
ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

2019. Том 19. Номер 1

Главный редактор: А.А. Гусейнов (Институт философии РАН, Москва, Россия)
Ответственный секретарь: О.В. Артемьева (Институт философии РАН, Москва, Россия)

Редакционная коллегия

Р.Г. Апресян (Институт философии РАН, Москва, Россия)
Йован Бабиц (Белградский университет, Белград, Сербия)
В.И. Бахитановский (Научно-исследовательский институт прикладной этики
Тюменского государственного нефтегазового университета, Тюмень, Россия)
А.И. Бродский (Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия)
А.Г. Гаджикурбанов (МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия)
Карл-Хенрик Гренхольм (Упсальский университет, Упсала, Швеция)
О.П. Зубец (Институт философии РАН, Москва, Россия)
А.В. Прокофьев (Институт философии РАН, Москва, Россия)
А.П. Скрипник (Саровский государственный физико-технический институт, филиал
Национального исследовательского ядерного университета МИФИ, Саров, Россия)
Роберт Холмс (Университет Рочестера, Рочестер, США)

Учредитель и издатель: Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт философии Российской академии наук

Периодичность: 2 раза в год. Выходит с 2000 г.

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-61226 от 03 апреля 2015 г.

Подписной индекс в Объединенном каталоге «Пресса России» – 94119

Журнал включен в: Перечень рецензируемых научных журналов ВАК (группа научных специальностей «09.00.00 – философские науки»); Российский индекс научного цитирования (РИНЦ); Ulrich's Periodicals Directory; EBSCO; ERIN PLUS

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора.

Адрес редакции: Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 417

Тел.: +7 (495) 697-93-78;

e-mail: ethical_thought@mail.ru;

сайт: <http://iph.ras.ru/em.htm>

ETHICAL THOUGHT

(ETICHESKAYA MYSL')

2019. Volume 19. Number 1

Editor-in-Chief: *Abdusalam A. Guseinov* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

Executive editor: *Olga V. Artemyeva* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

Editorial Board

Ruben G. Апресян (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

Jovan Babić (University of Belgrade, Belgrade, Serbia)

Vladimir I. Bakshantovskiy (Research Institute for Applied Ethics,
Tyumen State Oil and Gas University, Tyumen, Russia)

Alexander I. Brodskiy (St. Petersburg University, St. Petersburg, Russia)

Aslan G. Gadzhikurbanov (Moscow Lomonosov State University, Moscow, Russia)

Carl-Henric Grenholm (Uppsala University, Uppsala, Sweden)

Robert L. Holmes (Rochester, USA)

Andrey V. Prokofiev (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

Anatoly P. Skripnik (Sarov Physical and Technical University,
branch of National Research Nuclear University, Moscow Engineering University, Sarov, Russia)

Olga P. Zubets (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

Publisher: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences

Frequency: 2 times per year

First issue: 2000

The journal is registered with the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology, and Mass Media (Roskomnadzor). The Mass Media Registration Certificate No. FS77-61226 on April 3, 2015

Subscription index in the United Catalogue "The Russian Press" is 94119

Abstracting and Indexing: the list of peer-reviewed scientific editions recommended by the Higher Attestation Commission of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation; Ulrich's Periodicals Directory; EBSCO; ERIH PLUS

All materials published in the "Ethical Thought" journal undergo peer review process

Editorial address: 12/1 Gonchamaya Str., Moscow 109240, Russian Federation

Tel.: +7 (495) 697-93-78;

e-mail: ethical_thought@mail.ru;

website: <http://iph.ras.ru/em.htm>

СОДЕРЖАНИЕ

ЭТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ

<i>К.Е. Троицкий.</i> Зигмунт Бауман: от критики универсализма к безграничной моральной ответственности.....	5
<i>Elena Namli.</i> Cosmopolitanism, Sovereignty and Human Rights – In Defense of Critical Universalism.....	20
<i>Г.Б. Юдин.</i> Коммунитаристский критерий для биоэтики.....	36

ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

<i>О.П. Зубец.</i> Об этическом смысле понятия ἀρχή.....	49
<i>М.А. Корзо.</i> Пробабилизм и проблема «неуверенной» совести в раннее Новое время: историко-теоретические контексты.....	63
<i>Т.В. Артемьева.</i> Эмблематическое выражение моральных концептов в России эпохи Просвещения.....	76

НОРМАТИВНАЯ ЭТИКА

<i>А.П. Скрипник.</i> Негодование и нетерпимость.....	89
<i>О.В. Саввина.</i> Дискурс о моральной оправданности и регулировании медицинских биотехнологий (на примере экстракорпорального оплодотворения)....	104

ДИСКУССИИ

<i>А.Г. Мясников.</i> И все-таки, был ли Кант безбожником?.....	118
<i>А.К. Судаков.</i> Несбывшийся спор об этикотеологии Ответ А.Г. Мясникову.....	127
<i>Н.С. Розов.</i> Антропростасия (защита человека) – этическое ядро гуманизма.....	141
<i>Р.Г. Апресян.</i> Защита человека – моральный принцип (по поводу статьи Н.С. Розова).....	157

TABLE OF CONTENTS

ETHICAL THEORY

<i>Konstantin E. Troitskiy</i> . Zygmunt Bauman: from the Criticism of Universalism to the Unlimited Moral Responsibility.....	5
<i>Elena Namli</i> . Cosmopolitanism, Sovereignty and Human Rights – In Defense of Critical Universalism.....	20
<i>Greg B. Yudin</i> . A Communitarian Approach for Bioethics.....	36

HISTORY OF MORAL PHILOSOPHY

<i>Olga P. Zubets</i> . On the Ethical Meaning of ἀρχή.....	46
<i>Margarita A. Korzo</i> . Probabilism and the Problem of “Uncertain” Conscience in the Early Modern Times: Historical and Theoretical Contexts.....	63
<i>Tatiana V. Artemyeva</i> . Emblematic Forms of Moral Concepts in the Epoch of Enlightenment in Russia.....	76

NORMATIVE ETHICS

<i>Anatolyi Skripnik</i> . On Resentment and Intolerance.....	89
<i>Olga V. Savvina</i> . Discourse on Moral Permissibility and Regulation of Medical Biotechnology (Example of In Vitro Fertilization and Assisted Reproductive Technologies).....	104

DISCUSSIONS

<i>Andrey G. Myasnikov</i> . And yet, Was Kant an Atheist?.....	118
<i>Andrey K. Sudakov</i> . Unfulfilled Debate on Ethicotheology. A Replay to Andrey Myasnikov.....	127
<i>Nikolai S. Rozov</i> . Anthroprostasia (Protection of a Human Being) is an Ethical Core of Humanism.....	141
<i>Ruben G. Apressyan</i> . Protection of a Human Being as a Moral Principle.....	157

ЭТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ

К.Е. Троицкий

Зигмунт Бауман: от критики универсализма к безграничной моральной ответственности

Константин Евгеньевич Троицкий – кандидат философских наук, научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: konstantin.e.troitskiy@gmail.com

Зигмунт Бауман – знаковая фигура в социологии. Но едва ли не наиболее важная часть его трудов посвящена осмыслению вопросов морали. Основная мысль Баумана о морали заключалась в утверждении невозможности редуцирования морального поступка к чему-то вне морали, включая этику, понимаемую как универсальный кодекс нормативных правил или свод знаний о морали. Этика при таком подходе оценивается как то, что ограничивает неограниченное, рационализирует нерационализируемое. Этика теснейшим образом связана с общественными институтами, где выполняется схожая функция, но направленная уже не на теоретическое руководство, а на практическое действие. Это не означает, что Бауман отвергает этику и общество, наоборот, он признает их важнейшее значение как того, что способно как создать условия для морального поступка, так и исклечить его. То, что делает Бауман в своих работах, – это отстаивание первичности морали перед познанием, обществом и онтологией. Критика универсализма и связана у Баумана с защитой идеи автономии морали перед склонным к тоталитаризму обществом модерна. В то же время он формулирует черты универсальной морали, также называя ее солидарностью и отстаивая ее необходимость перед опасностями и соблазнами «текучей» версии модерна. Бауман призывает не просто отбросить ксенофобию и согласиться жить с Другим, а выстраивать свою жизнь в ответственности за Другого или бытии для Другого. Осмысление положения мигранта и беженца в современном мире и призыв к ответственности за них тесно связывают мысль Баумана с повседневной жизнью и насущными темами современности.

Ключевые слова: Зигмунт Бауман, этика, мораль, универсализм, универсальная мораль, глобализация, ответственность за Другого, беженцы

Зигмунт Бауман и вопросы этики

Цель статьи – представить Зигмунта Баумана как философа-этика. Это актуальная и одновременно сложная задача не только для исследований о Баумане в России, но и для англоязычной литературы, так как Баумана и его взгляды на мораль рассматривают преимущественно в свете его образа как социолога. Подход, используемый в статье, предполагает попытку «вжиться» в сочинения Баумана, предложить изложение его идей о морали, попытаться самостоятельно их осмыслить с приглашением к этому читателя. У автора статьи отсутствовала задача по оценке наследия Баумана в контексте истории этики, а также в рамках критического рассмотрения его работ другими исследователями, так как попытка выполнения этих задач требует отдельной работы. Кроме того, по убеждению автора, сначала следует попытаться целостно и систематически осмыслить идеи Баумана в их развитии и многообразии, а не рассматривать их сразу в критическом контексте. Попытаться понять Баумана не то же самое, что понять место и значение его фигуры для этической мысли. Идеи Баумана о морали и этике до сих пор едва ли осмыслены в их целостности, а в отсутствии этого приступить к оценке их значения и места в истории этики, по мнению автора, представляется преждевременным. Особенно это актуально для России в условиях дефицита как переводов работ Баумана, так и серьезных исследований о нем как философа-этике. Кроме того, примененный в статье подход соответствует философованию Баумана, состоящему не в фиксации и категоризации, а в неустанном развитии идей и пытливом вопрошании.

С конца 1980-х гг. размышление о вопросах морали и этики становится неизменным атрибутом работ Баумана. Его стиль и подход не предполагали попытку дать окончательные ответы на бесконечные вопросы. В статьях, книгах и интервью Баумана очень редко можно отыскать что-то похожее на нравственный императив, правило или формулу. Его творческое наследие – это неустанное размышление об условиях, в которых оказался человек на границе тысячелетий, и о том, есть ли у морали и этики шанс в наступившей эпохе. По словам Баумана, которые можно отнести ко всем его поздним сочинениям, «читатель должен быть предупрежден, что в конце исследования не появится никакой этический код, также этический код не может быть усмотрен в свете того, что будет обнаружено в ходе исследования»¹.

В стиле работ Баумана нашло отражение его понимание морали, которое характеризовалось критикой утверждения и даже просто стремления найти неморальное основание морали, будь оно выводимо из онтологических, гносеологических, идеологических или каких-либо иных предпосылок. Как часто повторял Бауман, постановка вопроса об основаниях морали подразумевает попытку найти оправдание морали, что обозначает стремление подчинить мораль неморальным основаниям. Тем самым отвергается автономность морального субъекта, а вместо нее навязывается подчинение внешним по отношению к морали основаниям. Это часто ведет к имморализму, в то время как

¹ *Bauman Z. Postmodern Ethics. Malden, Oxford, Victoria, 1993. P. 15.*

автономия морального действия «окончательна и не может быть урезана: она избегает любых кодификаций, также как не служит каким-либо целям вне себя и не входит ни в какие взаимоотношения с чем-либо вне себя»². Иными словами, мораль не имеет оснований вне себя, с помощью которых можно было раз и навсегда обосновать, что «лучше заботиться, чем умыть руки, лучше быть солидарным с несчастьем другого, чем безразличным»³. Это убеждение нашло свое отражение в критике Бауманом универсализма и универсальности в этике, которую, тем не менее, нельзя путать с их полным отвержением, так как речь идет о переосмыслении, а не об отрицании.

Если с помощью одного словосочетания передать то, через что мораль находит себя в жизни, то, согласно Бауману, этим словосочетанием будет «ответственность за Другого», которую он называет «исходным пунктом морали»⁴. При этом требуется обязательное добавление, что имеется в виду именно «ответственность за», а не «ответственность перед» или «ответственность для». Бауман считает, что ни он, ни какой-либо другой мыслитель не может предложить окончательные рецепты, следуя которым человек обязательно станет моральным. Наоборот, они могут увести человека от морали и ввергнуть его в область псевдоморальных, аморальных или откровенно имморальных социальных практик. Но тогда возникает вопрос, попытка прояснить который прослеживается во многих работах Баумана: «Достаточно ли крепка, мощна, сильна моральная способность, сделанная мерой ответственности за Другого как Лица, чтобы справиться с совершенно отличной задачей ответственности за “Другого как такового”, Другого без Лица?»⁵ или «Может ли этика, рожденная и возвращенная внутри моральной связи (moral party), состоящей из двух человек, быть пересажена в воображаемое человеческое сообщество и далее в воображаемое глобальное человеческое?»⁶. Два полюса возможного ответа здесь представляют утверждения универсальности морали и личной моральной ответственности. Несмотря на кажущуюся несовместимость, они лишь на первый взгляд исключают друг друга, так как, только имея в виду и ориентируясь в своих поступках на оба полюса, человек и может поступать морально.

Универсализм

Бауман определяет универсализм как стратегию, которая «ставит своей целью заменить разнообразие однообразием и отсюда расправиться либо с самой множественностью, либо с ее актуальностью и “досадным влиянием”»⁷. Следование этой стратегии предполагает посылку, что есть некие «сильные

² *Bauman Z.* The Social Manipulation of Morality: Moralizing Actors, Adiaphorizing Action // *Theory, Culture & Society*. 1991. Vol. 8. P. 143.

³ *Bauman Z.* Special Essay. Am I My Brother's Keeper? // *European Journal of Social Work*. 2000. Vol. 3. No. 1. P. 11.

⁴ *Bauman Z.* *Mortality, Immortality and Other Life Strategies*. Cambridge, 1992. P. 209.

⁵ *Bauman Z.* *Postmodernity and its Discontents*. Cambridge, 1997. P. 48.

⁶ *Bauman Z.* *Does Ethics Have a Chance in the World of Consumers?* Cambridge, 2009. P. 44.

⁷ *Bauman Z.* On Universal Morality and the Morality of Universalism // *European Journal of Development Research*. 1998. Vol. 10. No. 2. P. 8.

основания», которые делают универсальные правила окончательными и не подлежащими опровержению, проводящими также четкую и однозначную границу между истинными правилами и псевдоправилами. Бауман выделяет два подхода в философии к определению природы этих «сильных оснований», а именно: обнаружение (*discovery*) и изобретение (*invention*). При первом подходе предполагается, что «сильные основания» внеположны человеку (божественный порядок, естественное право, сущность человека), а перед философской, в том числе этической, мыслью стоит задача их выявления и описания. Второй подход строится на посылке, что «сильные основания» создаются и моделируются человеком, а благодаря их собственной убедительности либо каким-то внешним, например политическим, силам делают маловероятным отказ им следовать. Первый подход Бауман называет универсальностью, а второй подход – универсализацией⁸.

