является выигрышной). Образ жизни мышей таков, что ночью они улетают на охоту, однако не всем из них удается напиться кровью, поэтому более удачливые мыши могут отрыгивать кровь своим менее успешным коллегам, в этом и заключается кооперация: если насытившаяся мышь поделится с другой, то все выиграют, правда лучше всех тем мышам, которые получают, но не делятся, а хуже всех тем, которые делятся, но не получают (это и есть дилемма заключенного). Так вот «Око за око» у них реализовано следующим образом: если мышь А однажды поделится кровью с мышью Б, в будущем она будет требовать кровь обратно именно от мыши Б, если же получит от нее отказ, то и в следующий раз сама откажется помогать мыши Б. Таким образом, мышь Б не уйдет безнаказанной.

Помимо летучих мышей, мы можем обнаружить примеры реципрокного альтруизма у африканских верветок, некоторых видов рыб, есть случаи даже межвидового альтруизма, так, волки и вороны вступают в кооперацию: ворона летает над лесом и ищет жертву, а потом ведет стаю волков за собой, получая взамен остатки со стола.<sup>39</sup> Примером реципрокного альтруизма является также и кооперация людей. Причем необходимым условием возможности возникновения реципрокного альтруизма является возможность установления «лжеца», именно поэтому мы эмоционально реагируем на то, что кто-то нарушает правила, которые, по своей идее, должны быть всем на пользу.<sup>40</sup>

В этой главе мы попытались ответить на вопрос, каким именно образом наша социальность появилась в природе, где, как казалось бы, нет места взаимовыручке и альтруизму. Основаниями для отрицания такой возможности, во-первых, выступал плохо-сформулированный принцип «выживает только сильнейший», которому была предложена более удачная альтернатива в виде

<sup>39</sup> Vucetich, J. A., Peterson, R. O., & Waite, T. A. (2004). Raven scavenging favours group foraging in wolves. *Animal behaviour*, 67(6), 1117-1126.

<sup>40</sup> Stephens, C. (1996). "Modelling Reciprocal Altruism". *British Journal for the Philosophy of Science*. 47 (4): 533–551

«выживает тот, кто сильнее самого слабого». Именно это представление о природе как о царстве зла и заставило когда-то Френсиса Коллинза отвернуться от человеческого естества, обращаясь к божественному объяснению морального чувства.<sup>41</sup> Во-вторых, значительную роль в отрицании сыграло применение естественного отбора только по отношению к индивидам, рассмотрение же индивида как носителя определенных генов позволяет ввести понятие кин-отбора, т.е. применение естественного отбора по отношению группам, что является одним из возможных объяснений возникновения социальности.

---

<sup>41</sup> де Вааль, Ф. (2014). Истоки морали: В поисках человеческого у приматов

## ГЛАВА 3

### 3.1. СТАРЫЙ ВОПРОС В СВЕТЕ НОВЫХ ДАННЫХ: ЭМОЦИИ ИЛИ РАЗУМ

Что происходит с нами, когда мы называем что-либо аморальным? Являемся ли мы рациональными агентами, выступая против того, что кажется нам неприемлемым, или следуем своим эмоциям? Есть ли существенные отличия, которые мы можем наблюдать на биологическом уровне, между вынесением морального суждения и вынесением суждения иного характера? Каждый из нас является своего рода этическим философом в обыденном смысле этого слова, поскольку каждый день мы называем что-то «хорошим», а что-то «плохим». Есть ли какая-нибудь этическая теория, из предложенных философами на протяжении истории, которая больше всего сочетается с тем, что находится в нас благодаря эволюции? В этой главе нашей задачей станет рассмотрение такого рода вопросов.

Что именно является существенной составляющей морального высказывания? Исторически сложилось, что в западной философии обнаруживается дихотомия между разумом и эмоциями. Их роль и значение при принятии морального решения оценивалась различными философами и психологами по-разному. Среди исследователей двадцатого века можно вспомнить Фрейда, отдающего принятие всяких решений ведомству бессознательного, т.е. механизмам вне всякой рациональности, или Пиаже и Колберга - ярких сторонников рационального выбора. Современные же наработки нейронаук указывают на слабость таких сильных позиций, подчеркивая значимость как разума, так и эмоций при вынесении морального суждения, однако эмоциям там отводится главенствующая роль или роль триггера. Гипотеза большинства нейроученых такова: вынесение морального суждения очень схоже с вынесением суждения эстетического - мы попросту

чувствуем, что что-то неправильно или аморально, всякая же попытка подтвердить свое чувство справедливым рассуждением оказывается простой рационализацией. Эта гипотеза была сформулирована Джошуа Грином, а основной для ее появления послужил «бум» этических дилемм в начале нулевых.

Одна из них - это известная дилемма вагонетки, предложенная в своем первоначальном варианте этиком Филиппой Фут.<sup>42</sup> Данная дилемма является простым мысленным экспериментом, где дело обстоит следующим образом: вагонетка мчится по одному из путей, на которых оказались пятеро рабочих, те ее не видят, а потому обречены на смерть. В этот момент Вам довелось наблюдать происходящее, находясь рядом с переключателем. Данный переключатель, если нажать на него, уведет вагонетку на другой путь, на котором находится всего лишь один рабочий. Этот рабочий также не видит вагонетку, а потому умрет, если Вы решите воспользоваться переключателем. Оправданно ли нажимать на переключатель? Большинство людей говорят, что готовы были бы нажать на него.

Теперь представьте другую ситуацию, в ней снова есть вагонетка, которая мчится по одному из путей, где оказались пятеро ничего не подозревающих рабочих. Только Вы теперь стоите на мосту, под которым эта вагонетка в скором времени проедет. Рядом с Вами находится довольно упитанный мужчина, он умрет, если Вы столкнете его с моста, однако если Вы сделаете это, то вагонетка точно не сможет проехать дальше, пятеро рабочих будут спасены. Оправданно ли толкать кого-то с моста ради спасения других да большем числе? Почти все люди говорят, что так поступать нельзя.

Если присмотреться, то две эти дилеммы превращаются в неплохую загадку для всякого этического философа, поскольку в одном случае люди готовы жертвовать одним человеком ради спасения пятерых, а в другом случае

---

<sup>42</sup> Philippa Foot, *The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect in Virtues and Vices* (Oxford: Basil Blackwell, 1978) (originally appeared in the *Oxford Review*, Number 5, 1967.)

находят это действие недопустимым. Если подходить к рассмотрению этой задачи с точки зрения этики Канта, то разница здесь будет заключаться в том, что во втором случае мужчина на мосту представляет собой всего лишь средство на пути достижения определенной цели, в то время как в первом случае спасение пятерых достигается не непосредственно смертью одного, а лишь сопровождается ею.<sup>43</sup> До Канта этот принцип сформулировал Фома Аквинский, назвав его доктриной двойного эффекта, гласящего, что случае необходимости допустимо действовать так, что могут возникнуть негативные последствия (смерть одного при переключении рычага), но недопустимо совершать умышленные аморальные поступки, даже если они целью своей имеют достижение положительных результатов.