Если премодерну свойственен первый подход, то философской мысли эпохи модерна, основывающейся на вере в «рациональный закон», согласно Бауману, присущ второй подход. Разумное уравнивалось с моральным, а основой нравственного поведения считалась рациональная деятельность. Универсальность становится не исходной точкой, а пунктом назначения: Бауман пишет, что «даже там, где “естественный закон” привлекался в качестве высшего авторитета, всегда именно “рациональный закон” определял, как применять его на практике»⁹. Также отличительная черта модерна – приверженность основных философских течений идее универсализации и взгляду на историю как на единый поступательный процесс развития однообразия и упразднения разнообразия. В этической мысли универсализм означает признание в качестве нравственных «только таких правил, которые прошли тест на универсальность, экстерриториальность и экстерриториальность принципов»¹⁰.

Итак, в своих работах Бауман выделяет несколько взаимосвязанных понятий, имеющих общий корень. Так, в эпоху модерна универсализм – идеология, универсальность – цель, а универсализация – метод обращения или способ достижения универсальности. Между всеми тремя понятиями в эпоху модерна существовала теснейшая связь, а ослабление и вытеснение идеи универсальности связано не столько с логическими недостатками этических теорий, сколько со слабеющим «прозелитическим духом» эпохи модерна и изменениями в «глобальной расстановке сил».

Бауман во многих работах касается истории концепта универсализма. Так, в книге «Глобализация. Последствия для человека»¹¹ он прослеживает зарождение идеи универсализма в эпоху премодерна, расцвета – в эпоху модерна и кризиса – в постмодерне¹². Бауман показывает, как движение универсализации вело к нивелированию различий, неизвестности, незавершенности, без

⁸ См.: *Bauman Z. On Universal Morality and the Morality of Universalism // European Journal of Development Research. 1998. Vol. 10. No. 2. P. 9.*

⁹ *Ibid. P. 10.*

¹⁰ *Bauman Z. Postmodern Ethics. P. 39.*

¹¹ См.: *Bauman Z. Globalization. The Human Consequences. Cambridge, 1998.*

¹² С начала 2000-х Бауман предпочитает вместо слова «постмодерн» использовать «жидкий или текущий модерн».

которых невозможна ответственность и мораль. Универсализм (universalism) предполагает стремление к единообразию (uniformity), в котором только и возможно помыслить порядок и закон в их чистой форме. Приверженность универсализму часто находило свое прямое выражение в нетерпимости к иному, непонятному, неподдающемуся объяснению и контролю. В конечном счете это выражалось в раздражении от фигуры Другого и распространенности практик, направленных на его ассимиляцию или исключение.

Утверждение возможности выработки всеобщих и окончательно истинных нравственных кодексов фактически упраздняет личную ответственность за поступок. От человека требуется просто послушное следование правилам. Бауман постоянно указывает на огромную опасность исключения «морального субъекта»¹³ в пользу того, кого он называет «актером»¹⁴, и упразднения личной, незаменимой и несравнимой ответственности за Другого. Как пишет Бауман в книге «Современность и Холокост»: «внезапно выяснилось, что наиболее ужасающее зло в человеческой истории произошло не от разрушения порядка, но от безупречного, безошибочного и непрерываемого правила, заданного порядком. Это была работа не неустойчивой и неконтролируемой толпы, а людей в униформе, послушных и дисциплинированных, следующих правилам и радеющих о духе и букве полученных инструкций»¹⁵. Ужасными примерами стремления установить универсализм в эпоху модерна стали тоталитарные режимы XX в., в которых на всех институциональных уровнях была сделана попытка заменить морального субъекта социальным «актером».

И не то чтобы идея универсальности изначально порочна, скорее, как считает Бауман, находится все больше свидетельств того, что, не будучи действительно универсальной, цивилизация модерна «не годится для универсального применения и *необходимое* условие ее нахождения на плаву в одних местах – разорение и обеднение в других»¹⁶. Одна из основных проблем универсализма, таким образом, в том, что идея универсальности разворачивалась через оппозицию, исключение, а порой и прямое насильственное подавление партикулярности, уникальности, своеобразия, что указывало на ограниченность того, что претендовало на неограниченность. Как пишет Бауман: «общества модерна практикуют моральную местничковость (parochialism) под маской продвижения универсальной этики»¹⁷. Кризис универсализма оказался тесно связанным с движением коммунитаризма, где идеалом стала закрытая, культурно гомогенная, самоуправляемая община.

¹³ Бауман использует различные термины для обозначения носителя морального поступания. Обычно это словосочетание «moral self», но иногда в качестве синонима использует и «moral subject» (см., например: *Bauman Z. Postmodern Ethics*. P. 54, 66, 67; *Bauman Z., Chouliaraki L., Horvat K.V. On the future of the moral subject: A dialogue between Zygmunt Bauman and Lilie Chouliaraki // Anthropological Notebooks*. 2017. Vol. 23. No. 1. P. 131–132). В приводимых в статье переводах словосочетание «moral self» передается выражением «моральный субъект».

¹⁴ См.: *Bauman Z. Modernity and the Holocaust*. Cambridge, 1989. P. 162–164.

¹⁵ *Ibid.* P. 152.

¹⁶ *Bauman Z. Morality without Ethics // Theory, Culture & Society*. 1994. Vol. 11. P. 19.

¹⁷ *Bauman Z. Postmodern Ethics*. P. 14.

При этом коммунитаризм, согласно Бауману, не может считаться моральной альтернативой универсализму; наоборот, они тесно друг с другом связаны. Бауман не видит выхода из кризиса модерна в попытке создания гомогенных сообществ-коммун и неоднократно критиковал подобные устремления¹⁸. В конечном счете он отмечает общие черты в идеях сторонников как универсализма-универсальности, так и коммунитаризма-партикулярности, которые оказываются в равной степени чуждыми безграничной моральной ответственности за Другого и истинной универсальности. Так, Бауман пишет, что любая версия «групповой универсальной морали по умолчанию предполагает (совпадает ли эта группа с человеческим видом в целом, или с национальным государством, или с постулированным сообществом), что моральное поведение можно выразить в правилах, которым может быть придана универсальная форма»¹⁹. Иными словами, продолжает Бауман, такие позиции подразумевают, что «моральные субъекты могут быть растворены во всеохватывающем “мы”, где моральное “Я” – только единственная форма для этического “мы”, и внутри этого этического “мы” “Я” взаимозаменяем с “он/она”. Таким образом, все то, что было бы моральным, когда утверждается в первом лице, остается моральным, когда утверждается во втором и третьем»²⁰. Основные причины желания укрыться за этим «мы», как в идеологии универсализма, так и в коммунитаризма, кроются, согласно Бауману, в неисчерпаемой и тревожащей неясности, охватывающей амбивалентность поступка, тяжести личной моральной ответственности и сложности выбора.

Универсальная мораль

Если универсализм в эпоху модерна представляет собой попытку устранить неопределенность жизни через унификацию и облегчить тяжесть ответственности через подчинение всеобщим обезличенным правилам, то другая жизненная стратегия, согласно Бауману, предполагает, что многообразие неустранимо и «для того, чтобы человеческое сосуществование было возможным, необходимо заложить правила для обсуждения спорных вопросов и согласия не соглашаться, избегая в то же время тяжелых последствий несогласия»²¹. Но это не «дискурсивная этика» Юргена Хабермаса, от которой Бауман дистанцируется, видя в ней некоторые черты критикуемой им версии универсализма. В отличие от Хабермаса для Баумана «горизонт обсуждения не в консенсусе, который бы положил конец плюрализму, побуждающему в первую очередь к моральному вовлечению, но в укреплении плюрализма человеческих образов жизни, а также в сохранении и воспроизводстве условий для диалога и морали»²². Именно отсутствие и даже желательность отсутствия

¹⁸ Наиболее детальную критику коммунитаризма у Баумана см.: *Bauman Z. Community. Seeking Safety in an Insecure World. Cambridge, 2001.*

¹⁹ *Bauman Z. Postmodern Ethics. P. 47.*

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Bauman Z. On Universal Morality and the Morality of Universalism. P. 8.*

²² *Ibid. 18.*

окончательного общественного согласия отличает позицию Баумана от «дискурсивной этики» и объясняет, в частности, следующее его утверждение: «Голос индивидуальной моральной совести лучше всего слышан в шуме политического и социального несогласия»²³.

Важной для осмысливаемой Бауманом связи между обществом модерна и универсализмом является вопрос различения между понятиями «этика» и «мораль». При чтении некоторых работ Баумана начала и середины 1990-х гг. может создаться впечатление противопоставления «этики» и «морали»²⁴. У тех, кто пытается упростить идеи Баумана, может выстроиться формула, где общество, универсализм и этика противопоставляются индивидуализму, моральному персонализму и морали. При таком подходе утверждается, что понятия первой триады подвергаются со стороны Баумана критике, а вторая триада предстает в качестве его «позитивной» программы. Но эта схема неверна, так как мысль Баумана глубже и тоньше.

В статье «Этика индивидуумов»²⁵, опубликованной в 2000 г., Бауман развивает несколько иной угол рассмотрения связи между этикой и моралью, чем это было, например, в книге «Постмодерновая этика»²⁶ или статье «Мораль без этики»²⁷. Бауман начинает с того, что жизнь человека в самой своей сути предполагает бытие с другими и отмечает неизбежное влияние каждого поступка или воздержание от него на судьбы других. Таким образом, утверждает Бауман, обстоятельства жизни уже до всякого выбора делают людей «этическими существами», ответственными друг за друга. Но если «этические» условия заданы, то взять или не взять ответственность за Другого зависит исключительно от личного выбора каждого отдельного человека. Как пишет Бауман: «только беря ответственность, субъект (self) обращается в морального субъекта; только тогда к жизни вызывается моральный субъект. И можно быть уверенным – к жизни ненадежной. Моральный субъект рождается, когда *Mitsein* (бытие с – К.Т.) возвышается до уровня *Fürsein* (бытия для – К.Т.)»²⁸. Принятие ответственности за Другого становится «актом рождения морали»,

²³ Bauman Z. *Modernity and the Holocaust*. Cambridge, 1989. P. 167.

²⁴ Нельзя переоценивать противопоставление между понятиями «этики» и «морали» даже в работах Баумана 1990-х гг. Скорее следует говорить о противопоставлении «идеального типа» этики эпохи модерна и вневременной морали. При этом Бауманом допускаются иные формы этики, а также взгляд на этику как синоним морали. Например, в книге «Постмодерновая этика» Бауман неоднократно предлагает и использует термин «этика» в качестве синонима «морали», а также как то, что не стремится и не сводится к этическому коду, где в центре находится ответственность за Другого. Даже в статье «Мораль без этики» разграничение между «этикой» и «моралью» не столь уж радикальное, иначе было бы невозможным объяснить, например, такое замечание Баумана: «Этика и мораль (если мы продолжаем настаивать на их разделении) вырастают из одной и той же почвы: моральные субъекты не “открывают” свои этические основания, но <...> выстраивают их одновременно с выстраиванием самих себя» (Bauman Z. *Morality without Ethics // Theory, Culture & Society*. 1994. Vol. 11. P. 9).

²⁵ См.: Bauman Z. *Ethics of Individuals // The Canadian Journal of Sociology*. 2000. Vol. 25. No. 1. P. 83–96.

²⁶ См.: Bauman Z. *Postmodern Ethics*.

²⁷ См.: Bauman Z. *Morality without Ethics*. P. 1–34.

²⁸ Bauman Z. *Ethics of Individuals*. P. 84.

однако, как специально оговаривает Бауман, это не ограниченное событие. Речь идет о том, что мораль «должна постоянно заново рождаться в ходе последующих человеческих встреч»²⁹, а «однажды рожденная – ее выживание никогда не гарантировано»³⁰. Это рассуждение выводит Баумана к оценке роли общества в его связи с моралью. Эта связь ни в коем случае не представляет из себя причину и следствие. Подобный взгляд возможен из исторической, онтологической или гносеологической, не оставляющей место морали перспективы. Но это и не означает того, что общество не имеет никакого отношения к морали. Общество, а вместе с ним и этика заданы условиями бытия человека. А само общество, как пишет Бауман, «может быть теплицей морали или бесплодной землей, в которой только изумительно сильные моральные субъекты смогут пустить корни»³¹. Таким образом, Бауман пытается не отбросить этику во имя морали, он пытается отстоять автономного морального субъекта в качестве центра морали, подчеркивая необходимую, но подчиненную морали роль общества.

В мысли Баумана личная, неделегируемая, несравнимая, некалькулируемая, не ищущая взаимности ответственность за Другого – суть морали, а свобода выбора – необходимое условие. Как он пишет: «выбор (непредзаданный выбор, сделанный в ситуации неясности) – место рождения моральной личности и родина морали»³². В этой ситуации остается возможность для морального, аморального или имморального выбора. Тоталитарные режимы XX в. в погоне за возведением порядка, в котором был бы возможен только тот выбор, который их лидерами и активистами рассматривался в качестве морального, продемонстрировали небывалое торжество аморализма и имморализма, а также то, что могут быть созданы такие практики, когда человек из-за торжества насилия и ограничения свободы почти лишается возможности быть моральным.

Это дополнительно проясняет мысль Баумана о *моральной* универсальности, которая понимается им не в смысле набора этических правил или как способность через процедуру универсализации установить моральность поступка, а как условие толерантности, плюрализма, возможности несогласия и свободы выбора. Как пишет Бауман: «одно универсалистское предписание неизбежно присутствует в плюралистической стратегии – постулат об универсальности прав человека, понимаемых как право быть и оставаться разными»³³. Более того, Бауман называет эту стратегию своего рода универсализмом и отличает его от безразличия и снятия с себя ответственности за других, добавляя, что «универсальное право быть разными не имеет моральной ценности до тех пор, пока это не результат свободы; это значит до тех пор, пока люди не действительно свободны как в негативном, так и позитивном смысле, так что у них есть средства, позволяющие им выбирать, что они на самом деле хотят

²⁹ Bauman Z. Ethics of Individuals. P. 84.

³⁰ Ibid.

³¹ Ibid.

³² Bauman Z. On Universal Morality and the Morality of Universalism. P. 17.

³³ Ibid.

выбрать и что способно поддержать их выбор»³⁴. Иными словами, чтобы у человека была возможность морального выбора, необходима свобода, но из этой свободы не выводится моральное содержание, доступное только в результате принятия ответственности за Другого.

Моральная ответственность за Другого

Один из главных и раздражающих вызовов эпохи позднего модерна – состояние всеохватывающей неопределенности. При этом такое состояние, согласно Бауману, – «домашняя земля для морального человека и единственная почва, в которой мораль может дать ростки и расцвести»³⁵. Если плюрализм, свобода и неопределенность – негативные условия морали, в том смысле, что необходимые, но не составляющие суть морали, то позитивное и сущностное условие морали – ответственность за Другого или, как пишет Бауман, «высшее и незаменимое условие морали человеческих отношений»³⁶. Иными словами, если какой-то внешний критерий и может отличить моральное действие от индифферентного и аморального, то это отношение к Другому. Ответственность за Другого (Other) в том числе Незнакомца (Stranger) и Чужого (Alien)³⁷ располагается в центре этической мысли Баумана, так как именно недоговорная, односторонняя, безусловная ответственность за Другого или бытие для Другого и составляют суть морали. Но это непростая задача, так как аморальные социальные условия и практики, бесчеловечные идеологии, соблазны мира часто склоняют человека к тому, чтобы не замечать, а порой и к тому, чтобы избавиться от Другого.

В отношении устремлений идеологов и философов модерна Другой (в значении «Stranger»), будучи носителем неизвестности, по мнению Баумана, это когнитивный и политический вызов. И этот вызов идеологи и практики модерна порой пытались аморально, а иногда и откровенно бесчеловечно решить через ассимиляцию или исключение Другого. В книге «Постмодерновая этика» Бауман проводит различие между когнитивным, эстетическим и моральным пространством и, развивая идеи Клода Леви-Стросса, выделяет две основные стратегии, направленные на устранение вызова Другого, присущие когнитивному пространству: антропофагия и антропоемия. Первая стратегия – инклюзивная, направленная на ассимиляцию Другого и обращение его в «своего», в фигуру Соседа. Вторая стратегия – эксклюзивная и заключается в отторжении, исключении Другого, дегуманизации и превращении в Чужака

³⁴ Bauman Z. On Universal Morality and the Morality of Universalism. P. 17.

³⁵ Ibid. P. 63.

³⁶ Bauman Z. Globalization. The Human Consequences. P. 46.

³⁷ При описании «Другого» Бауман часто использует слово «the Stranger», которому нет однозначного эквивалента в русском языке. Оно обычно переводится как «Другой», «Посторонний» или «Чужой», но ситуацию запутывает то, что Бауман также использует слово «the Other», которое наиболее близко соответствует слову «Другой», а также, хотя и значительно реже, слово «the Alien», соответствующее русскому слову «Чужой» или «Чужак». Впрочем, Бауман далеко не всегда проводит смысловое различие между указанными словами.

и Врага. Эти стратегии, согласно Бауману, не отрицают, а дополняют друг друга, а необходимым моментом для этих двух стратегий становится категоризация, типологизация и унификация Другого.

В эстетическом пространстве, которое господствует в эпоху позднего модерна и времени консюмеризма, исчезает стремление устранить Другого, наоборот, различие и разность начинают превозноситься в качестве ценности. Как пишет Бауман, если «протеофобия (страх изменения – К.Т.) – движущая сила когнитивного пространства, то протеофилия (любовь к изменению) – побуждающая сила эстетического»³⁸. Но Другой обычно не становится объектом заботы, выступает не целью, а средством, используется для получения наслаждения и развлечения. Как только Другой становится в тягость, в эстетическом пространстве не находится оснований, для чего его терпеть дальше, так как на самом деле в центре находится не Другой, а Я сам.

Только в моральном пространстве Другой не используется для получения наслаждения и не предстает чуждым и раздражающим объектом, который пытаются обратить в «своего» или исключить. Другой перестает быть тем, с кем живут, и становится тем, для кого живут. Это и есть перемена ответственности перед Другим (начальством, авторитетом, лидером) и перед собой (своим удовольствием, успехом, благополучием) ответственностью за Другого. И, как неоднократно отмечает Бауман, эта ответственность, составляющая суть морали, не знает границ³⁹. Она включает не только близких и соседей, но и всех страдающих людей, всех тех «бедных и несчастных мужчин и женщин всех возрастов, живущих (или умирающих) вдали от наших домов и от улиц, по которым мы ходим»⁴⁰.

Но человек живет в мире, разделенном границами и наполненном условиями. На улице он встречает и тут же забывает множество незнакомых людей. Часто расстояние до тех, кому нужна помощь, велико, не говоря уже о возможном дефиците средств и возможностей помочь. В одной из статей Бауман рассматривает делаемое многими исследователями этики качественное различие между «преступником» (perpetrator) и «наблюдателем» (bystanders). Но вместо того чтобы обосновывать разницу, он находит важную точку совпадения, которую вслед за социологом Стэнли Коуэном видит в отказе (denial) от моральной ответственности за страдание Другого. В случае с «наблюдателем» Бауман подвергает критике стратегии оправдания, основывающиеся на недостаточном знании и утверждении неспособности изменить ситуацию. Бауман обосновывает идею безграничной ответственности и моральной вины. Он сближает позиции Левинаса и Ясперса, считая, что как у Левинаса с его идеями безусловной ответственности за Другого и нравственной вины, так и у Ясперса с идеей метафизической вины «в обоих случаях термины передают существенную разницу между сферой, населенной субъектами права и универсумом морального субъекта»⁴¹.

³⁸ Bauman Z. Postmodern Ethics. P. 168.

³⁹ См., например: Bauman Z. Does Ethics Have a Chance in the World of Consumers? P. 42.

⁴⁰ Bauman Z. From Bystander to Actor // Journal of Human Rights. 2003. Vol. 10. No. 2. P. 144.

⁴¹ Ibid. P. 137–151.

Моральная ответственность безгранична не только потому, что она не определяется претендующими на окончательную редакцию этическими кодексами, не только потому, что лежит в иной области, чем практики установления границ между «своими» и «чужими», но и потому, что Другой и представляет собой универсальность, но не в определенности этического кода, а в своей уязвимости и бездомности. Как пишет Бауман, «Другой (stranger) – архетип универсальности: невесомый, бессодержательный, невыразимый до тех пор, пока он не наполняется содержанием других людей. Он нигде не находится на своем “естественном” месте: он – сама противоположность конкретному, специфическому, окончательному. Другой – универсален, потому что у него нет дома и корней»⁴². Иными словами, Другой самым своим бездомным Бытием⁴³ ставит под вопрос существующие границы, понятия дома, родины, культурной идентичности. Часто ответом на бытие Другого становится его неприятие или использование его в своих целях. Оба этих ответа не могут быть признаны моральными. Именно в заботе и ответственности за Другого, за того, кто скитается, бежит и страдает от войн, преследований, нищеты, и проявляет себя в своей полной силе мораль.

Мораль без границ и беженцы

Интерес к миграции в целом, беженству и изгнанию прослеживается в работах Баумана начиная с 1980-х гг. вплоть до его последних исследований. Последней книгой Баумана, изданной при его жизни, стал сборник эссе «Другие у наших дверей» – работа, полностью посвященная миграции и в первую очередь беженцам⁴⁴. В шести эссе, написанных под впечатлением от событий, сопровождающих массовое прибытие беженцев в Европу в 2015 г., Бауман анализирует фундаментальные причины ксенофобских и националистических настроений, критически рассматривает то, что получило название «секьюритизации» (securitization) общества, задается вопросом растущего влияния евроскептиков и популистов, говорит о моральной недопустимости проведения границ между легальными «мы» и нелегальными «они», утверждает неизбежность моральной неопределенности и отстаивает диалог в качестве единственного пути к мирному сосуществованию.

Для Баумана беженец или трудовой мигрант, часто оказывающийся в состоянии «не на месте везде, исключая места, которые сами не на месте»⁴⁵, вне зависимости от миграционного статуса и правового положения, это и есть Другой. Туризм, трудовая миграция и особенно беженство несут в себе знаковые элементы современности для Баумана. Они ставят под вопрос существующие границы, воплощают состояние экзистенциальной неуверенности, обнаруживают

⁴² *Bauman Z. Strangers: The Social Construction of Universality and Particularity // Telos. 1988. No. 78. P. 32.*

⁴³ Бауман пишет: «Суть инаковости (strangeness) – бездомность» (*Bauman Z. Strangers: The Social Construction of Universality and Particularity. P. 21*).

⁴⁴ *Bauman Z. Strangers at Our Door. Cambridge, 2016.*

⁴⁵ *Bauman Z. Does Ethics Have a Chance in the World of Consumers? P. 39.*

неустойчивость права и порядка, основывающихся на уходящей в прошлой идеи суверенного национального государства. Несмотря на то что массовая трудовая миграция и беженство – результаты, а не причины глобализации, фигура мигранта нередко становится объектом шельмования со стороны националистических групп, манипулирующих страхами, неуверенностью и зыбкостью положения в современном глобальном мире. Именно поэтому для Баумана трудовой мигрант и беженец (нередко их к тому же невозможно отличить друг от друга) – важнейшие олицетворения Другого, за которого должно нести неограниченную моральную ответственность.

Неудивительно, что фигура трудового мигранта и беженца оказывается связанной у Баумана с переосмыслением понятия универсальности, когда вместо универсализма границ, разделения и подавления предлагаются штрихи к созданию новой, а главное, моральной перспективы. Интерпретируя идеи философа-беженца Льва Шестова, Бауман пишет: «Универсальность истины и суждения, рожденная в заключении, есть не что иное, как прикрытие для такого принуждения, что питается из жажды господства и страха перед открытым пространством. Неподдельная универсальность может быть рожденной только из бездомности»⁴⁶. Последние двадцать лет своей жизни Бауман не уставал повторять, что «эффективный ответ глобализации может быть только глобальным»⁴⁷, и предостерегал от опасностей распространяющейся практики искать «локальные решения возникающих на глобальном уровне проблем»⁴⁸.

В книге «Другие у наших дверей», размышляя над конкретными событиями, Бауман ставит вопрос, звучавший неоднократно в его работах и ранее: «Как жить вместе и жить мирно на *заполненной* планете?»⁴⁹ Ответ на него, как показывает Бауман, напрямую зависит от отношения к вынужденным мигрантам и относится «к области *прав и обязанностей* (то есть с тем, с чем соотносит себя *мораль*, что ее заботит и что она стремится привести в систему), а не к области “*фактов жизни*”, территории, которой стремится управлять и администрировать *политика*»⁵⁰. Вспоминая работу Канта «К вечному миру» и идею Левинаса о приоритете этики над онтологией, Бауман на примере текущих событий отмечает главную опасность для морали, которой была посвящена написанная незадолго до этого и совместная с Леонидасом Донским книга⁵¹. Бауман по-разному называет эту опасность, например, «адиафоризация», «моральное безразличие», «моральная слепота», но суть ее в том, что какая-то «область человеческих взаимоотношений и взаимодействий изымается из моральной оценки»⁵². Иными словами, происходит ограничение области моральной ответственности и закрепление деления на «мы» и «они», что сопровождается

⁴⁶ Bauman Z. Strangers: The Social Construction of Universality and Particularity. P. 23–24.

⁴⁷ Bauman Z. Does Ethics Have a Chance in the World of Consumers? P. 76.

⁴⁸ Bauman Z. This is not a Diary. Cambridge, 2012. P. 24.

⁴⁹ Bauman Z. Strangers at Our Door. P. 73.

⁵⁰ Ibid. P. 76.

⁵¹ См.: Bauman Z., Donskis L. Moral Blindness. The Loss of Sensitivity in Liquid Modernity. Cambridge, 2013.

⁵² Bauman Z. Strangers at Our Door. P. 79.

порой даже более сильной «морализацией» обязательств по отношению к тем, кто обозначается как «мы», притом что моральные обязательства сильно уменьшаются или полностью исключаются по отношению к тем, кто обозначается как «они».

Более того, как отмечает Бауман, к морали апеллируют, чтобы попытаться продемонстрировать превосходство, более высокую нравственность тех, кто обозначается как «мы», над теми, кого называют «они». Как пишет Бауман «каждая сторона на линии фронта страстно будет отвергать все подозрения в моральном безразличии, моральной слепоте или имморальной позиции; и каждая будет очень сильно стремиться вывести “они” как отличных от “мы” со всеми сопровождающими это извращениями»⁵³. Бауман понимает, что абсолютная и неограниченная ответственность за Другого едва ли достижима на практике, за исключением жизни истинных святых. Из-за этой ограниченности и вступают в свою силу общество и его институты, которые «сокращают (cut) абсолютную ответственность к способностям обычных (“средних”) человеческих созданий и их реальным возможностям»⁵⁴. Но это, как подчеркивает Бауман, не должно вести к «моральной слепоте» и, что главное, к установлению неких непроницаемых для морали границ между теми, на кого ответственность распространяется и на кого – нет. Он пишет: «Что полностью и безусловно чуждо качеству “быть моральным” и что активно препятствует ему – стремление остановиться и отказать в моральной ответственности за других на границе, прочерченной между “мы” и “они”»⁵⁵. Такое стремление, как отмечает Бауман, сопровождается различными дегуманизирующими, обезличивающими и очерняющими других людей практиками. Приводя примеры некоторых политиков-популистов, он указывает на фобии, которые они активно воспроизводили, стремясь с помощью манипуляций внедрить в сознание их слушателей образ мигранта как разносчика болезней, последователя террористических групп, радикальных религиозных фанатиков. Это попытки распространить аморальный (или имморальный) взгляд на людей – безответственный, бесчеловечный и опасный.

Бауман призывает к новом формату и к радикальной перестройке существующей международной системы. Он говорит о необходимости планетарной ответственности, которая начинается с «признания факта, что все мы, кто делит друг с другом планету, зависим друг от друга в нашем настоящем и в нашем будущем, что ничего из того, что мы делаем или не делаем, не может считаться чем-то неважным для судьбы любого другого, и что никто из нас не может более искать и найти личное убежище от штормов, которые возникают во всех частях земного шара»⁵⁶. Но, как писал Бауман, универсальная толерантность в рамках прав человека – необходимое, но недостаточное условие для установления моральных отношений охватывающих всех людей; нужна

⁵³ *Bauman Z. Strangers at Our Door. P. 81.*

⁵⁴ *Ibid. P. 82.*

⁵⁵ *Ibid. P. 83.*

⁵⁶ *Bauman Z. Does Ethics Have a Chance in the World of Consumers? P. 29. См. также: Bauman Z. Migration and Identities // Philosophy and Social Criticism. 2011. Vol. 37. No. 4. P. 435.*

«трансформация толерантности в солидарность, что значит – признание несчастья и страдания других людей как своей личной ответственности, а смягчение и по возможности спасение их от несчастья в качестве своей собственной задачи»⁵⁷. В конечном счете способность увидеть Лицо у каждого человека вне зависимости от его национальной принадлежности, религиозных убеждений, прошлой истории и миграционного статуса, а также взять на себя обязанность заботы и ответственность за этого человека, как и всех других, в этом и заключается то, что объединяет личную моральную ответственность и универсальность морали.

Zygmunt Bauman: from the Criticism of Universalism to the Unlimited Moral Responsibility

Konstantin E. Troitskiy

RAS Institute of Philosophy, 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: konstantin.e.troitskiy@gmail.com

Zygmunt Bauman is an iconic figure in sociology. But perhaps the most important part of Bauman's work is his reflections on ethical issues and morality. Bauman's main idea on morality is the impossibility to reduce the moral act to something beyond morality, including ethics, understood as the universal code of normative rules or the body of knowledge about morality. According to this approach, ethics is assessed as what limits unlimited and rationalizes the non-rationalized. Ethics is closely connected with society, whose institutions performs a similar with modern ethics function, but is directed not at theoretical knowledge, but at practical action. It does not mean that Bauman rejects ethics and society, on the contrary, he recognizes their crucial significance because they are capable, both to create the conditions for a moral act as well as to distort it. Bauman upholds the primacy of morality over gnoseology, society and ontology. His criticism of universalism is connected with the protection of the idea of the autonomy of morality in the modern society inclined to totalitarianism. At the same time, Bauman formulates the idea of the universal morality and defends it in the context of the liquid version of modernity. He urges not only the jettisoning of xenophobia and agree to live with the Other, but to build lives around responsibility for the Other or "Being for the Other". Bauman's reflections on the situation with migrants and refugees in today's world and the call for the responsibility for them closely link Bauman's thought with everyday life.