Однако объяснение сложившейся ситуации приверженностью людей этике Канта, истолкованной довольно тривиальным образом,<sup>44</sup> не подтверждается эмпирическими данными: мы можем изменить первую этическую дилемму таким образом, что при нажатии переключателя вагонетка действительно сменит путь, убьет одного рабочего и остановится после его убийств, если же рабочего на путях не будет и она ни с чем не столкнется, то вагонетка вернется на свой старый маршрут, убивая пятерых. В таком случае, именно единственный рабочий на путях становится средством, которое может остановить вагонетку и спасти пятерых. Большинство людей все же соглашается пожертвовать им, т.е. нажать на переключатель, а выдвинутое нами предположение предусмотреть этого не могло.

Джошуа Грин согласен с тем, что обе ситуации могут быть формализованы одним образом, ведь в обоих случаях мы жертвуем одним человеком ради спасения пятерых, однако он обращает наше внимание на то,

---

<sup>43</sup> Greene, J. D. (2007). The secret joke of Kant's soul. *Moral psychology: Historical and contemporary readings*, 359-372.

<sup>44</sup> Дело в том, что в соответствии с этикой Канта в любом случае действие будет не моральным, то есть производиться не в соответствии с категорическим императивом. Свидетельством этого несоответствия будут угрызания совести человека, который совершит любое действие.



что проблема лежит не столько в философской плоскости, сколько в области нашей психологии.<sup>45</sup> Гипотеза такова, что мысль о физическом сбрасывании кого-либо с моста вызывает в нас гораздо более сильный эмоциональный отклик, чем мысль о простом переключении рычага. Чтобы протестировать данную гипотезу, Джошуа Грин сделал магнитно-резонансную томографию (МРТ) головного мозга людей, решающих различные этические дилеммы.

Эксперимент был устроен следующим образом: каждому испытуемому во время МРТ было предложено решить три вида дилемм. Первые из них не относились к моральным дилеммам вообще, но включение такого рода вопросов являлось необходимым условием чистоты эксперимента, на этом этапе испытуемых спрашивали, к примеру, стоит ли добираться до места работы на автобусе в час-пик? На втором этапе им задавались морально-личные дилеммы, т.е. такие, где участникам необходимо представить взаимодействие с другим человеком, например, толкнуть его с моста, чтобы остановить вагонетку. На третьем этапе решались морально-безличные дилеммы, где взаимодействовать с другим человеком напрямую не обязательно, по примеру той, где мы поворачиваем рычаг, переключая вагонетку. Участникам предлагалось решить, считают ли они возможным реализовать предложенный в дилемме вариант: поехать на автобусе, толкнуть человека или переключить рычаг. В этот момент фиксировалась их мозговая активность. Удалось обнаружить, что морально-личные дилеммы сопровождаются значительными особенностями в отличие от не моральных и морально-безличных, так, во время принятия решения морально-личной дилеммы у испытуемых отмечалась повышенная активность зон мозга, отвечающих за эмоции. В то время как при решении морально-безличной или не моральной дилеммы более активными были зоны, отвечающие за обработку информации и оперативную память. Таким образом, определенные моральные

---

<sup>45</sup> Greene, J. D., Sommerville, R. B., Nystrom, L. E., Darley, J. M., & Cohen, J. D. (2001). An fMRI investigation of emotional engagement in moral judgment. *Science*, 293(5537), 2105-2108.

суждения, а именно вовлекающие нас в личное взаимодействие, вызывают эмоциональный отклик, который отсутствует при вынесении морального суждения безличного характера и вынесении суждения иного характера.

При решении морально-личной дилеммы только у одной категории людей не активизировались зоны мозга, отвечающие за эмоциональный отклик, то были психопаты. Если же здоровый человек отвечал, что готов толкнуть мужчину с моста, то это решение занимало гораздо больший временной промежуток, чем решение не толкать, что подтолкнуло Джошуа Грина к формулированию теории двухпроцессного вынесения морального суждения. Он считает, что всякий раз, когда мы сталкиваемся с определенной моральной дилеммой в жизни, наш мозг обрабатывает его в две стадии, сначала идет эмоциональная реакция на событие, а потом его повторное рассмотрение, но уже с «рациональной» точки зрения. Поэтому изменение эмоционального отклика требует больших временных затрат, чем следование первоначальному вердикту.

Стоит также упомянуть, что такое двухпроцессное представление о вынесении морального решения разделяется далеко не всеми современными исследователями. Хотя практикующие нейрочеловеки вполне солидарны с Д.Грином, определенная когорта теоретиков недовольна его работами. Так, американский философ права Джон Микаэль обвиняет Грина в нео-эмотивизме, считая, что тот преувеличивает роль эмоций в вынесении морального суждения.<sup>46</sup> Сам Джон постулирует существование в нас моральной грамматики, сравнивая ее с лингвистической грамматикой Ноама Хомского.<sup>47</sup> По его мнению, мы рождаемся с определенными встроенными механизмами оценки того или иного явления, которое можно формализовать. Тот факт, что у нас активизируются зоны мозга, отвечающие за эмоции, является всего лишь

---

<sup>46</sup> Hauser, M., Cushman, F., Young, L., Kang-Xing Jin, R., & Mikhail, J. (2007). A dissociation between moral judgments and justifications. *Mind & language*, 22(1), 1-21.

<sup>47</sup> Mikhail, J. (2007). Universal moral grammar: Theory, evidence and the future. *Trends in cognitive sciences*, 11(4), 143-152.

сопровождающим эффектом при вынесении того или иного морального суждения, но не конституирует его. К сожалению, работы Джона лишены каких-либо ссылок на актуальные исследования, а его постоянный соратник - приматолог Марк Хаузер недавно был уличен в подделке данных для своих исследований.<sup>48</sup> Несмотря на отсутствие доказательной базы, сама идея того, что эмоции могут быть лишь эпифеноменом морального суждения, т.е. возникать, но никак на него при этом не влиять, интересна. Однако, как будет показано ниже, роль эмоционального состояния человека играет значительную роль в таких ситуациях, по крайней мере, установка на значение эмоций объясняет сразу несколько случаев конкретных исследований, но прежде чем перейти к этим исследованиям, хочется завершить раскрытие идей Джошуа Грина, поскольку именно через определение значения его работы, можно будет иначе интерпретировать полученные данные.

Вопрос заключается в том, какие импликации можно вывести из выдвинутого предположения о значении эмоций? И каким же образом можно объяснить тот факт, что наш мозг реагирует по-разному на личные и безличные моральные ситуации? Начнем со второго вопроса. Как уже говорилось выше, гипотеза такова, что наш мозг состоит из разных модулей и сформирован был в своем более менее современном виде еще в каменном веке, поэтому нет ничего удивительного в том, что эмоциональный отклик в нем не вызывается путем встречи с безличной ситуацией, ведь для человека каменного века представить такое положение дел довольно сложно. Для человека каменного века невозможно было встретиться с ситуацией, где он мог бы помочь кому-нибудь на расстоянии, не участвуя в процессе.<sup>49</sup>

Обычно этот тезис иллюстрируется другим мыслительным экспериментом: представьте, что Вы едете в своей новой роскошной машине

---

<sup>48</sup> Aldhous, Peter (August 20, 2010). "Misconduct probe in Harvard animal morality lab". *New Scientist*.

<sup>49</sup> Greene, Joshua, and Jonathan Haidt. "How (and where) does moral judgment work?." *Trends in cognitive sciences* 6.12 (2002): 517-523.

вдоль дороги, вдруг перед Вами возникает окровавленная женщина, она просит отвезти ее в ближайшую больницу, иначе есть шанс того, что ей придется умереть от потери крови. Проблема состоит в том, что обивка на сиденья в Вашей машине стоит около 6 тысяч рублей, если же Вы согласитесь помочь, то вся машина будет залита кровью. Стали бы Вы помогать этой женщине? Сочли бы Вы аморальным человека, который бы ей отказал в этой просьбе? Конечно, все согласятся, что обивка не стоит человеческой жизни.

Теперь же рассмотрим другую ситуацию, представьте, что к Вам приходит письмо из детской благотворительной организации, ведущей свою деятельность в Африке, где для прививок от малярии требуется то же количество денег, а ее наличие необходимо для выживания, учитывая природные условия континента. Отказывая в этой помощи, на деле, мы закрываем дверь своего автомобиля перед истекающей кровью женщиной, однако аморальными существами себя не чувствуем. Здесь эволюционный подход пытается продемонстрировать, что наше желание помочь всегда обусловлено окружающей обстановкой, наши предки не имели возможности помогать друг другу на расстоянии, они могли сделать это только находясь в самой ситуации, лицом к лицу с опасностью. Поэтому мы склонны игнорировать проблемы, возникающие в других частях света: мы делаем это не потому что у нас какое-то специфическое знание о том, что является допустимым (игнорировать благотворительность), а что нет (закрывать дверь автомобиля перед умирающей), но лишь потому, что наш мозг был организован таким образом, что эмоциональный отклик возможен только при наличии ситуации непосредственно перед нами.<sup>50</sup>

Учитывая это, перейдем к первому вопросу: что же следует из такого положения дел? Тот факт, что мы легко реагируем на какие-то несправедливости, когда они случаются рядом с нами и вызывают

---

<sup>50</sup> Greene, J. (2003). From neural'is' to moral'ought': what are the moral implications of neuroscientific moral psychology?. *Nature Reviews Neuroscience*, 4(10), 846-850.

эмоциональный отклик, а иногда не видим никаких несправедливостей вовсе, поскольку они где-то далеко, заставляет нас более скептически относиться к тому, что кажется нам правильным и неправильным. Можно представить нашу мораль как фотоаппарат, который имеет несколько предустановленных настроек для съемки, к примеру, мы можем просто переключиться в режим пейзажа или портрета, однако производитель (в данном случае эволюция) не может предусмотреть все режимы и ситуации, в которых нам необходимо задействовать этот аппарат, а потому тот имеет ряд дополнительных настроек, так называемый режим пользователя. Осознание того факта, что наш эмоциональный отклик и принятое вместе с ним моральное решение во многом обусловлены теми ситуациями и той средой, с которыми имели дело наши предки, заставляет нас более избирательно относиться к выносимому суждению, т.е. задаваться вопросом, не кажется ли что-то нам неприемлемым лишь только потому, что считать это неприемлемым было выгодно для выживания группы наших предков, и меньше полагаться на возникающее в нас моральное «чувство».<sup>51</sup> Ведь многие ситуации, которые кажутся нам сегодня аморальными, были недоступны нашим предкам, а потому предустановленный вариант имеющегося у нас морального аппарата может быть не готов к их анализу.

### **3.2. СЫТЫЕ СУДЬИ И ЗАПАХ ОТВРАЩЕНИЯ**

Завершить эту главу хотелось бы разбором некоторых случаев, когда на нашу моральную оценку какой-либо ситуации или на оценку целых социальных групп влияют вещи, вызывающие эмоциональный отклик, но никак не соотносящиеся с сутью дела, таких ситуаций, где люди по-разному судили об одних и тех же вещах, находясь в разном эмоциональном состоянии.

Давайте спросим себя, в каких ситуациях жизнь одного человека значительным образом зависит от решения другого человека? Одной из них,

---

<sup>51</sup> Greene, J. (2014). *Moral tribes: emotion, reason and the gap between us and them*. Atlantic Books Ltd.

несомненно, является судебное заседание. Практически каждый человек согласится с тем, что судья должен быть беспристрастен, следовать букве закона, а не своим предрассудкам, поэтому обвинения какого-то судьи в расизме, сексизме или гомофобии всегда вызывают общественный резонанс, мы верим, что руководствоваться он должен разумом, а не эмоциями. Несмотря на это судьи по факту не так беспристрастны, как нам хотелось бы верить.

В 2009 году было проведено исследование в отношении судей и внесенных ими оправдательных приговоров: были рассмотрены результаты более чем тысячи заседаний, проведенных восемью судьями в течение года. Исследователи обнаружили, что у обвиняемых, чьи дела рассматривались с утра, шанс освобождения в зале суда составлял около шестидесяти пяти процентов, постепенно снижаясь к обеду до нуля, однако после принятия пищи снова возрастал до своего исходного значения, а к вечеру опять шел на спад. Таким образом, после сытного обеда судьи были более склонны выносить оправдательные приговоры, причем влияние обеда на приговор превышало влияние цвета кожи или пола подсудимого, единственной переменной со схожим уровнем значения является наличие у подсудимого прошлых судимостей. Зная то, что один лишь обеденный перерыв увеличивает шансы на освобождение практически в четыре раза, мы должны с большей осторожностью относиться к тому, что сперва кажется незначительным, но оказывает столь существенное влияние на выносимые нами решения.<sup>52</sup>

Одной из самых сильных человеческих эмоций является отвращение. Эволюционные психологи разными путями подходили к анализу этого чувства, но пока известно лишь то, что оно является универсальным для представителей всех культур, а потому считается довольно древним в своем происхождении, одна из его возможных функций, принимаемая во внимание практически всеми исследователями, защитная. Отвращение помогает нам избегать употребления в

---

<sup>52</sup> Danziger, S., Levav, J., & Avnaim-Pesso, L. (2011). Extraneous factors in judicial decisions. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 108(17), 6889-6892.

пищу испорченной еды, что в свою очередь спасает от паразитов. Однако мы испытываем отвращение не только по отношению к еде или каким-то нечистотам, мы можем испытывать его по отношению к людям или целым социальным группам. Именно поэтому важным для нас будет исследование вопроса о том, как отвращение коррелирует с определенной моральной оценкой, которую мы склонны выносить. В первой главе упоминалось, что Джонатан Хайт выделил несколько сфер жизни, в отношении которых мы вообще выносим моральные суждения. К ним относятся: забота/насилие, справедливость/обман, преданность/ предательство, авторитет/неподчинение, чистота/скверна. Недавнее исследование показало, что люди, испытывающее отвращение в текущий момент, склонны более негативно оценивать неоднозначные практики, связанные с областью чистоты/скверны.