Keywords: Zygmunt Bauman, ethics, morality, universalism, universal morality, globalization, responsibility for the Other, refugees

Список литературы / References

Bauman, Z. *Community. Seeking Safety in an Insecure World*. Cambridge: Polity Press, 2001. 159 pp.

Bauman, Z. *Does Ethics Have a Chance in the World of Consumers?* Cambridge: Harvard UP, 2009. 272 pp.

⁵⁷ Bauman Z. Postmodernity and its Discontents. P. 64.

- Bauman, Z. "Ethics of Individuals", *The Canadian Journal of Sociology*, 2000, Vol. 25, No. 1, pp. 83–96.
- Bauman, Z. "From Bystander to Actor", *Journal of Human Rights*, 2003, Vol. 10, No. 2, pp. 137–151.
- Bauman, Z. *Globalization. The Human Consequences*. Cambridge: Polity Press, 1998. vi + 136 pp.
- Bauman, Z. *In search of Politics*. Cambridge: Polity Press, 1999. viii + 212 pp.
- Bauman, Z. "Migration and Identities", *Philosophy and Social Criticism*, 2011, Vol. 37, No. 4, pp. 425–435.
- Bauman, Z. *Modernity and the Holocaust*. Cambridge: Polity Press, 1989. xviii + 256 pp.
- Bauman, Z. "Morality without Ethics", *Theory, Culture & Society*, 1994, Vol. 11, pp. 1–34.
- Bauman, Z. *Mortality, Immortality and Other Life Strategies*. Cambridge: Polity Press, 1992. 216 pp.
- Bauman, Z. "On Universal Morality and the Morality of Universalism", *European Journal of Development Research*, 1998, Vol. 10, No. 2, pp. 7–18.
- Bauman, Z. *Postmodern Ethics*. Malden, Oxford, Victoria: Blackwell Publishing, 1993. 262 pp.
- Bauman, Z. *Postmodernity and its Discontents*. Cambridge: Polity Press, 1997. 232 pp.
- Bauman, Z. "Special Essay. Am I My Brother's Keeper?", *European Journal of Social Work*, 2000, Vol. 3, No. 1, pp. 5–11.
- Bauman, Z. *Strangers at Our Door*. Cambridge: Polity Press, 2016. viii + 126 pp.
- Bauman, Z. "Strangers: The Social Construction of Universality and Particularity", *Telos*, 1988, No. 78, pp. 7–42.
- Bauman, Z. *The Art of Life*. Cambridge: Polity Press, 2008. vi + 142 pp.
- Bauman, Z. "The Social Manipulation of Morality: Moralizing Actors, Adiaphorizing Action", *Theory, Culture & Society*, 1991, Vol. 8, pp. 137–151.
- Bauman, Z. *This is not a Diary*. Cambridge: Polity Press, 2012. vi + 200 pp.
- Bauman, Z., Donskis, L. *Moral Blindness. The Loss of Sensitivity in Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press, 2013. 218 pp.
- Bauman, Z., Chouliaraki, L., Horvat, K.V. "On the future of the moral subject: A dialogue between Zygmunt Bauman and Lillie Chouliaraki", *Anthropological Notebooks*, 2017, Vol. 23, No. 1, pp. 129–140.

Elena Namli

Cosmopolitanism, Sovereignty and Human Rights – In Defense of Critical Universalism

Elena Namli – ThD, Professor of theological ethics. Uppsala university, Sweden Faculty of Theology, Uppsala University. Box 511, 751 20, Uppsala, Sweden; e-mail: elena.namli@teol.uu.se

What is a reasonable understanding of the relationship between human rights protection, on the one hand, and respect for people’s sovereignty, on the other? In order to address this question this article utilizes the distinction between political cosmopolitanism on the one side, and moral cosmopolitanism on the other. Political cosmopolitanism implies that some form of global citizenship is needed for universal protection of human rights. Critics of this position stress the importance of self-governance and state sovereignty. In this article, it is claimed that rejection of political cosmopolitanism can be combined with embracement of moral cosmopolitanism, i.e. embracement a global moral community where respect for human dignity and therefore recognition of human rights of each individual is not limited by national citizenship and borders.

In this article, I defend a non-violent form of moral cosmopolitanism. Such a cosmopolitanism demands a modification of universalism of human rights. I distinguish between descriptive and epistemological universalism on the one hand and pure normative universalism on the other. Descriptive and epistemological universalism, I demonstrate, are aggressive forms of universalism that tend to legitimize domination. Critical universalism, which is a form of pure normative universalism, is justified in that it inspires political liberation within different traditions without legitimizing cultural monopolism and violence of the Global North.

Keywords: cosmopolitanism, normative universalism, critical universalism, human rights and sovereignty

The aim of this paper is to make a contribution to the discussion of the relationship between the protection of human rights, on the one hand, and respect for national sovereignty, on the other. The most important presumption in the analysis is the recognition of injustices in the global order of today. These injustices are

material and structural, but they also include important normative components, such as the tendency of the Global North to monopolize interpretations of human rights and democracy. There are a sufficient number of global voices that doubt or even reject “universal solutions” offered by the strong global players. It is rightly claimed that values such as human rights, democracy, and modernization are used as instruments of domination rather than liberation¹.

This paper enters the discussion on human rights and sovereignty by utilizing the distinction between political cosmopolitanism and moral cosmopolitanism. Proponents of political cosmopolitanism argue that some form of global citizenship is needed in order to protect human rights globally². Critics of this position have demonstrated that it overlooks the importance of self-governance and state sovereignty as fundamental to political freedom, which demands that subjects of the law should also be its authors³. However, the rejection of political cosmopolitanism can be combined with the embracement of moral cosmopolitanism, asserting the existence of a global moral community where respect for human dignity, and, therefore, the recognition of the human rights of each individual, is not limited by national citizenship and borders.

Moral cosmopolitanism is in many respects a reasonable position, especially if we take into consideration the challenge of establishing the rights of refugees and migrants. It is also valuable as a critique of national identity politics when it tends to reduce sovereignty to the preservation of conventional norms and institutions. The main weakness of moral cosmopolitanism, however, is the fact that even this position can be constructed as a legitimization strategy for the unjust dominance of the Global North⁴.

In this paper, I argue that in order to construct a justified, non-violent form of moral cosmopolitanism, we need to scrutinize the moral universalism that is a crucial part of any reasonable cosmopolitan position. Utilizing the discussion on human rights universalism, I distinguish between descriptive and epistemological universalism on the one hand, and normative universalism on the other. It is argued that descriptive and strong epistemological universalism must be rejected as aggressive forms of universalism that legitimize domination. Critical universalism, which is a form of open, normative universalism, is defended as justified in that it has a powerful potential to inspire political liberation within different traditions without legitimizing the cultural monopolism and violence of the Global North.

¹ *Rajagopal B.* International Law from Bellow. Development, Social Movements and Third World Resistance. Cambridge, 2003. P. 171.

² One example of the human rights-related defense of political cosmopolitanism is the position of A. An-Na'im (see: *An-Na'im A.* Muslims and Global Justice. Philadelphia, 2011).

³ This critique is developed by theorists such as Seyla Benhabib, Rainer Forst, and Martha Nussbaum. For an analysis of the critique of political cosmopolitanism, see: *Grenholm C-H.* Refugee Rights and Global Justice in Religious Ethics. Uppsala 2015 (<http://www.ep.liu.se/ecp/097/010/ecp12097010.pdf>, accessed on 12.12.2018).

⁴ One example of such legitimization is David Hollenbach's defense of the extensive interpretation of the responsibility to protect. In the name of the universal protection of human rights, this interpretation justifies the violation of national sovereignty (*Hollenbach D.* Refugee Rights. Ethics, Advocacy, and Africa. Washington, 2008. P. 185).

Cosmopolitanism, human rights, and citizenship

As already stated, human rights cosmopolitanism can be shaped as either political or moral. A political cosmopolitanism of human rights implies that if human rights are to be protected as the universal rights of each and every person, national sovereignty must be restricted, or even abandoned. Moral cosmopolitanism seeks to combine the affirmation of collective sovereignty with the aspiration to a universality of human rights. The main argument of this essay is that a moral cosmopolitanism of human rights is justified if combined with an open, critical notion of universality. Before I proceed to this argument, something must be said about the reasons for rejecting a political cosmopolitanism of human rights.

The political cosmopolitanism of human rights can be constructed as a utopian cosmopolitanism of global government, but it can also be shaped in terms of *realpolitik* when cosmopolitanism is used to protect the interests of powerful states. Moreover, different forms of political cosmopolitanism can be combined in several variations⁵. It is beyond the scope of this essay to discuss all these different forms. Instead, I argue that all forms of political cosmopolitanism undermine a crucial democratic dimension of human rights, the only dimension where human rights can become an instrument of social transformation and, therefore, social justice.

I understand the democratic political dimension as follows: human rights include a strong egalitarian potential that can inspire social transformations. If each and every person is equally entitled to human rights, any concrete form of social inequality cannot be accepted as “normal”. Social inequalities, viewed through the prism of human rights, must be either justified⁶ or described as unjust and, therefore, demand transformation of social institutions. Such transformations, in turn, presuppose the existence of *political citizenship*, i.e. a mode of existence that enables private individuals to become subjects of a dynamic social contract. Only within such a contract can human aspirations become rights. In other words, political citizenship is a type of agency that is needed in order for human beings to participate in the struggle for the creation of concrete settings of rights. Many historical developments follow this pattern. Women’s liberation in many countries, as well as the liberation of different oppressed groups, takes the form of political struggle in order to turn abstract human rights into concrete and legally protected rights. In most cases, such creation demands rather radical institutional changes and, therefore, challenges the existing power balance.

When proponents of political cosmopolitanism argue against national sovereignty, they question the order in which citizenship is crucial for the protection of

⁵ One example of such a combination of a moral justification of cosmopolitanism with a clear position on *realpolitik* is M. Ignatieff’s human rights interpretation. He used to defend the former and came to be one of the authors behind the *Responsibility to Protect (Ignatieff M. Human Rights as Politics and Idolatry. Princeton, 2001)*.

⁶ I can think of two ways to justify concrete forms of social inequality. One is to demonstrate that the inequality in question does not lead to discrimination in terms of the protection of human rights. Another, more realistic, scenario would be to demonstrate that the inequality, although discriminatory, can be tolerated due to a conflict with a stronger right. There can be legitimate reasons to make political priorities that justify the inequality in question.

a person's rights. Every human being should be equally entitled to human rights, they claim⁷. Although this is correct, political cosmopolitanism tends to view human rights as something which exists independently of political and social contexts, something similar to commodities that can be universally distributed to individual human beings by some sort of transnational authority. What is missing here is the insight that rights are institutions that are socially created in concrete political processes. The creation of rights demands political citizenship, and, therefore, popular sovereignty⁸.

National sovereignty does not secure political citizenship, but it does constitute its prerequisite. I agree with contemporary philosophers such as R. Forst and B. Kapustin, who argue in favor of an understanding of human rights as strongly related to political citizenship and, therefore, to democracy as a collection of transformative political practices. In the words of Kapustin, "[...] any consumption of rights in the mode of 'legal citizenship' is threatened if it is not secured by the creation of rights in the sphere of 'political citizenship'"⁹. "Consumption" here denotes rights that are granted to citizens and that can be viewed and practiced as commodities. Citizens expect such rights-commodities to be distributed by the state. Rights in the mode of consumption confirm, but do not transform, legal citizenship – i.e. a setting of legal rights and therefore a social status – into political citizenship. This is because a political citizen is not just a private individual whose rights are granted by the state; she is also, and most importantly, an agent in the political struggle for social justice. It is, therefore, crucial that political citizenship as the social production of rights is primary in relation to legal rights, and that the production of rights is justified and inspired by the moral ideal of the equal respect for human dignity. My legal status as a citizen of Sweden gives me access to the rights that are enshrined in Swedish law. However, it is my political citizenship; i.e., my participation in the social production of rights, that might defend several fundamental rights which are now questioned within European and Swedish political discourse.

As already stated, marginalized and oppressed groups within a society are often the most progressive agents of the social creation of rights. Forst, looking for a conceptualization of human rights which combines moral universalism and the institutional aspects of rights protection¹⁰, convincingly argues that "[...] one must not overlook the central *social* aspect of human rights, namely, that when and where

⁷ My definition of political cosmopolitanism corresponds to Thomas Nagel's, when he states that cosmopolitanism demands "[...] a common system of institutions that could attempt to realize the same standards of fairness or equal opportunity that one wants for one's own society" (*Nagel T. The Problem of Global Justice / Philosophy and Public Affairs. 2005. Vol. 33. No. 2. P. 119*). In the realm of human rights, this kind of cosmopolitanism is used in order to strengthen transnational institutions such as the ICC.

⁸ I agree with O. O'Neill's critique of the cosmopolitan vision of justice as developed by, among others, Pogge and Hale. O'Neill warns us that global governance might "[degenerate] into global tyranny and global injustice" (*O'Neill O. Agents of Justice // Global Justice / Ed. by Pogge, T. Oxford, 2001, P. 188–189*). My argument is related, but I make a stronger claim, viewing sovereignty as a precondition of political agency, and, therefore, of the democratic creation of human rights institutions.

⁹ *Капустин Б.Г. Гражданство и гражданское общество. М., 2011. С. 119.*

¹⁰ *Forst R. Justification and Critique. Cambridge: Polity Press, 2014. P. 68.*

they have been claimed, it has been because the individuals concerned suffered from and protested against forms of oppression and/or exploitation that they believed disregarded their dignity as human beings”¹¹.

Citizenship as a political mode, enabling individuals and groups to become agents of the political, can and should be strengthened by human rights as the claim for universal respect for equal human dignity. However, political agency is conditioned by collective independence – only within the political borders of sovereign nations can universal rights become an instrument for the transformation of the social contract. Therefore, collective independence is not just a protection against direct violations by foreign agents. It is also about the right to collectively create and sustain the political.