Эксперимент был устроен следующим образом: есть две группы людей, первая из них входит в обычную комнату и оценивает различные ситуации по шкале от 0 до 10, где 0 - «в этом нет ничего плохого», а 10 - «это полностью неприемлемо». Опросник содержит в себе различные вопросы, начиная с «Как вы относитесь к пропорциональному налогообложению?», заканчивая «Как вы относитесь к межрассовому браку?». Вторая же группа в этот момент заходит в другую комнату, которую прямо перед тестированием наполнили неприятным запахом, таким образом, чтобы он был замечен каждому, кто находился в комнате. Цель эксперимента такова: вторая группа должна заполнять те же самые опросники, испытывая одновременно с этим чувство отвращения. Результаты показали, что в большинстве вопросов отвращение не играет непосредственной роли при их оценивании. Однако есть одна область, где значение отвращения делает людей гораздо более восприимчивыми в негативном плане - это область чистоты/скверны. Так, люди, испытывая отвращение, скорее всего резко осудят мастурбацию, инцест по согласию и

гомосексуализм.<sup>53</sup> Поэтому можно сделать вывод, что отвращение имеет огромный эффект на наше восприятие других. Это открытие не лишено смысла и довольно органично вписывается в обыденное представление о значении отвращения, поскольку нет ни одной пропагандистской деятельности, которая бы не ставила бы одной из своих задач формирование отвращения к тому, что главенствующей идеологией признается недопустимым. На это указывает, например, Марта Нуссбаум: «во все времена определенный набор вызывающих отвращение атрибутов, среди которых были: склизкость, плохой запах, заразность, гниение и глупость, постоянно ассоциировался с евреями, женщинами, гомосексуалов, неприкасаемыми, людьми низкого класса - все эти социальные группы представлялись запятнанными грязью своего тела».<sup>54</sup> Можно также привести пример из нацистской детской книжки, где о евреях говорилось следующее: «Только посмотрите на этих ребят! Вшивые бороды, грязные и оттопыренные уши, запачканная и жирная одежда... Евреи часто имеют неприятный сладковатый запах. Если у тебя хороший нюх, ты учуешь еврея».<sup>55</sup> Может показаться, что такие уловки ушли в прошлое, но сейчас, открывая какой-либо сайт, посвященный обсуждению аборт или гомосексуалов, можно обнаружить сравнения, сходные с перечисленными: «Говорят, что глаза – окна души. Взгляните в глаза развратника и вы увидите грязь, плавающую в их глубине, как отражение грязи, которая собралась в душе».<sup>56</sup>

Как мы уже говорили в самом начале данной работы, истинность тех или иных моральных высказываний берется нами в скобки, своим же анализом сейчас мы пытались показать, что на сам процесс вынесения моральных

---

<sup>53</sup> Inbar, Y., Pizarro, D. A., Knobe, J., & Bloom, P. (2009). Disgust sensitivity predicts intuitive disapproval of gays. *Emotion*, 9(3), 435.

<sup>54</sup> Nussbaum, M. C. (2010). *From disgust to humanity: Sexual orientation and constitutional law*. Oxford University Press.

<sup>55</sup> Hiemer, E., & Hoffmann, T. (1938). *Der Giftpilz*. na.

<sup>56</sup> Карелин, Р. (2014) *Неужели Содом — наш будущий дом?* URL: <http://karelin-r.ru/demobj/221/1.html> (дата обращения: 11.05.2017).



суждений можно повлиять через формирование отвращения к чему-либо, а потому наши моральные установки не являются «набором чистых суждений независимого разума, черпающего истину из платоновского хранилища морального знания»,<sup>57</sup> такова наша природа, ею можно управлять<sup>58</sup>. Зная это, главное, не допускать, чтобы наши суждения основывались на моментальной реакции данного нам морального аппарата. Всегда стоит попытаться отстраниться, спрашивая себя, не являемся ли мы заложниками ситуации.

В этой главе мы рассмотрели роль разума и эмоций при вынесении морального суждения, обозначили теорию двухпроцессного вынесения морального суждения. Затем уделили внимание возможной критике этой теории с точки зрения моральных рационалистов, но в большей степени сконцентрировались на плодотворных ее аспектах, а именно интерпретации существенных изменений при вынесении морального суждения, находясь в определенном эмоциональном состоянии. Обнаружили корреляцию между отвращением и моральным неодобрением, показали, как эта взаимосвязь использовалась на протяжении веков при формировании негативного отношения к определенным практикам и социальным группам.

---

<sup>57</sup> Churchland, P. S. (2011). *Braintrust: What neuroscience tells us about morality*. Princeton University Press.

<sup>58</sup> С другой стороны, то что принятие наших решений, в том числе этического характера, детерминировано эмоциями, а также сформированными в истории человека образцами поведения, не отменяет возможности апеллировать к моральному закону и узнавать его действие в нас. Скажем, никто ведь не спрашивал судей, выносящих решения о возможной из связи с сытостью. И никто не узнавал, не было ли у них угрызений совести в случае не совсем адекватно принятый решений.

## ГЛАВА 4

### 4.1. СЕМАНТИЧЕСКИЕ ОГРАНИЧЕНИЯ

Пожалуй, не было еще ни одной попытки имплементировать эволюционную биологию в разработку анализа этических систем, которая бы при этом не подвергалась критике путем традиционного указания на натуралистическую ошибку, совершаемую отважным энтузиастом. Несмотря на то, что проблема такого характера встает, прежде всего, перед представителями этических нормативистов, упоминания о ней мы видим также и при критике дескриптивистов.<sup>59</sup> Вообще, можно столкнуться со множеством различных вариаций одного и того же типа аргумента, направленного на указание неуместности этого научного подхода в области этического знания, поэтому кажется необходимым предварительно сделать шаг назад, чтобы продемонстрировать некоторые из них, прежде чем обратиться к обзору упрощенных формулировок Юма и Мура. Начинаются такие аргументы с семантических, выражающихся в форме: «только люди обладают человеческой моралью, поэтому нам [людям] незачем смотреть на других млекопитающих» [ведь они не люди], как правило, таким высказываниям не уделяется внимание исследователей; некоторые из этих аргументов зиждутся на ложных предпосылках, к примеру: «мораль обязательно подразумевает под собой наличие разума, а разумом обладают только люди, следовательно, только люди могут быть моральными существами». Ложность положения о том, что мораль предполагает наличие разума, может ставиться под сомнение, но обусловлено оно будет исключительно данным морали определением. Во второй главе мы обратили внимание на непродуктивность такого подхода, ведь определяя мораль лишь в рамках разума, нам приходится терять целый пласт явлений мира отличных от нас млекопитающих и птиц, мира, который во многом

---

<sup>59</sup> Kitcher, P. (2011). *The ethical project*. Harvard University Press.

коррелирует с нашим. Неизвестно, насколько оправданно совершать такого рода шаг, где всякая корреляция может подводиться под процесс идентификации, пока не продемонстрировано обратное, однако вполне допустимо критиковать разум как единственную основу морального действия, что находит свое место в работах современных нейрочеловеков.<sup>60</sup> Понятно, что в этом случае мы получаем иное понимание морали, допускающее ее применение относительно животного мира. Мы полагаем, что такое расширение допустимо.