Reciprocally, human rights lose their transformative liberating potential if reduced to the apolitical protection of already recognized interests and demands. In this regard, politics, when framed in terms of a national identity to be preserved, has lesser transformative potential and tends to domesticate human rights by creating cultural lists of rights or priorities of rights. Unfortunately, this is a current trend within human rights politics; human rights are viewed as instruments of liberation of the other on the international level, while at the same time they are treated as apolitical lists of conventional norms and priorities within the political spaces of nation states. Let me take one example of this trend, namely, the current politics of Russia. Most political parties in the country support president Putin and the United Russia party in their view that the priority of national sovereignty should be defended against the USA and its allies, who are accused of monopolizing the meaning and implementation of values such as human rights and democracy. Although the criticism of American imperialism is justified, in the Russian political discourse, sovereignty is often reduced to a collective right to preserve “traditional values”. These values are, in turn, described as values of private morality and patriotism. I argue that such an understanding of sovereignty must be questioned. The sovereignty of Russia implies the country’s right to the independent creation of concrete settings of rights. This means a collective sovereignty against foreign domination or, in the words of Philip Pettit, “external non-domination”¹². However, the sovereign creation of rights is hindered if reduced to a non-political vision of the preservation of traditional norms. The most meaningful interpretation of national identity is, in my view, that of collective and externally non-dominated agency. It can imply the right to preserve norms and conventions but should not be reduced to it.

If my argumentation is correct, for a justified interpretation and practice of human rights it is crucial to sustain and strengthen the link between universal human rights, on the one hand, and national sovereignty as a crucial prerequisite of political citizenship, on the other. Human rights have the potential to transform the private individual into a citizen, and, therefore, they can contribute to the radical improvement of social institutions. Additionally and importantly, the link between human rights and political citizenship can and should be used for critiquing the misuse of human rights by global actors with stronger economies and militaries. However, even when

¹¹ Forst R. *Justification and Critique*. Cambridge: Polity Press, 2014. P. 38.

¹² Pettit P. *Just Freedom. A Moral Compass for a Complex World*. NY and London, 2014. P. 150–157.

sovereignty includes the important demand for the recognition of identity, it should not be reduced to the preservation of it.

Let us now turn to the most frequent and, indeed, most important objection to the principle of national sovereignty. It is reasonable to claim that this principle can be, and is, used as a justification for refusing to protect the human rights of non-citizens. But must the rejection of political cosmopolitanism and the endorsement of national sovereignty lead to a justification of excluding the human rights of stateless individuals from protection? Was H. Arendt right when she claimed that stateless persons lack the fundamental right to have rights, thereby challenging the very idea of *human rights*?¹³.

The challenge of protecting the human rights of stateless individuals was present from the very creation of the global regime of human rights. The United Nations was, and still is, an organization of nation-states that, naturally, view citizenship as the basis for the recognition of legitimate claims, i.e. rights. Non-citizens, who often are the most vulnerable human beings, are, therefore, excluded from the protection of human rights when it is related to citizenship. One example of this exclusion is the fact that the *United Nations Convention on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination* does not include the prohibition of discrimination against non-citizens. In the second paragraph of Article One, the document stipulates: "This Convention shall not apply to distinctions, exclusions, restrictions or preferences made by a State Party to this Convention between citizens and non-citizens". The most dramatic current example of this exclusion is the situation of war refugees who are refused the right to enter the safe space of Europe.

Does this mean that human rights proponents critical of sovereignty are correct? It is obviously a contradiction to claim the universality of human rights when denying those rights to non-citizens. Universal human rights should be recognized by means of one and only criterion – the humanity of persons. Citizenship should not be required in order to have one's human dignity respected. This implies that asylum seekers and migrants must be recognized as having human rights by all states on any territory. However, this does not imply that citizenship is irrelevant—rather, it implies that it is viewed differently. Citizenship is crucial for the creation of rights, but when the contract on rights (the law) is in place, human rights should not be refused to non-citizens. If a law of a country A stipulates that B is a human right, B should not be refused to a non-citizen. However, the legislation behind B should be a product of politics protected by the principle of national sovereignty. Contrary to what vocal xenophobic parties in Europe claim now, refugees do not threaten sovereignty. Sovereignty means protection from powerful international players, other states, or groups of states.

To summarize the discussion so far, human rights do not require political cosmopolitanism; rather, they require recognition of the fact that any concrete setting of interpretation and protection of rights is a social contract and is related to political citizenship and collective sovereignty. Therefore, we need to find ways of interpreting and practicing human rights that fulfil two criteria. The first criterion is the firm recognition of *political citizenship* as a means for the creation and justifica-

¹³ Arendt H. *The Origins of Totalitarianism*. New edition. San Diego, NY, London, 1973. P. 296–297.

tion of any concrete setting of the institutional protection of human rights. The political and moral evaluation of the protection of rights is fundamentally related to the universal and, therefore, egalitarian promise of equal respect for human dignity. Such a promise is never fully implemented, but it can and should become an instrument of democracy in political spaces constituted by agents who are simultaneously authors and subjects of the law. The second criterion is the relativization of the importance of citizenship for entitlement to rights-based protection. Rights cannot be legitimately denied to any human being if they are human rights. This means that human rights demand moral cosmopolitanism; i.e., the recognition of every person as equally entitled to protection of her human dignity.

However, the moral cosmopolitanism of human rights can be interpreted in different ways. How, then, can we distinguish justified forms of moral cosmopolitanism? How can we prevent the moral cosmopolitanism of human rights from becoming yet another form of cultural imperialism? My hypothesis is that in order to discriminate between a justified moral cosmopolitanism of human rights and an illegitimate cultural imperialism of human rights, we need to critically evaluate the universalism underlying different forms of moral cosmopolitanism. In what follows, I discuss the concept of universalism that, in my view, can strengthen human rights as a form of legitimate moral cosmopolitanism.

Three types of human rights universalism

Let me start by highlighting an important distinction between three different, but related, forms of universalism. These forms can be labeled in various ways and are recognized by some philosophers and ethicists. The terminology adopted here has been developed by the Swedish ethicist C-H. Grenholm¹⁴. The first type of universalism is *descriptive* and states that there are some norms that are shared trans-contextually. More sensitive descriptive universalists would claim that while norms might appear different, they are substantially the same. Martha Nussbaum's defense of the universalism of human rights in her *Women and Human Development* represents an example of such a position¹⁵ [24]. Despite acknowledging the existence of what she calls "obtuse universalizing", Nussbaum maintains that "[c]ertain basic aspirations to human flourishing are recognizable across differences of class and context [...]"¹⁶. It is not unusual, then, to find philosophers restricting their descriptive universalism to negative norms, such as the condemnation of violence or the prohibition of murder, on the grounds that a shortlist of such prohibitions would be an object of ready universal consensus¹⁷.

The second form of universalism is *normative*. It contends that, regardless of factual disagreements, moral norms must include the claim to universal validity.

¹⁴ Grenholm C-H. Etisk teori. Kritik av moralen. Lund, 2014.

¹⁵ Nussbaum M. *Women and Human Development. The Capabilities Approach*. Cambridge, 2000.

¹⁶ Ibid. P. 31.

¹⁷ Ignatieff M. *Human Rights as Politics and Idolatry*; Miller D. *Human Rights in a Multicultural World // Mänskliga rättigheter – från forskningens frontlinjer* / Ed. By D. Amneus, G. Gunner. Uppsala, 2003. P. 39–50.

This form of universalism states that although people often disagree on the issue of justified norms, moral norms should be judged by the criterion of universalization. While normative universalists differ as to how these universal norms are to be identified, it is not unusual for normative universalism to be combined with some form of rationalism. Arguably, the most influential universalist is Immanuel Kant, who defends the position that only norms that can be universalized by the proper use of reason are authentically moral norms¹⁸. As R. Hare observes in his seminal work *Moral Thinking*:

Universalizability can be explained in various equivalent ways; it comes to this, that if we make different moral judgments about situations which we admit to be identical in their universal descriptive properties, we contradict ourselves¹⁹.

The third form of universalism is *epistemological* and claims that the justification of valid norms should transcend contextual differences. According to this form of universalism, justifying a norm requires that it be made universally reasonable; that is to say, reasonable for every rational person in every context. The Enlightenment is often – in my view, correctly – regarded as the culmination of such epistemological universalism. Kant's famous axiom *Sapere aude!* (Dare to use your own reason!) in *Was ist Aufklärung?* (1784) asserts that there is a single correct path to reason which is potentially discoverable by anyone who reasons freely.

How, then, are human rights universal, and when do they become an instrument of imperialistic domination? In what follows, I will examine several arguments against the notion of the universality of human rights, while bearing in mind that such universality can mean three different things. First, that human rights are descriptively universal, that is, universally acknowledged. Second, that human rights aspire to universal validity; and third, that the justification for human rights is universal. As already stated, the purpose is to evaluate different visions of the universality of human rights, and to relate this evaluation to moral cosmopolitanism.

One line of criticism of the belief in the universality of human rights highlights the tendency of the Global North to disregard other political and cultural traditions by universalizing its own conventional values. Typically, the normative individualism of modern liberalism is presented as universally characteristic of human rights. This individualism holds that the value most deserving of strong protection is individual freedom of choice. M. Ignatieff is a prominent defender of the idea that such individualism *is* a universal value. He writes:

... Western human rights activists have surrendered too much to the cultural relativists' challenge. Relativism is the invariable alibi of tyranny. There is no reason to apologize for the moral individualism at the heart of human rights discourse [...] rights discourse *is* individualistic [...] Human rights is morally universal because it says that all human beings need certain specific freedoms "from"; it does not go on to define what their freedom "to" should consist in²⁰.

¹⁸ Kant I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Leipzig, 1920. P. 20.

¹⁹ Hare R. *Moral Thinking. Its Levels, Method and Point*. Oxford, 1981; Nagel T. *The Problem of Global Justice // Philosophy and Public Affairs*. 2005. Vol. 33. No. 2.

²⁰ Ignatieff M. *Human Rights as Politics and Idolatry*. P. 74–75.

It is obvious that although he is aware of non-Western critiques of human rights individualism, Ignatieff asserts its universality.

Opponents of Ignatieff argue that a particular feature of Western liberal human rights culture, namely, its individualism, is uncritically presented by its proponents as universal. The alternatives to such universal individualism are described by liberals as mere historical and cultural particularities to be overcome. It is beyond the scope of this essay to develop an argument in defense of either individualism or non-individualism. Nonetheless, it may reasonably be asked whether presenting one's own tradition, in this case liberal individualism, as universally binding in fact suppresses the other's right to present arguments for the validity of their tradition. Needless to say, all traditions are dynamic and demand critical interpretation. But by labeling one tradition as universal, we deny the other the right to self-determination²¹, and, in the process, remain uncritical of our own tradition.

A variant of this critique of human rights universalism is to be found in the skepticism toward how many human rights agents prioritize human rights. A habit of avoiding explicit discussion of the issue of prioritizing among conflicting rights has been discussed by scholars such as L.W. Sumner. In his seminal work *The Moral Foundation of Rights*, Sumner argues persuasively that in order to give a comprehensive definition of a right, it is first necessary to present a reasonable understanding of its strength. As Sumner states:

[...] the strength of a right is its ability to override, or susceptibility to being overridden by, competing moral considerations. The strength of a right has been completely specified when its weight has been given relative to every sort of consideration with which it might compete²².

While actors in different situations may legitimately argue in favor of different understandings of the strength of various rights, to ignore the need for transparent discussion of the subject runs the risk of increasing the misuse of the concept of human rights. One such misuse is the tendency to assert the universality of some highly contextual priorities between rights. As far as I can see, Western political cultures evince a widespread tendency to frame certain priorities of rights as universal. Non-Western actors are more inclined to argue that priorities be understood as contingent upon contextual factors such as culture, religion, or tradition. When Western human rights agents argue for according a stronger status to traditional liberal rights (freedom of speech, freedom of religion interpreted as a negative right, sexual rights, etc.) they tend to present these priorities as universally binding. This stands in sharp contrast to non-Western societies, whose human rights agents often rationalize their priorities in terms of "Asian values" or "Sharia-related priorities"; that is, without claiming that their reasoning is universally binding. Western liberal critics of this position question it on the grounds that traditions can be, and often

²¹ I believe it is crucial to recall the long history of liberal imperialism and colonialism when we discuss contemporary politics and political ethics of human rights. There are significant contributions made by professional historians that deserve our attention here (*Grenholm C-H. Etisk teori. Kritik av moralen. Lund, 2014*).

²² Sumner L.W. *The Moral Foundation of Rights*. Oxford, 1987. P. 124.

are, used to legitimize human rights violations. While this is true, it is also true that various liberal cultures make different tradition-related priorities between rights.

Japanese scholar of international law Y. Onuma maintains that the framing of contextual Western priorities as normatively universal is very often carried out by influential international NGOs. Well-established human rights actors such as *Amnesty International* are clearly in thrall to the Western human rights agenda. Onuma demonstrates that reports produced by organizations such as *Amnesty International* and *Human Rights Watch* mostly deal with civil and political rights and are less than transparent in how they set their priorities²³. In a recent study titled “International Law and Power in the Multipolar and Multicivilizational World of the Twenty-first Century”, Onuma remains critical of international Western NGOs. He writes:

However, it cannot be denied that the basic assumptions, ways of thinking, and cultural propensities of many influential NGOs are evidently West-centric. Most of the globally influential NGOs are based in the West; NGOs in Asia and Africa are far less influential. To make matters worse, some of the non-Western NGOs are even more Western-centric than their Western counterparts, because of their members’ educational backgrounds in the West, their inferiority complex toward Western society, and their elitist status in their own societies²⁴.

Onuma’s critique warrants our attention, I believe, not least because it seems clear to me that framing a specific prioritization of rights as universally normative can easily be combined with a rejection of the other’s right to present arguments for an alternative prioritization strategy. In this view, such a rejection can serve to legitimize stigma, and even racism, in ways that fundamentally undermine the credibility of the concept of human rights. A very recent example of how human rights can be co-opted by a racist agenda can be seen in the European discourse on the defense of freedom of speech. Freedom of speech is publicly declared to be under threat by Islam or “Islamic values” even though there is very little evidence to support the claim that freedom of speech in Europe is seriously threatened by powerful Islamic actors. What is obvious is the fact that a few desperate and occasionally violent acts by individuals convinced that some modes of free speech must be restricted because they violate Islamic tradition have been represented as posing a threat to European democracy and human rights. A clear contrast emerges when we consider that far more common legal and political restrictions of freedom of speech – namely, those based on security – are not viewed as dangerous to the same degree. Nor is there any significant discussion of how the serious underrepresentation of Islamic voices in public space in Europe poses a threat to freedom of speech and, thus, democracy.

The tendency of powerful actors within human rights discourse to present their view of human rights as normatively universal has been criticized from the vantage

²³ Onuma Y. *Toward an Intercivilizational Approach to Human Rights // The East Asian Challenge for Human Rights* / Ed. By J.R. Bauer, D. Bell. Cambridge, 1999. P. 113.

²⁴ Onuma Y. *International Law and Power in the Multipolar and Multicivilizational World of the Twenty-first Century // Legality and Legitimacy in Global Affairs* / Ed. By R. Falk, M. Jürgensmeyer, V. Popovski. Oxford, 2012. P. 186.

point of communicative ethics²⁵. This tendency ignores a crucial norm of human communication, namely the recognition of the other's equal entitlement to be a discursive agent. Later in this essay I discuss how a coherent human rights universalism might be constructed. For now, let me simply emphasize that when Western liberal views of human rights are labeled universal in the sense of being beyond a need for further deliberation, human rights are likely to be transformed into an instrument of unjust communication and political or military violence. The increasing invocation of human rights as a justification for international military operations with the goal of effecting regime change in sovereign countries is the most alarming of these contemporary developments²⁶.

To summarize the discussion so far, several forms of human rights universalism need to be scrutinized. First, we need to critique the tendency to elevate normative conventions set by those with most power to the status of a core foundation for universal human rights. Second, we need to critique a universalism which allows the dominant liberal view of how to prioritize conflicting human rights adequately to exclude other reasonable alternative visions of how such rights can be implemented and balanced. The third problematic form of universalism is the dominant "self-righteous idealistic universalism"²⁷ of Western agents, as Onuma has called it, which, in many cases, prevents other agents from playing an equal part in deliberations about human rights.

What does such scrutiny mean in terms of the three forms of universalism of rights presented above? The descriptive universalism of human rights must be firmly rejected. Human rights are always institutionalized and constructed in different concrete social settings and cultures. Therefore, to disregard differences in interpretations as well as in priorities is to contribute to the unjust monopolization of ideational power. Such monopolization legitimizes international violence at the same time as it contributes to a democratic deficit domestically.

The epistemological universalism of human rights is ambivalent. On the one hand, the ideal of universal rationality encourages social critique and, therefore, political and social liberation. On the other hand, an epistemological universalism can be framed as a rejection of the other's equal right to define reason and rationality. Therefore, I believe that we should question any form of strong epistemological universalism; i.e., the idea that universal criteria of rationality can be uniformly formulated and applied to any context at any time. This being said, I still defend a weaker version of epistemological universalism. Such a universalism recognizes reason as embedded in concrete social structures and simultaneously states that peo-

²⁵ Benhabib S. Claiming Rights across Borders: International Human Rights and Democratic Sovereignty // *American Political Science Review* 2009. Vol. 103, No. 4. P. 691–704.

²⁶ My own view is that the extended interpretation of the *Responsibility to protect* is used, in violation of UN treaties, to legitimize interventions in sovereign states, thereby causing state collapses and refugee catastrophes. (Byers M. *International law and Responsibility to Protect* // *Theorising the Responsibility to Protect* / Ed. by R. Thakur, W. Maley. Cambridge, 2015. P. 119–124; Miller D. *Human Rights in a Multicultural World*. P. 265–292)

²⁷ Onuma Y. *Transcivilizational Perspective on International Law: Questioning Prevalent Cognitive Frameworks in the Emerging Multi-Civilizational World of the Twenty-First Century*. Leiden, 2010. P. 152–153.

ple can reason trans-contextually²⁸. The question that any plausible theory of weak epistemological universalism must address is, thus, “what material and ideational conditions are needed in order to make trans-contextual reasoning possible”?

Lastly, I believe that the normative universalism of human rights must be defended and further developed. Normative universalism should be framed in a way that, on the one hand, prevents human rights from becoming an instrument of international violence, and, on the other hand, sustains the transformative political potential of human rights in different societies. This form of universalism constitutes the very core of a justified moral cosmopolitanism. I call this normative universalism of human rights critical normative universalism, and describe it in the following, concluding part of this essay.

Critical universalism: toward a non-aggressive, emancipatory vision of human rights

Let me further clarify my view on moral normativity. My position might be described as materialist value constructivism. It views moral values as social constructions related to concrete societies and concrete positions held by people within complex relations marked by economic, political, and discursive power. Justice, peace, human rights, and any other moral values acquire force by virtue of social perspectives. What does this mean? First, it means that in order to change the moral norms of a society, we need to address its social structure. Secondly, it means that it is very often the marginalized groups who articulate progressive challenges to the moral conventions of any given society. Thirdly and most importantly, materialist constructivism is not a nihilistic position. I believe that although moral conventions reflect the social positions of individuals and groups, materialist constructivism involves a critical level of practical rationality that makes it possible to approach moral conventions critically and self-critically. If applied to the issue of the universality of human rights, it means that universal human rights cannot be presented from a position that is not a particular position. These positions are involved *ipso facto* in a struggle over universality that challenges their particularism.

The constructivist critique of the universalism of human rights highlights the risk of exclusion with regard to marginalized social positions. One of the more influential analyses of how powerful actors acquire and maintain a monopoly on universality has been developed by French sociologist P. Bourdieu. Bourdieu makes use of Austin’s term “scholastic view” to denote a position of reasoning “distanced from necessity and urgency” that, in turn, presupposes material conditions unavailable to most people. Bourdieu’s “scholastic view” includes the claim to universality. As he observes:

Most of the human works that we are accustomed to treating as universal – law, science, the fine arts, ethics, religion, and so forth – cannot be dissociated from the scholastic point of view and from the social and economic conditions which make the latter possible. They have been engendered in these very peculiar social uni-

²⁸ My notion of trans-contextuality includes class as well as cultural and political differences.

verses which are the fields of cultural production – the juridical field, the scientific field, the artistic field, the philosophical field – and in which agents are engaged who have in common the *privilege* of fighting for the monopoly of the universal, and thereby effectively promoting the advancement of truths and values that are held, at each moment, to be universal, indeed eternal²⁹.

As a result of various material conditions, most people are excluded from what Bourdieu calls the struggle for the legitimate monopoly over the universal³⁰. The advantage of Bourdieu's approach to this struggle is that he neither demonizes the winners nor idealizes the marginalized. What he demonstrates is, rather, the social logic of exclusion within the discourse on universal values.

With all this in mind, we can now further clarify the notion of critical universalism of human rights. The universality of human rights is a mere normative universality that recognizes the ambivalence of human reason as both context-dependent and context-transcending. Critical universalism is Kantian in the sense that it obliges us to make serious efforts to reason about human rights in a way that makes those rights universally recognizable. No concrete setting of the protection of human rights is beyond critique if human rights are normatively universal. As K. Günther's observes: "[...] critical self-correction is part of the claim to universalism"³¹.

Further, Kantian normative universalism is a powerful critical instrument to be applied to the politics of identity when such politics undermine the legitimacy of social groups and individuals who challenge existing conventions and power structures. Although collective self-determination might include different visions of national identity, domestic political visions should not be framed in terms of the identity protection. As already mentioned, recent developments in Europe and the USA demonstrate how the "identification" of human rights – i.e. using human rights as an essential part of European, Swedish, or another identity – transforms them into yet another instrument of domination and xenophobia and, simultaneously, deprives human rights of their critical democratic potential. Therefore, the normative demand for the universalization of any justified norm counteracts, or at least can be used for counterstrategies against, the reduction of sovereign politics to identity protection.

At the same time, the critical universalism that I am defending challenges Kantianism in that it relates practical reason to social practices and thereby links human rights to their institutionalized protection and the social positions of both individual human beings and groups. The normative constructivism I have in mind is a materialistic understanding of the political potential of human rights. Social emancipation from concrete forms of domination and oppression turns human rights into an instrument of social transformation. Inversely, the possession of power tends to transform human rights into a discourse of legitimization of that power³².

²⁹ Bourdieu P. Practical Reason. On the Theory of Action. Stanford, 1998. P. 135.

³⁰ Ibid. P. 139.

³¹ Günther K. The legacies of Injustice and Fear: A European Approach to Human Rights and their Effects on Political Culture // The EU and Human Rights / Ed. by P. Alston. Oxford, 1999. P. 122.

³² One sign of such a transformation is a tendency to turn human rights responsibilities into a bureaucratic exercise of document production. The Swedish case is interesting here. In the summer 2016, the Swedish parliament passed a law (Lag 2016–752) that dramatically reduces the possibility of refugees, minors included, to reach Sweden and gain asylum. Simultaneously, the government has

I believe that the dialectic of critical universalism captures the uniquely liberating potential of practical reason; i.e., ethics. The desire for universal values and just institutions is an essential feature of ethics that, in every authentic application, remains radically critical of concrete conventions and institutions. My claim is thus that universalism is only justified as a mere normative universalism that can inspire liberation without exclusion and, therefore, makes institutional transformations possible. Importantly, this universalism deconstructs any concrete liberation and institutional setting as, simultaneously, a (new) form of oppression. Therefore, I describe my notion of the universalism of human rights as an open universalism. To quote S. Benhabib: “[u]niversalism is an aspiration, a moral goal to be strived for; it is not a description of the way the world is”³³.

To conclude in political terms, the position defended in this essay means an embracement of the moral cosmopolitanism of human rights that is non-violent due to its rejection of both the descriptive and the strong epistemological universalism. Such a cosmopolitanism confirms the importance of political citizenship as the single legitimate instrument of social transformation. The moral cosmopolitanism of human rights, when built upon an open normative universality, acknowledges the importance of national sovereignty and identity at the same time as it rejects any reduction of the political to efforts to sustain the existing conventions and institutions.

Список литературы / References

An-Na'im, A. *Muslims and Global Justice*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2011. 384 pp.

Arendt, H. *The Origins of Totalitarianism*. New edition. San Diego, NY, London: Harcourt Brace & Company, 1973. 527 pp.

Benhabib, S. “Claiming Rights across Borders: International Human Rights and Democratic Sovereignty”, *American Political Science Review*, 2009, Vol. 103, No. 4, pp. 691–704.

Benhabib, S. “Is There a Human Right to Democracy? Beyond Interventionism and Indifference” // *Philosophical Dimensions of Human Rights. Some Contemporary Views* / Ed. by C. Corradetti. Dordrecht Heidelberg London New York: Springer, 2012, pp. 191–213.

Bourdieu, P. *Practical Reason. On the Theory of Action*. Stanford: Stanford University Press, 1998. 165 pp.

Byers, M. “International law and Responsibility to Protect”, *Theorising the Responsibility to Protect* / Ed. by R. Thakur, W. Maley. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, pp. 101–124.

Forst, R. *Justification and Critique*. Cambridge: Polity Press, 2014. 240 pp.

Grenholm, C-H. *Etisk teori. Kritik av moralen*. Lund: Studentlitteratur, 2014. 306 s. (in Sweden)

Grenholm, C-H. *Refugee Rights and Global Justice in Religious Ethics*. Uppsala 2015 [<http://www.ep.liu.se/ecp/097/010/ecp12097010.pdf>, accessed on 12.12.2018].

announced the plan to create *The Human Rights Institute* and produces new human rights documents that demand that authorities within the state create such “plans” in different parts of the country.

³³ Benhabib S. Is There a Human Right to Democracy? Beyond Interventionism and Indifference // *Philosophical Dimensions of Human Rights. Some Contemporary Views* / Ed. by C. Corradetti. Dordrecht, Heidelberg, London, New York, 2012. P. 198.

- Günther, K. "The legacies of Injustice and Fear: A European Approach to Human Rights and their Effects on Political Culture", *The EU and Human Rights* / Ed. by P. Alston. Oxford: Oxford University Press, 1999, pp. 117–146.
- Hare, R. *Moral Thinking. Its Levels, Method and Point*. Oxford: Clarendon Press, 1981. 242 pp.
- Hoffmann, S-L. *Human Rights in the Twentieth Century*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. 366 pp.
- Hollenbach, D. *Refugee Rights. Ethics, Advocacy, and Africa*. Washington: Georgetown University Press, 2008.
- Ignatieff, M. *Human Rights as Politics and Idolatry*. Princeton: Princeton University Press, 2001. 216 pp.
- Kant, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Leipzig: Verlag von Felix Mainer, 1920. 102 S. (in German)
- Kapustin, B. *Grazhdanstvo b grazhdanskoe obschestvo* [Citizenship and Civil Society]. Moscow: Vysshaya shkola ekonomiki Publ., 2011. 250 pp. (in Russian)
- Marko, J. "Ethnopolitics. The Challenge for Human and Minority Rights Protection", *Philosophical Dimensions of Human Rights* / Ed. by C. Corradetti. Dordrecht Heidelberg London New York: Springer, 2012, pp. 265–293.
- Miller, D. "Human Rights in a Multicultural World", *Mänskliga rättigheter – från forsknings frontlinjer* / Ed. Amneus, D. and Gunner, G. Uppsala: Iustus Förlag, 2003, pp. 39–50.
- Nagel, T. "The Problem of Global Justice", *Philosophy and Public Affairs*, 2005, Vol. 33, No. 2, pp. 113–147.
- Nussbaum, M. *Women and Human Development. The Capabilities Approach*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, pp. 338.
- O'Neill, O. "Agents of Justice", *Global Justice* / Ed. by Pogge, T. Oxford: Blackwell Publishing Malden, 2001, pp. 188–203.
- Onuma, Y. "International Law and Power in the Multipolar and Multicivilizational World of the Twenty-first Century", *Legality and Legitimacy in Global Affairs* / Ed. by R. Falk, M. Juergensmeyer, V. Popovski. Oxford: Oxford University Press, 2012, pp. 149–197.
- Onuma, Y. "Toward an Intercivilizational Approach to Human Rights", *The East Asian Challenge for Human Rights* / Ed. by J.R. Bauer, D. Bell. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, pp. 103–123.
- Onuma, Y. *Transcivilizational Perspective on International Law: Questioning Prevalent Cognitive Frameworks in the Emerging Multi-Civilizational World of the Twenty-First Century*. Leiden: Brill, 2010. 492 pp.
- Pettit, P. *Just Freedom. A Moral Compass for a Complex World*. NY, London: W.W. Norton and Company, 2014. 288 pp.
- Rajagopal, B. *International Law from Below. Development, Social Movements and Third World Resistance*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. 343 pp.
- Sumner, L.W. *The Moral Foundation of Rights*. Oxford: Clarendon Press, 1987. 224 pp.

Космополитизм, суверенитет и права человека – В защиту критического универсализма

Елена Намли

Доктор теологии, профессор теологической этики, заведующая кафедрой этики. Теологический факультет. Университет Уппсалы, Швеция. Vox 511, 751 20, Uppsala, Sweden; e-mail: elena.namli@teol.uu.se

Цель данной статьи – внести вклад в обсуждение соотношения между принципом государственного суверенитета, с одной стороны, и универсальностью прав человека –

с другой. В анализе используется разведение понятий политического и морального космополитизма. Защитники первого считают, что защита прав человека требует поисков форм для глобального правительства. Критики политического космополитизма считают, что он не учитывает демократического значения самоуправления, суверенитета – именно он является предпосылкой политической свободы. Эта критика справедлива, но не требует отрицания морального космополитизма, то есть утверждения, что политический суверенитет может сосуществовать с глобальным моральным сообществом и универсальностью принципа уважения человеческого достоинства.

В этой статье я обсуждаю формы универсальности, необходимые для разумной и неагрессивной модели морального космополитизма. Три формы универсализма обсуждаются – дескриптивный, эпистемологический и нормативный. Только последний, развитый как «чистый нормативный универсализм», является, с моей точки зрения, обоснованной позицией. Эта форма позволяет соединить принцип суверенитета с освободительным политическим потенциалом прав человека.