## 4.2. ГИЛЬОТИНА ЮМА

Что касается гильотины Юма<sup>61</sup>, запрета, который лишает нас возможности выносить суждения долженствования на основании исключительно дескриптивных предложений, мы можем обнаружить несколько попыток разрешения этой проблемы. Правда стоит прежде указать на ту формулировку, что была предложена самим Дэвидом Юмом. В своем трактате о человеческой природе он писал о том, что его поражает, что во многих современных ему трудах по этической теории обнаруживается незаметный переход от предложений со связкой «есть» к предложениям со связкой «должно быть». С логической точки зрения такой переход нельзя назвать оправданным, ведь в выводе не может быть ничего такого, чего не было прежде в посылках. Логически верным было бы следующее рассуждение с нормативным выводом:

- (1) Никто не должен бить людей
- (2) Петя человек
- (3) Никто не должен бить Петю

Посылка (1) носит нормативный характер, вывод (3), делаемый на основе (1) и (2), тоже. Логически верным также бы было и следующее рассуждение с дескриптивным выводом:

- (1) Все люди смертны

<sup>60</sup> Greene, J. D. (2009). Dual-process morality and the personal/impersonal distinction: A reply to McGuire, Langdon, Coltheart, and Mackenzie. *Journal of Experimental Social Psychology*, 45(3), 581-584.

<sup>61</sup> Hume, D. (2003). *A treatise of human nature*. Courier Corporation.

(2) Петя человек

(3) Петя смертен

Посылки (1) и (2) носят описательный характер, вывод (3), делаемый на их основе, тоже. Но неоправданным будет заявлять, что не стоит бить людей, основываясь на том факте, что многие люди испытывают боль, будучи избиваемыми. Формализуя, это рассуждение получает следующий вид:

(1) Люди чувствуют боль, когда их бьют

(2) Петя - человек

(3) Ты не должен бить Петю

Как мы видим, посылки (1) и (2) являются описательными, в то время как вывод, делаемый на их основе, имеет нормативную природу. Именно на это несоответствие в природе начальных посылок и конечных выводов указывал Дэвид Юм<sup>62</sup>.

Одна из попыток разрешения такого несоответствия была предложена Патрицией Черчленд, которая согласна с тем, что не следует выводить то, что должно делать, имея под рукой набор лишь фактологических предложений. Однако в мире, находящимся за границами кресла философа, это не сдерживает нас, поскольку, именно основываясь на фактах, мы принимаем те или иные решения: «У меня ужасная зубная боль? Пожалуй, мне следует обратиться к дантисту».<sup>63</sup> Такого рода объяснения мы можем найти и среди других исследователей,<sup>64</sup> тем не менее, следует держать в уме, что это не дедукция, поэтому ничто здесь не может гарантировать правильности нашего выбора, следовательно, такая позиция, в теории, не должна бы была привести нас к попыткам выведения универсальных моральных принципов. Нейронаука, по

---

<sup>62</sup> Кант бы ответил на это, что долженствование ниоткуда не выводимо, оно категорично, а не обусловлено чем-либо, т.е. он бы избежал гильотины Юма. Правда, возможно, он встретился бы с обвинениями в необоснованности тезиса о долженствовании. Их обоснованность - отдельный вопрос и мы его не обсуждаем, здесь же стоит заметить, что гильотина Юма не опровергает суждений о долженствовании, но указывает на их не выводимый из дескриптивных предпосылок характер.

<sup>63</sup> Churchland, P. S. (2011). *Braintrust: What neuroscience tells us about morality*. Princeton University Press.

<sup>64</sup> Harris, S. (2011). *The moral landscape: How science can determine human values*. Simon and Schuster.

крайней мере, пока за нее не берется Сэм Харрис, не скажет нам, должны ли мы столкнуть массивного мужчину с моста, останавливая тем самым несущуюся вдаль вагонетку,<sup>65</sup> но даже в его интерпретации у этой проблемы нет единственно верного для всех решения, ведь быть последовательным консеквенциалистом<sup>66</sup> - это значит не только понимать, что пять жизней превосходят одну в количестве, но и учитывать не столь явно поддающиеся измерению вещи: ведь если мы будем знать, что, столкнув кого-то с моста ради спасения других, мы с необходимостью обрекаем себя на несчастную и полную угрызений совести жизнь, то нам не следует идти на такой шаг.

Голландский приматолог Фр. де Ваал, вспоминая принцип Юма, также соглашается с немаловажным отличием должного от сущего, но признает кроме того и способность нейробиологии к выяснению причин и условий возможности человеческой морали. Будучи осведомлены о них, мы бы смогли с большим осмыслением подходить к выбору того или иного этического решения, отсекая попытки имплементировать в человеческую природу мораль, к которой мы, как биологические существа, могли бы оказаться непригодными.

<sup>67</sup>

Более разработанную критику в этом вопросе предлагает Джошуа Грин, его теорию двухпроцессного принятия морального выбора мы рассматривали во второй главе. Повторяясь, необходимо сказать, что проблема, на которую он указывает, заключается в том, что наш мозг является продуктом развития, начинающегося с каменного века. Он адаптирован к тем проблемам, что были актуальны для наших предков. Мы часто действуем в каком-то смысле бессознательно, автоматически руководствуясь определенными принципами, думая, что нам «должно» действовать именно таким образом. Задача ученого в

---

<sup>65</sup> Harris, S. (2010). Toward a Science of Morality. *Huffington post online*.

<sup>66</sup> консеквенциализм - группа моральных теорий, где критерием нравственной оценки является результат (консеквент) поведения.

<sup>67</sup> Greene, J. D. (2009). The cognitive neuroscience of moral judgment. *The cognitive neurosciences*, 4, 1-48.

таком случае сводится к необходимости показать, что именно обуславливает наш выбор, критикуя неосознанную или недостаточно обоснованную его составляющую. Действуя так, мы сможем избежать некоторых ошибок, стать более избирательными в своей моральной жизни.

### 4.3. НАТУРАЛИСТИЧЕСКАЯ ОШИБКА МУРА

Другой известной проблемой является так неудачно называемая натуралистическая ошибка, артикулированная Дж. Муром. Ее философскую значимость сложно переоценить, недаром М. Рьюз<sup>68</sup> пишет, что «для студента-философа всегда было достаточно промурлыкать магическую фразу “натуралистическая ошибка”, а затем смело переходить к следующему вопросу, находясь в полной уверенности, что получения высшей оценки за экзамен не избежать». Учитывая сказанное, кажется позволительным уделить место для детального ее разбора.