Ключевые слова: космополитизм, нормативный универсализм, критический универсализм, права человека и суверенитет

Г.Б. Юдин

Коммунитаристский критерий для биоэтики

Юдин Григорий Борисович – кандидат философских наук. Лаборатория экономико-социологических исследований Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики»; Московская высшая школа социальных и экономических наук. Российская Федерация, 101000, г. Москва, ул. Мясницкая, д. 11; e-mail: greg.yudin@hse.ru

В статье обосновывается подход к решению вопросов распространения биомедицинских технологий и биотехнологической модификации человека с позиций философии коммунитаризма. Коммунитаризм сопоставляется с кантианской парадигмой в исследовании биоэтических вопросов. Преимущество кантианства над утилитаризмом состоит в преодолении строго индивидуалистической перспективы. Поскольку каждая ситуация использования биотехнологий рассматривается как социальное взаимодействие, на первый план выходит принцип автономного решения, который позволяет сохранить человеческое достоинство. В то же время кантианский подход уязвим для случаев, когда в условиях формальной автономии человек принимает решение под воздействием биотехнологической среды, стимулирующей применение технологий. Отношение к человеку как цели может оборачиваться отношением к нему как к мишени, объекту технологического улучшения. Коммунитаристский подход рассматривает автономию как коллективно реализуемую способность. Поэтому коммунитаристский принцип предполагает, что биотехнология должна проверяться на предмет ее воздействия на интегрированность человеческих сообществ, в которых она распространяется. Статья показывает, что такой подход расширяет перспективу демократического подхода к биоэтическим вызовам.

Ключевые слова: биоэтика, биотехнологии, улучшение человека, коммунитаризм, кантианство

Бурное развитие современных биотехнологий поставило перед человечеством ряд вызовов этического характера. Неудивительно, что биоэтика стала в последнее время ключевым полем философских дискуссий: именно здесь от практической философии ждут конкретных и обоснованных решений, и к этой

области приковано сегодня публичное внимание. Следует ли позволять любое технологическое вмешательство в человеческую природу? Должны ли быть поставлены какие-то границы для модификации человека средствами современной медицины? Эти вопросы невозможно решить средствами позитивных наук, и потому биоэтические исследования получают все большую поддержку по всему миру.

Основная платформа для оправдания широкого применения биотехнологий предоставляется утилитаристской философией. Несомненно, здесь тоже есть градации – от радикального трансгуманизма, не признающего никаких пределов для технологического улучшения человека (*human enhancement*)¹, до более осторожных версий, в которых признаются социальные риски изменения человека². Однако в целом утилитаристская рамка этической мысли более склонна защищать проекты модификации человека, поскольку они движимы стремлением индивида к самосовершенствованию и лучшей жизни. Утилитаристский взгляд из перспективы отдельного индивида рассматривает социальные последствия технологических новшеств как этически второстепенные.

Другие этические парадигмы относятся к технологическим революциям с большим скепсисом и более восприимчивы к существующим в обществе опасениям. Радикальные биоконсерваторы склонны полагать, что эти опасения – не что иное, как сигнал, который подает нам человеческая природа, требующая от нас остановиться в своих экспериментах³. Такого рода соображения могут оформляться в виде аргументов от религии или от тех идентичностей, которые чувствуют угрозу (например, национальные или гендерные идентичности).

Более гибкую позицию стремится занять кантианская этика. В отличие от биоконсерваторов кантианство остается на формально-этических позициях и отклоняет «материальную» аргументацию, если воспользоваться знаменитым различием М. Шелера⁴. У нас нет доступа в мир трансцендентных ценностей, которые могли бы сообщить нам, являются ли наши технологические новшества благом. В самом деле, история развития технологий показывает, что зачастую они сталкиваются с сильным нравственным сопротивлением, однако позднее консервативные доктрины и идеологии спокойно ассимилируют изменения, которые казались недопустимыми. При этом, однако, кантианский подход отличается от утилитаризма в двух важных пунктах: во-первых, «человеческая природа» не отрицается, но выводится из формальных соображений; во-вторых, при выработке критерия для регулирования технологий выбирается не индивидуалистическая перспектива, а перспектива взаимодействия между людьми. Биотехнологическая новация никогда не является делом только того индивида, который решает опробовать ее на себе: она всегда имеет

¹ *Harris J.* Enhancing Evolution: The Ethical Case for Making Better People. Princeton; Oxford, 2007.

² *Agar N.* Truly Human Enhancement: A Philosophical Defense of Limits. Cambridge (MA); London, 2014.

³ *Kass L.* Biotechnology and Our Human Future: Some General Reflections // *Biotechnology: Our Future as Human Beings and Citizens* / Ed. by S. Sutton. Albany, 2009. P. 9–30.

⁴ *Scheler M.* Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Halle, 1916.

последствия для социальных отношений и должна оцениваться на предмет моральных изменений, которые она влечет за собой.

В этой статье мы проследим логику кантианской аргументации и покажем, что в определенный момент базовые предпосылки кантианской этики при применении к технологиям сталкиваются с противоречием. Мы постараемся усилить тот акцент на надындивидуальных критериях, который содержится в кантианском подходе, и разовьем его с опорой на этику коммунитаризма. Мы покажем, что коммунитаристская перспектива позволяет обойти ситуацию, когда кантианский принцип автономии парадоксальным образом приводит к инструментализации человека, поскольку современные научные технологии одновременно рассматривают человека и как бенефициара, и как объект преобразований. Коммунитаризм не только вводит этический критерий, основанный на благе воспроизводства человеческих сообществ, но и привлекает внимание к значению демократических процедур для регулирования новых биотехнологий.

Парадокс кантианства

В знаменитой работе «Принципы биомедицинской этики» Т. Бичэм и Дж. Чилдрес сформулировали четыре основополагающих императива для профессиональной этики биомедика: уважение автономии человека, непричинение вреда, благодеяние (понимаемое как необходимость соотносить благо и зло для объекта вмешательства), справедливость⁵. Этот подход нельзя свести ни к одному из традиционных этических направлений; его ценность состоит в его практико-ориентированности: он сочетает формы этического интереса, характерные для разных доктрин. Например, как можно видеть, третий принцип напрямую открывает пространство для утилитаристской калькуляции (хотя при проблематизации понятия «благо» он может служить и для критики утилитаризма). В то же время первый принцип не сводится к утилитаризму, но вводит в дело кантианскую этику: для того чтобы дать этическую оценку биомедицинскому вмешательству, следует определить, в какой степени сохраняется право человека самостоятельно принимать за себя решение.

По Канту, автономия выступает как «основание достоинства человека и всякого разумного естества»⁶. Принцип автономии необходимым образом связан с категорическим императивом, поскольку автономное решение отличается способностью обрести независимость от свойств предметов воления, а значит, определяется действием в соответствии со всеобщим законом. Задача состоит в том, чтобы избежать инструментализации человека как в ходе биомедицинского исследования, так и в практике применения биотехнологий. Уважение достоинства человека как субъекта, принимающего решения за себя, выступает отличительной чертой кантианского подхода. В самом деле, требование не навязывать индивиду выбор и не подавлять его коллективными

⁵ Beauchamp T., Childress J. Principles of Biomedical Ethics. Oxford; New York, 2001. P. 12.

⁶ Кант И. Основания метафизики нравов // Кант И. Соч. Т. 4. Ч. I. М., 1965. С. 277.

нормами и общественным мнением традиционно озвучивается и утилитаристской позицией⁷. Однако для утилитаризма определяющее значение имеют последствия решения: если бы могли точно знать, что будет лучше для пациента с его точки зрения, за что он будет благодарен врачу, то не было бы необходимости в его автономном решении. Для кантианского подхода, напротив, важна именно моральная полноценность принимающего решение.

Это противоречие заостряет Юрген Хабермас в своей критике методов коррекции ребенка на пренатальном этапе. Проблема заключается в том, что ребенок лишается моральной автономии, возможности собственного свободного выбора – а это и составляет сущность человека⁸. Даже если предположить, что родители ребенка: а) желают ему исключительно блага; б) смотрят на это благо с возможной позиции ребенка (например, программируют для него те свойства, которые впоследствии помогут ему, а не те, которые приятнее всего было бы увидеть им самим); в) верно определяют предпочтения ребенка – все равно в этом случае происходит нарушение автономии ребенка, и он рождается с неизбежным ощущением собственной неполноценности, поскольку ключевые для его жизни решения уже были приняты до того, как он сможет вмешаться.

Настаивая на самоценности автономного решения, кантианский подход в некоторой степени переносит акцент со здоровья пациента и его блага как живого организма на отношения между субъектом и объектом биомедицинского вмешательства. Биомедицинская ситуация не сводится к терапии или улучшению состояния человека. Это прежде всего взаимодействие между двумя сторонами, которое предполагает возможность как автономного, так и неавтономного исхода. Решение «на благо» пациента (в смысле его физического здоровья) может быть решением во вред ему, если при этом оно произведено против его воли или без его ведома.

Однако такой взгляд на биомедицинское вмешательство предполагает, что решение индивида всегда может быть автономным от прогресса возможностей биомедицины. Иными словами, что процесс развития биомедицинских технологий не оказывает никакого воздействия на то, что индивид считает для себя благом и выбирает в качестве блага. Последовательная реализация кантианской позиции возможна, только если «царство целей» и «царство средств» не пересекаются друг с другом: какими бы ни были доступные средства, они не должны оказывать влияния на мое самоопределение в пространстве содержательных целей.

Эту предпосылку легко поставить под сомнение. Как было понятно уже неокантианским мыслителям на рубеже XIX – XX вв., изобилие доступных средств приводит к вытеснению целей, и в итоге выбор целей превращается в бесконечный выбор средств⁹. Нет оснований предполагать, что технологии нейтральны по отношению к фундаментальным свойствам человеческой

⁷ Милль Дж.С. О свободе // Хрестоматия. Политология. М., 2000. С. 617–625.

⁸ Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. М., 2002. С. 76.

⁹ Зиммель Г. Конфликт современной культуры // Зиммель Г. Избранные работы. Киев, 2006. С. 61–79.

природы, что технологии могут оставаться в мире средств. Двадцать лет назад П. Слотердайк в своем эссе «Правила для человеческого зоопарка» выдвинул радикальный аргумент против идеи человеческой природы: он призвал признать факт постоянной технологической модификации человека и взять ее под контроль¹⁰. Работа Хабермаса¹¹ стала ответом Слотердайку и попыткой защитить антропологический эссенциализм, однако на кантианских основаниях это сделать проблематично.

Противоречие кроется в сущности современной биомедицинской науки, которая производит все новые технологии для человека и в то же время преодолевает ограничения человеческой природы и трансформирует человека. Человек более не является тем, кто принимает свободные решения о модификации себя и осуществляет их с помощью биотехнологий; скорее это биотехнология модифицирует человека. Выход за пределы человеческой природы создает разрыв между тем, кто принимает решение, и тем, кто является его бенефициаром: мы не можем знать, в чем будет состоять благо того человека, который явится результатом преобразования. Индустрия биотехнологий сама приобретает автономию: она смотрит на человека как на объект преобразования, а не только как на хозяина, который ищет для нее применение.

Как указывает Б.Г. Юдин, кантианский термин «цель» содержит в себе опасную двусмысленность. С одной стороны, современная технонаука работает на благо человека и в этом смысле относится к нему как к своей цели. Но, с другой стороны, биотехнологии открыто направлены на модификацию человека и в этом смысле относятся к нему инструментально как к мишени своего воздействия¹². «Дело не ограничивается одним лишь “обслуживанием” человека – наука и технологии приближаются к нему не только извне, но и как бы изнутри, в известном смысле делая и его своим производением, проектируя не только для него, но и его самого»¹³. Под ударом оказывается самоотчетственность человека как субъекта, а потому сама постановка вопроса об автономии индивида при принятии решения вызывает затруднения. В конечном счете кантианский подход должен требовать от человека не просто автономного решения, но рефлексивного подхода к собственным желаниям¹⁴. Непонятно, как это ограничение можно было бы реализовать в биоэтической практике; к тому же это может, например, привести к неравенству между «менее рефлексивными» и «более рефлексивными» пациентами.

Как следует относиться к практике употребления ноотропных препаратов студентами, которые стремятся освоить раздутые учебные планы для того,

¹⁰ Слотердайк П. Правила для человеческого зоопарка: Ответ на письмо Хайдеггера о гуманизме / Пер. с нем. Т. Тягуновой. URL: <http://www.nietzsche.ru/influence/philosophie/sloterdijk/> (дата просмотра: 20.07.2018).

¹¹ Хабермас Ю. Будущее человеческой природы.

¹² Юдин Б.Г. Человек как объект, потребитель и мишень технонауки // Знание. Понимание. Умение. 2016. № 5. С. 5–22.

¹³ Юдин Б.Г. Технонаука и «улучшение» человека // Юдин Б.Г. Человек: выход за пределы. М., 2018. С. 139.

¹⁴ Campbell L. Kant, autonomy and bioethics // Ethics, Medicine and Public Health. 2017. Vol. 3. Issue 3. P. 381–392.

чтобы получить преимущество в построении карьеры? Или к спортсменам, которые принимают допинг, чтобы опередить конкурентов? Как показывают исследования, спортсмены делают это под воздействием коммерциализированной спортивной индустрии, которая девальвирует дух дружеского соревнования между спортсменами в пользу погони за потребителем¹⁵. С формальной точки зрения это решения, которые принимаются действующими автономно, и потому если эти действия наносят им вред, то в этом состоит их ответственность. Для кантианской позиции (как и для утилитаристской) важно только то, что человек может принять решение самостоятельно. Однако ясно, что коммерческое давление в этих случаях столь велико, что делает использование биомедицинских технологий практически неизбежным. Биотехнологии создают среду, в которой хотя и можно формально отказаться от их использования, в действительности выбора практически не остается, иначе слишком велик риск остаться на обочине. Распространение биотехнологий оказывается не результатом сознательных решений применяющих индивидов, но неизбежным следствием меняющихся социальных отношений. Кантианский подход готов признать наличие автономии и свободы во взаимодействии между индивидами там, где сам социальный контекст фактически делает решение принудительным.

Философская антропология коммуитаризма

Общим изъяном аргументации как утилитаристов, так и кантианцев является акцент на индивидуальной перспективе. Когда обсуждается та или иная модификация человека, вопрос, как правило, сводится к тому, выиграет или проиграет от этого данный индивид, другие индивиды и, косвенным образом, общество как сумма индивидов.

Представим, однако, что имеется технология, которая позволяет индивиду в десять раз увеличить объем работы, проделываемой за единицу времени, и при этом не требует дополнительного восстановления. Представим также, что индивид X хочет добиться такого результата, принимает такое решение абсолютно автономно и решает только за себя самого. Далее, можно утверждать, что такая технология не меняет радикально природу человека, если мы согласимся с тем, что человеку по природе свойственно трудиться. С точки зрения как утилитаристского, так и кантианского подходов все условия выбора соблюдены. Однако принесет ли такая модификация благо человеку? Будет ли счастлив спортсмен, который сможет бежать в десять раз быстрее соперников? Врач, который сможет осмотреть в десять раз больше пациентов, чем другие врачи? Ученый, который напишет в десять раз больше статей, чем коллеги? Можно возразить, что у соперников и коллег тоже будет возможность воспользоваться тем же самым средством; однако если это просто приведет к равновесию на новом уровне, то будет ли какое-то отличие от предыдущего равновесия?