Прежде всего, стоит сказать, что для Мура есть два типа понятий: простые и сложные. Всякое сложное понятие может быть определено посредством более простых, например, «холостяк - это неженатый мужчина» или «квадрат - это равносторонний прямоугольник». Проблема возникает именно с простыми понятиями, поскольку для Мура они являются неопределимыми, т.е. их невозможно объяснить посредством какого-либо другого набора понятий, а чтобы получить представление об их содержании, необходимо каким-то образом его «увидеть». Например, таким простым понятием для него является «желтое», но что еще более важно для нашей работы - понятие «добро». Он пишет: «”добро” такое же простое понятие, как и понятие “желтое”, что как невозможно кому-либо, кто еще не знает, что такое “желтое”, объяснить, что это такое, так невозможно в аналогичной ситуации объяснить, что такое “добро”».<sup>69</sup> Чтобы продемонстрировать тщетность всякой попытки такого объяснения и невозможность сведения понятия «добро» к

<sup>68</sup> Ruse, M. (1995). *Evolutionary naturalism: selected essays*. Routledge.

<sup>69</sup> Moore, G. E., & Baldwin, T. (1993). *Principia ethica*. Cambridge University Press.

другим явлениям, он обращается к аргументу открытого вопроса. Этот аргумент состоит в следующем.

Если мы, следуя заветам классических утилитаристов, будем говорить, что «добро - это максимизация пользы», то Мур резонно может спросить нас, является ли убийство одного ради спасения пятерых добрым поступком? Утилитарист скажет, что этот поступок является добрым: ведь жизни пятерых людей значат больше жизни одного, а, следовательно, общее количество пользы будет увеличено, принцип будет соблюден. Однако важен здесь не ответ утилитариста или кого-либо еще, а то, что сам вопрос, задаваемый Муром, никому не кажется излишним или смешным, т.е. он открыт и справедлив. Согласно его логике, условие нашего действительного понимания употребляемых терминов заключается в признании нелепости конструирования подобного вопроса, к примеру: «все холостяки не женаты, но есть ли у этого холостяка жена?» В данном случае вопрос будет закрыт, ведь если мы понимаем значение каждого входящего в него термина, он лишается всякого смысла и кажется избыточным.

Если кто-то спросит нас «является ли этот квадрат равносторонним прямоугольником?», или «есть ли у этого холостяка жена?», мы усомнимся в том, что человек, спрашивающий это, понимает смысл слов «квадрат» и «холостяк». Что же касается открытого вопроса, примером здесь может послужить следующее высказывание: «я слышал про этот фильм, это комедия?» Как вы видите, в этой ситуации вопрос не кажется излишним, он открыт, потому что понятие «фильм» не предполагает с необходимостью понятие «комедии». То же справедливо и в отношении понятия «добра» - сколько бы мы ни упражнялись в его анализе, приписывая ему разные денотаты в виде: максимизации пользы, удовольствия, отсутствия страдания, нам вряд ли удастся избавиться от возможности усомниться в вынесенном вердикте, вопрос «является ли этот поступок, приносящий удовольствие, добрым?» никогда не

окажется закрытым. Стоит спросить, почему же аргумент Мура опасен для эволюционистов? Дело в том, что он пытается показать, что всякий человек, пытающийся определить «доброе» каким либо образом, совершает логическую ошибку, ведь «добро» неопределимо, а потому научный подход к изучению этики вообще неприменим, ведь не может все исследование зиждиться на ошибке.

Неудачное же название этого аргумента сопряжено с тем фактом, что именно на его основании «натуралистическую ошибку» совершает, например, сторонник метаэтической теории теологического волюнтаризма, определяющий «добро» через то, что приказывает делать ему некое высшее существо. На эту нерешенную проблему, возникающую при введении богов для попытки объяснить природу добра, указывал еще Платон, сформулировав так называемую дилемму Евтифрона. Ее можно изложить следующим образом: является ли что-либо добром,<sup>70</sup> потому что боги сказали, что это добро, или же боги говорят, что что-то является добром, потому что оно таково само по себе? Если мы примем, что что-то является добром, потому что боги называют его таковым, то это может привести нас к тому, что боги могут назвать добром что-то, что с нашей точки зрения является ужасным (именно этот вариант сопряжен совершению натуралистической ошибки Мура: «доброе - это то, что велит делать боги»). Если же что-то является добром самим по себе, а боги лишь констатируют факт, то такое положение дел нисколько не помогает нам разобраться в природе добра самого по себе, но лишь больше запутывает нас.

Несмотря на сложности, которые возникают с самим аргументом в контексте общего развития метаэтики, интересным для нас будет его анализ через призму исследований в области философии сознания, поскольку там вопрос об идентичности в свое время стоял очень остро, а представителей теории тождества нельзя упрекнуть в неразвитой аргументации. Можно

---

<sup>70</sup> Платон использует слово 'благочестиво'



предположить, что своей критикой Мур отсылает нас к представлению об очевидности, полагаясь на то, что язык окажется помощником в этом вопросе. Мы привыкли к тому, что разные термины отсылают нас к разным денотатам<sup>71</sup>, из-за чего проведение процесса идентификации между различными способами обозначения одного и того же явления требует довольно хорошо разработанной эмпирической инспекции.

К примеру, для человека XVII века аргумент открытого вопроса мог бы забраковать довольно большое число утверждений, являющихся сейчас вполне научными: «температура - это всего лишь средняя кинетическая энергия молекул, но так ли это?» или «облако - это всего лишь водяная взвесь, но так ли это?» Сколько бы часов представитель эпохи Нового Времени ни потратил на прояснение терминов данных высказывания, пожалуй, ему бы не удалось прийти к той очевидности, которая доступна сегодня ученым-физикам. Когда-то утверждение, что слово «облако» отсылает нас к тому же, к чему отсылает и выражение «водяная взвесь», не было очевидным, как не является для нас сейчас очевидным то, к чему нас отсылает понятие «добро». Поэтому, тот факт, что на данный момент какой-то феномен не кажется нам тождественным какому-либо другому, не является запретом для всяких попыток выяснения возможности его отождествления с чем-либо в будущем.

Помимо того, что язык не помогает нам увидеть общее в одном, иногда он вводит общность там, где ее нет. Так, синонимичность не всегда может рассматриваться в качестве аргумента в пользу идентификации. Чтобы проиллюстрировать это, мы обратимся к одному случаю из биологической таксономии. Как известно, таксономия - это наука о классификациях живых организмов, если ученый-биолог встречает представителя какого-либо вида, имея под рукой его описание, он сможет восстановить все семь таксонов<sup>72</sup>, к

<sup>71</sup> Place, U. T. (1956). Is consciousness a brain process?. *British Journal of Psychology*, 47(1), 44-50.

<sup>72</sup> Речь здесь идет о классической эволюционной таксономии, для фенетической или количественной таксономии он может быть недействителен

которым тот принадлежит. Однако, всякий раз, когда ученый встречается новую особь, перед ним стоит задача правильно ее описать и проклассифицировать в соответствии с правилами, причем даже внутри эволюционной таксономии мы видим, как минимум, два подхода - генетический и генеалогический. Так вот, изначально фенотипическое сходство между представителями коал и бурых медведей позволяло считать их родственными видами, что привело к появлению ненаучного названию koala bears.<sup>73</sup> При этом именно наличие более точных критериев классификации позволило французскому зоологу Анри де-Блэнвиль в 1816 году дать коалам родовое имя *Phascolarctos*, выделяя существенные признаки их рода, отличающие от медведей. Схожая история коснулась и панд, сначала появилось название panda bears, лишь потом выяснилось, что они гораздо более схожи с енотами. В английском языке все три вида могут называться «bears», но было бы наивным полагать, что такая синонимичность в языке может сыграть на руку прояснению вопроса о том, что такое «медведь» вообще. Иначе бы мы оказались в позиции Альдрованди, пишущего о «О Змее вообще». Примеров уводящей от сути дела синонимичности внутри языка привести можно много. Так в обыденном английском языке неразличенными остаются слова jadeite и nephrite, оба камня могут называться jade. Многие люди могли бы счесть вопрос «nephrite and jadeite are the same, but is that so?» закрытым, ведь, сколько бы они ни пытались анализировать входящие в него понятия, пока не была открыта структура этих камней, отличить их было невозможно.

Проблема с аргументом Мура заключается еще и в том, что он доказывает слишком многое, о чем-то из этого Дж. Мур и сам даже не мог подозревать. Своей работой «Принципы этики» он открыл путь новой дисциплине - метаэтике, т.е. науке, занимающейся исследованием вопросов о том, что мы имеем в виду, когда говорим, что что-то является моральным или

---

<sup>73</sup> Lieberman, S., & Lynn, F. B. (2002). Barking up the wrong branch: Scientific alternatives to the current model of sociological science. *Annual Review of Sociology*, 28(1), 1-19.

аморальным. Когда Мур методично разбирал невозможность сведения «доброе» к чему-либо определенному, философской традиции еще не были известны эмотивисты и прочие нонкогнитивисты, которые в 70-е годы объявили, что моральные высказывания ничего не значат, поскольку у них попросту нет денотата, так, Айер использовал аргумент открытого вопроса для критики других метаэтических теорий. Мур бы отлично справился со своей задачей, последовательно показывая, что всякий из предложенных в его время денотатов не подходил для соотнесения с ним понятия «добро». Однако его аргумент довольно легко вписывается в представление о том, что денотата, быть может, и нет, хотя сам он так, конечно, не считал, поскольку отстаивал тезис интуиционалистов: о наличии у нас некоей интуиции, посредством которой мы все-таки можем приобщиться к представлению о «добре»; для него оно должно быть самоочевидным. Итак, стоит повторить, что отсутствие синонимичности и кажущаяся невозможность идентификации, будучи основой аргумента открытого вопроса, не всегда попадает в точку, а ее наличие в других случаях и вовсе является скорее отвлекающим маневром на пути к выяснению сути дела. Учитывая это, стоит задать вполне риторический вопрос - а почему же синонимичность вообще вдруг должна приниматься за достойный аргумент в отношении определения чего-либо? Стоит заметить, что здесь не ставится под сомнение возможная слабость уже предпринятых попыток идентификации «доброе» с чем-либо, но из этой слабости не следует отрицание возможности удачного осуществления процесса отождествления в будущем.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

В данном исследовании мы обратились к довольно противоречивой, но в то же время продуктивной, по современным меркам, теме. Интерес к ней в зарубежной литературе растет с каждым днем, поэтому нами была предпринята попытка обогатить поле отечественной философской науки, ведь в России все еще сложно встретить какие-либо работы, посвященные ее рассмотрению. Для выполнения этой задачи нами было показано и разобрано основные моменты методологических принципов некоторых основных актуальных научных подходов к изучению морали.

В своей работе мы отталкивались от признания основных постулатов синтетической теории эволюции и когнитивных наук как основы для вынесения и проверки определенного рода гипотез. На основании этих постулатов была продемонстрирована возможность объяснения возникновения кин-отбора и реципрокного альтруизма, лежащих в основе альтруистического поведения, которое считалось необъяснимым с точки зрения социал-дарвинизма. Было также устранено упрощенное представление о природе как постоянной «борьбе клыков и когтей». Слабость этого тезиса не выдерживала критики всевозможными примерами взаимодействия среди животных.

Помимо этого, была рассмотрена методологическая критика эволюционного подхода, занимающая серьезное место в трудах исследователей. Стоит отметить, что первостепенное значение она имеет для философов и специалистов в области этики, оберегающих гуманитарные науки от внедрения в них естественнонаучных методов. Именно потому, что такое представление является общепринятым и разделяемым людьми даже вне академического большинства, изрядная часть работы стала попыткой освещения возможности установления консолидации наук, а также их вертикальной интеграции друг с другом. Реализация такого проекта смогла бы

помочь одним наукам учитывать наработки других, оставляя в стороне былое взаимное пренебрежение.

Поставленные в данной работе цели были достигнуты с помощью последовательного рассмотрения базовых установок, на которых держится проект эволюционного исследования морали, особенности его метода и сравнения его объяснительного потенциала при решении конкретных задач с объяснительным потенциалом других теорий. Исходя из проведенного нами анализа, можно увидеть, что эволюционный подход имеет свои слабые стороны, одна из них - это отказ формулировать исчерпывающее определение морали (вместо этого используется функциональное представление о ней). Однако не исключены и сильные моменты данного подхода, заключающиеся в экспериментальной базе, стоящей за каждой гипотезой. Именно такое отношение к выдвигаемым тезисам позволяет нам все больше и больше прояснить природу «морального чувства».

В дальнейшем необходимо провести исследование отношений между эволюционной этикой и прескриптивным характером морали. Среди авторов, занимающихся данной проблематикой, особенную известность приобрели Майкл Рьюз и Сэм Харрис, однако уделить ей внимание в рамках этой работы не представилось возможности, поэтому это относится к перспективам нашего исследования.

## СПИСОК ИСПОЛЬЗОВАННОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

1. Aldhous, Peter (August 20, 2010). "Misconduct probe in Harvard animal morality lab". *New Scientist*.
2. Ayala, Francisco (1998). "Teleological explanations in evolutionary biology." *Nature's purposes: Analyses of Function and Design in Biology*. The MIT Press.
3. Churchland, P. S. (2011). *Braintrust: What neuroscience tells us about morality*. Princeton University Press.
4. Collins, F. (2008). *The Language of God* p.218
5. Danziger, S., Levav, J., & Avnaim-Pesso, L. (2011). Extraneous factors in judicial decisions. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 108(17), 6889-6892.
6. Darwin, C. (1883). *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex*.
7. Dawkins, R. (2016). *The selfish gene*. Oxford university press.
8. Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures: Selected essays* (Vol. 5019). Basic books.
9. Greene, J. D., Sommerville, R. B., Nystrom, L. E., Darley, J. M., & Cohen, J. D. (2001). An fMRI investigation of emotional engagement in moral judgment. *Science*, 293(5537), 2105-2108.
10. Greene, Joshua, and Jonathan Haidt. "How (and where) does moral judgment work?." *Trends in cognitive sciences* 6.12 (2002): 517-523.
11. Greene, J. (2003). From neural 'is' to moral 'ought': what are the moral implications of neuroscientific moral psychology?. *Nature Reviews Neuroscience*, 4(10), 846-850.
12. Greene, J. D. (2007). The secret joke of Kant's soul. *Moral psychology: Historical and contemporary readings*, 359-372.