¹⁵ *Laure P., Allouche S. Doping Behaviour as an Indicator of Performance Pressure // Inquiring into Human Enhancement: Interdisciplinary and International Perspectives / Ed. by S. Bateman et al. New York, 2015. P. 161–181.*

Сторонники улучшения поспешат ответить, что в этом случае будут обновлены спортивные рекорды, вылечены пациенты, которым недоставало внимания, сделано во много раз больше научных открытий. Тем самым забывают о том, что человеческая деятельность, в конечном счете, имеет смысл только как деятельность совместная, коллективная и ориентированная на партнеров. Ученые – не одиночки, занятые открытиями, а члены научного сообщества, на признание которого они рассчитывают и с которым вовлечены в процесс познания. Врачи – не торговцы заплатками для тела, а профессиональная корпорация, члены которой пользуются уважением общества, учатся друг у друга и поддерживают друг друга. Спортсмены – не охотники за рекордами, а друзья-соперники, вместе рискующие здоровьем, и для них нет большей награды, чем признание со стороны противников.

К сожалению, технологическая гонка за индивидуальными достижениями в действительности редко ориентирована на высокие цели; в реальной жизни ее смысл состоит в том, чтобы получить конкурентное преимущество. Врачи и ученые повышают производительность, чтобы не потерять работу, а спортсмены пытаются выиграть приз, который окупит их изнурительные тренировки и тяжелые жертвы. Профессиональная деятельность сводится к жесткой конкуренции, а ее собственное содержание исчезает. Это приводит к доминированию «этики спасательной шлюпки», когда любые биоэтические проблемы описываются как игра с нулевой суммой, задача о том, кто выживет, а кого придется сбросить со шлюпки за борт¹⁶. Базовой моделью становится представление о конкуренции между индивидами в борьбе за ограниченные ресурсы, в которой технологии повышают шансы на выживание.

Человек, как известно философии со времен античности, – это прежде всего политическое животное, то есть животное, ориентированное на полис. Ориентация человека на сообщество, участие в котором наделяет его жизнь смыслом, является фундаментальным антропологическим фактом, и этот факт необходимо учитывать в дискуссиях о целесообразности технологического улучшения человека. Акцент на индивидуальной полезности и свободе в биоэтике не должен заслонять того обстоятельства, что блага для человека невозможно достичь ценой разрушения сообщества. Речь идет о том, чтобы взглянуть на улучшение человека с иной позиции, которую мы будем условно называть «коммунитаристской», поскольку она предполагает внимание к ориентации человека на сообщество (хотя важные для этой логики аргументы содержатся и в этике добродетели, и в демократической политической теории).

Коммунитаристский подход к биоэтическим проблемам возникает как развитие коммунитаристской философии в целом – одного из ведущих направлений политической мысли последних десятилетий, представленного в работах А. Макинтайра, Ч. Тейлора, М. Сэндела, М. Уолцера, А. Этциони. Коммунитаризм развивается как реакция на либеральную и либертарианскую мысль, которые из-за акцента на индивидуальном благе и автономии индивида игнорируют социальное происхождение наших представлений о благе, приводят к кризисам

¹⁶ Koch T. *Thieves of Virtue: When Bioethics Stole Medicine*. Cambridge (MA); London, 2012. P. 101.

в согласовании частных представлений о благе и распаду сообществ на непримиримых индивидов. Биоэтический коммуитаризм развивает эту линию аргументации в области регулирования медицины, биотехнологий и здравоохранения, где господствующие позиции традиционно занимают утилитаристы и кантианцы. Ключевой для коммуитаристов принцип состоит в том, что решение об индивидуальном благе не только не должно приниматься вопреки благу сообщества, но и не может быть принято без учета сообщества, поскольку индивид не может жить благой жизнью вне сообщества. «Первый этический вопрос, который всегда следует поднимать, состоит в том, какое потенциальное социальное и культурное воздействие может иметь принятие того или иного решения. Хотя важность этого подхода наиболее очевидна в случае с новыми технологиями, которые имеют серьезные социальные последствия (например, генная терапия зародышевых клеток), он не менее применим в случае классических проблем индивидуального выбора пациентов и отношений между врачом и пациентом. Хотя такие проблемы и предстают перед нами как проблемы индивидуальные, это не значит, что в действительности у них нет социальных следствий»¹⁷.

Основное опасение либеральных теоретиков состоит в том, что отход от индивидуализма немедленно дает неограниченные полномочия государству, что может быть особенно опасно в биоэтических вопросах. Коммуитаризм рассматривает в качестве ключевой надындивидуальной инстанции сообщество, а не государство: в противовес авторитарным моделям решения биоэтических проблем, предполагается, что реальную автономию человек обретает только в коллективном решении¹⁸. В современных условиях тирания авторитарного правителя может порой представлять меньшую опасность, чем тирания технологий – первое общество определенно переживет, а вот вторые могут незаметно осуществлять диктат сколь угодно долго¹⁹.

Известный философ-коммуитарист М. Сэндел в работе «Аргумент против совершенства» указывает на то, что «моральное содержание дискуссии об улучшении не в полной мере отражается в привычных категориях автономии и прав, с одной стороны, калькуляции выгод и издержек, с другой. В улучшении меня больше всего беспокоит не индивидуальная безнравственность, но образ мышления и жизни»²⁰. Сэндел обращает внимание на мотивацию для гонки за улучшением человека: как правило, эта мотивация имеет мало общего со стремлением достичь какой-либо общезначимой цели, а связана просто с жестким давлением конкурентной среды. Поэтому при оценке

¹⁷ Callahan D. Individual Good and Common Good: A Communitarian Approach to Bioethics // Perspectives in Biology and Medicine. 2003. Vol. 46. No. 4. P. 496–507.

¹⁸ Etzioni A. On a Communitarian Approach to Bioethics // Theoretical Medicine and Bioethics. 2011. Vol. 32. No. 5. P. 363–374. При этом процедура принятия такого решения должна обсуждаться отдельно – она в любом случае представляет собой комбинацию механизмов коллективного обсуждения (на этом настаивают делиберативные коммуитаристы), репрезентации и выбора.

¹⁹ Callahan D. Individual Good and Common Good. P. 506.

²⁰ Sandel M. The Case Against Perfection: Ethics in the Age of Genetic Engineering. Cambridge (MA); London, 2007. P. 96.

целесообразности улучшения человека в какой-либо сфере следует всегда в первую очередь иметь в виду социально разделяемую цель этой деятельности. Так, оценивая практику применения школьниками и студентами психостимуляторов с целью снижения утомляемости и усвоения большего объема информации, следует обращать внимание не на то, принимают ли они решение самостоятельно, а на то, в чем вообще состоит цель образовательного процесса. Нормативная функция образования как социального института не может сводиться к утилитарной цели получения более выгодных стартовых позиций на следующем этапе жизни.

В общем виде аргумент Сэндела сводится к тому, что безграничное улучшение человека отучает нас ценить то, что даровано нам от рождения и над чем мы не властны. В результате мы утрачиваем смирение и начинаем чувствовать себя всемогущими, гиперответственными за собственную жизнь. Это, в свою очередь, размывает основания для солидарности между людьми: мы больше не ощущаем «общей доли»; доля каждого такова, какую он сделает своими руками (или же какую определяют его родители)²¹. Необязательно соглашаться с Сэнделом в том, что наши возможности естественным образом предопределены неким «божественным даром» или «даром природы»: независимо от этого, очевидно, что конкуренция с помощью биотехнологий подтачивает солидарность и усиливает враждебность между людьми.

С точки зрения коммунитаризма принципиальное значение для понимания человеческой мотивации и человеческого блага имеет то, что человек всегда ищет признания у других и, в конечном счете, у сообщества, к которому он принадлежит (или стремится принадлежать)²². В совершенствовании человека без признания сообщества нет никакого смысла, и в действительности тяга к радикальной модификации тела является как раз сублимированным поиском признания, которое, как указывает Ч. Тейлор, в условиях современности становится все труднее получить надолго. Коммунитаризм тем самым исходит из того, что стремление к признанию – естественная человеческая потребность и улучшение человека является лишь одним из способов это признание получить.

Иными словами, коммунитаристский подход не сводится к аргументации «за» или «против» модификации человека и распространения биомедицинских технологий. Более существенно, что он позволяет по-новому посмотреть на проблемные ситуации, в которых может потребоваться улучшение. Коммунитаристский критерий предлагает начинать рассмотрение биоэтических задач с точки зрения общего блага – с точки зрения сообщества. Основные черты коммунитаристской логики состоят в следующем:

– во-первых, ключевое значение имеет реконструкция цели деятельности, в которой предполагается использовать технологии улучшения (чтобы избежать «этики спасательной шляпки», этической оценке должны быть подвергнуты все значимые элементы ситуации выбора);

²¹ Sandel M. *The Case Against Perfection: Ethics in the Age of Genetic Engineering*. Cambridge (MA); London, 2007. P. 85.

²² Taylor C. *The Politics of Recognition // Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition / Ed. by A. Guttman. Princeton, 1992. P. 33.*

- во-вторых, необходимо оценить воздействие технологии с точки зрения последствий для солидарности сообщества;
- в-третьих, следует определить, кто в данной ситуации имеет моральное право принимать решение, регулирующее применение технологий.

Заключение

Кантианский подход к биоэтическим проблемам отличается большая чувствительность к социальной стороне взаимодействия в сравнении с утилитаризмом. Для кантианства каждое взаимодействие по поводу технологий – это, прежде всего, взаимоотношение, в котором имеется пространство для реализации или ограничения автономии. Однако кантианский подход гипостазировывает формальную автономию и игнорирует ситуации, в которых при формальной свободе взаимодействующих имеет место инструментализация человека. Абстрактно свободное взаимодействие может быть глубоко принудительным в силу того, что оно осуществляется в условиях жесткой конкуренции, которая не оставляет выбора. Современная технонаучная среда, и в особенности биомедицинские технологии, создают и укрепляют ситуацию, в которой их применение становится необходимым для удержания конкурентных позиций.

Для коммуитаристского подхода вопрос автономии и возможности свободно принимать решение также является ключевым. Однако свобода здесь не мыслится в отрыве от сообщества, к которому принадлежит человек: в терминах Исайи Берлина речь идет о позитивной, а не негативной свободе²³. Подлинное самоуправление возможно для человека лишь тогда, когда он определяет свою жизнь вместе с сообществом, к которому принадлежит. Поэтому ключевым для коммуитаристского критерия становится вопрос о поддержке сообщества: все действия, которые подрывают целостность сообщества, работают против человеческой автономии, даже если формально индивид принимает решение сам.

Коммуитаризм позволяет обратить внимание на важность биоэтического регулирования самими сообществами, которых касаются новации. Подлинная автономия может быть обеспечена лишь в том случае, когда та или иная биотехнологическая новация принимается сообществом. Иными словами, ключевым для обеспечения человеческой автономии является демократический способ принятия решений. Разумеется, речь не идет о том, чтобы коллектив навязывал свою волю индивиду в случаях, когда ему необходимо выбрать свое благо²⁴. Однако легализация биомедицинских технологий должна проводиться в результате демократического обсуждения в рамках сообщества – а не посредством экспертных решений. Коммуитарная демократия позволила бы

²³ Берлин И. Два понимания свободы // Берлин И. Философия свободы. Европа. М., 2014. С. 122–185.

²⁴ Kuczewski M. The Epistemology of Communitarian Bioethics: Traditions in the Public Debates // Theoretical Medicine. 2001. Vol. 22. No. 2. P. 135–150; Etzioni A. Authoritarian Versus Responsive Communitarian Bioethics // Journal of Medical Ethics. 2011. Vol. 37. No. 1. P. 17–23.

реально включить в дискуссию обывателей, о необходимости чего давно говорят сторонники делиберативной демократии. Биотехнологии уже доказали, что способны не просто менять человеческую природу, но трансформировать характер социальных связей между людьми. Поэтому вполне естественно, что человеческие сообщества должны иметь ключевое слово в выработке биоэтических регуляций в соответствии с соображениями сохранения сообщества и контроля над разрушающими его тенденциями – это позволит реализовать принцип автономии не формально, но по существу.

Приведенный в этой статье пример рассуждения, отвечающего на проблему регулирования новых технологий, показывает, каким образом может быть применен коммунитаристский критерий. Разумеется, коммунитаристская парадигма этим не ограничивается: для нее значимы все биоэтические проблемы, относящиеся к области жизни сообществ. Трудности отношений между врачом и пациентом, вопросы финансирования и регулирования медицинских исследований и экспериментов, обеспечения достойной смерти и пренатальной диагностики, а также многие другие сюжеты прямо затрагивают основания коллективной жизни, и потому применение коммунитаристской аргументации способно обнаружить новые интересы и аргументы в этической дискуссии. В современных условиях коммерциализации медицины ценность взгляда с позиций коммунитаризма сложно переоценить.

Список литературы

- Берлин И. Два понимания свободы // Берлин И. *Философия свободы*. Европа. М.: НЛЮ, 2014. С. 122–185.
- Зиммель Г. Конфликт современной культуры // Зиммель Г. *Избранные работы*. Киев: Ника-центр, 2006. С. 61–79.
- Кант И. Основания метафизики нравов // Кант И. Соч. Т. 4. Ч. I. М.: Мысль, 1965. С. 211–310.
- Миль Дж.С. О свободе // Хрестоматия. Политология. М.: Гардарики, 2000. С. 617–625.
- Слотердайк П. Правила для человеческого зоопарка: Ответ на письмо Хайдеггера о гуманизме / Пер. с нем. Т. Тягуновой. URL: <http://www.nietzsche.ru/influence/philosophie/sloterdijk/> (дата просмотра: 20.07.2018).
- Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. М.: Весь мир, 2002. 144 с.
- Юдин Б.Г. Технонаука и «улучшение» человека // Юдин Б.Г. *Человек: выход за пределы*. М.: Прогресс-Традиция, 2018. С. 134–144.
- Юдин Б.Г. Человек как объект, потребитель и мишень технонауки // *Знание. Понимание. Умение*. 2016. № 5. С. 5–22.
- Agar N. *Truly Human Enhancement: A Philosophical Defense of Limits*. Cambridge (MA); London: The MIT Press, 2014. 215 p.
- Beauchamp T., Childress J. *Principles of Biomedical Ethics*. Oxford; New York: Oxford UP, 2001. 454 p.
- Callahan D. Individual Good and Common Good: A Communitarian Approach to Bioethics // *Perspectives in Biology and Medicine*. 2003. Vol. 46. No. 4. P. 496–507.
- Campbell L. Kant, autonomy and bioethics // *Ethics, Medicine and Public Health*. 2017. Vol. 3. Issue 3. P. 381–392.
- Etzioni A. Authoritarian Versus Responsive Communitarian Bioethics // *Journal of Medical Ethics*. 2011. Vol. 37. No. 1. P. 17–23.

Etzioni A. On a Communitarian Approach to Bioethics // *Theoretical Medicine and Bioethics*. 2011. Vol. 32. No. 5. P. 363–374.