13. Greene, J. D. (2009). Dual-process morality and the personal/impersonal distinction: A reply to McGuire, Langdon, Coltheart, and Mackenzie. *Journal of Experimental Social Psychology*, 45(3), 581-584.
14. Greene, J. D. (2009). The cognitive neuroscience of moral judgment. *The cognitive neurosciences*, 4, 1-48.
15. Greene, J. (2014). *Moral tribes: emotion, reason and the gap between us and them*. Atlantic Books Ltd.
16. Haidt, J., & Graham, J. (2007). When morality opposes justice: Conservatives have moral intuitions that liberals may not recognize. *Social Justice Research*, 20(1), 98-116.
17. Hallam, A. H., & Tennyson, A. T. (1894). *In memoriam (A.H.H.) i.e. Arthur H. Hallam*. London.
18. Hamilton W. D. (1963) The evolution of altruistic behavior. *American Naturalist* 97:354-356
19. Harris, S. (2010). Toward a Science of Morality. *Huffington post online*.
20. Harris, S. (2011). *The moral landscape: How science can determine human values*. Simon and Schuster.
21. Hauser, M., Cushman, F., Young, L., Kang-Xing Jin, R., & Mikhail, J. (2007). A dissociation between moral judgments and justifications. *Mind & language*, 22(1), 1-21.
22. Herodotus (2012). *The Histories Book 3*. Lanham: Start Publishing LLC.
23. Hiemer, E., & Hoffmann, T. (1938). *Der Giftpilz*. na.
24. Hume, D. (2003). *A treatise of human nature*. Courier Corporation.
25. Inbar, Y., Pizarro, D. A., Knobe, J., & Bloom, P. (2009). Disgust sensitivity predicts intuitive disapproval of gays. *Emotion*, 9(3), 435.
26. Jones, R. H. (2000). *Reductionism: Analysis and the fullness of reality*. Bucknell University Press.
27. Kitcher, P. (2011). *The ethical project*. Harvard University Press.

28. Krebs, D. (2005). The evolution of morality. *The handbook of evolutionary psychology*, 747-771.
29. Langacker, R. W., & Lakoff, G. (1988). Women, Fire, and Dangerous Things: What Categories Reveal about the Mind. *Language*, 64(2), 384
30. Lieberman, S., & Lynn, F. B. (2002). Barking up the wrong branch: Scientific alternatives to the current model of sociological science. *Annual Review of Sociology*, 28(1), 1-19.
31. Mayr, Ernst W. (1992). "The idea of teleology". *Journal of the History of Ideas*. 53: 117–135
32. Michel, J., Shen, Y. K., Aiden, A. P., Veres, A., Gray, M. K., Pickett, J. P., . . . Aiden, E. L. (2010). Quantitative Analysis of Culture Using Millions of Digitized Books. *Science*, 331(6014), 176-182.
33. Mikhail, J. (2007). Universal moral grammar: Theory, evidence and the future. *Trends in cognitive sciences*, 11(4), 143-152.
34. Moore, G. E., & Baldwin, T. (1993). *Principia ethica*. Cambridge University Press.
35. Nado, J., Kelly, D., & Stich, S. (2009). Moral judgment. *The Routledge companion to philosophy of psychology*. Routledge, Milton Park.
36. Nesse, R. M. (2001). IN 1883 Lord Kelvin mounted a major challenge to Darwin's the. *Evolution and the Capacity for Commitment*, 3, 310.
37. Nussbaum, M. C. (2010). *From disgust to humanity: Sexual orientation and constitutional law*. Oxford University Press.
38. Philippa Foot, *The Problem of Abortion and the Doctrine of the Double Effect* in *Virtues and Vices* (Oxford: Basil Blackwell, 1978) (originally appeared in the *Oxford Review*, Number 5, 1967.)
39. Place, U. T. (1956). Is consciousness a brain process?. *British Journal of Psychology*, 47(1), 44-50.
40. Proudfoot, W. (1985). *Religious experience*. Univ of California Press. p. 196



41. Ruse, M. (1995). *Evolutionary naturalism: selected essays*. Routledge.
42. Ryle, Gilbert. "Thinking and Reflecting & The Thinking of Thoughts." *Collected Papers II: Collected Essays 1929 1968* (1971): 480-96.
43. Slingerland, E. (2008). *What Science Offers the Humanities: Integrating Body & Culture*. New York: Cambridge University Press.
44. Slingerland, E., & Collard, M. (Eds.). (2011). *Creating consilience: Integrating the sciences and the humanities*. Oxford University Press.
45. Slingerland, E., & Collard, M. (2012). Creating Consilience: Toward a Second Wave. In E. Slingerland & M. Collard (Eds.), *Creating Consilience: Integrating the Sciences and the Humanities* (pp. 3-40). New York: Oxford University Press.
46. Smith, J. M. (1964). Group selection and kin selection. *Nature*, 201, 1145-1147.
47. Stephens, C. (1996). "Modelling Reciprocal Altruism". *British Journal for the Philosophy of Science*. 47 (4): 533–551
48. Steven, P. (2002). *The blank slate: the modern denial of human nature*. New York, NY: Viking.
49. Trivers, R.L. (1971). "The evolution of reciprocal altruism". *Quarterly Review of Biology*. 46: 35–57
50. Turiel, E. (1998). The development of morality. *Handbook of child psychology*.
51. Vucetich, J. A., Peterson, R. O., & Waite, T. A. (2004). Raven scavenging favours group foraging in wolves. *Animal behaviour*, 67(6), 1117-1126.
52. Wallace, G., & Walker, A. D. (1970). *The definition of morality*. London: Methuen.

1. Гайденко, П. П. (2011). История новоевропейской философии в ее связи с наукой.
2. Карелин, Р. (2014) *Неужели Содом — наш будущий дом?* URL: <http://karelin-r.ru/demobj/221/1.html> (дата обращения: 11.05.2017).
3. Кропоткин, П. А. (1907). *Взаимопомощь как фактор эволюции*
4. Кун, Т. (1970). *Структура научных революций*. Рипол Классик.
5. Левин, С.М. (2014). Концепция морали: от абсолютизма к локальным системам. *Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 17. Философия. Конфликтология. Культурология. Религиоведение*, (1).
6. Мерло-Понти, М. (1992). *Око и дух*. М.: *Искусство*, 63.
7. Паткуль А., Артеменко Н., Публичный диспут онтология сознания: натурализм/трансцендентализм 27 марта 2015 г. , СПбГУ, Институт философии (модератор: А. Паткуль, материал подготовлен: Н. Артёменко) // HORIZON. Феноменологические исследования. 2015. №1 С.240-307.
8. Ридли, М. (2015). *Происхождение альтруизма и добродетели. От инстинктов к сотрудничеству*. Litres.
9. Рьюз, М., Фролов, И. Т., & Юдин, Б. Г. (1977). *Философия биологии*. И. Т. Фролов (Ed.). Прогресс.
10. де Вааль, Ф. (2014). Истоки морали: В поисках человеческого у приматов

## ПРИЛОЖЕНИЯ

### Приложение 1:

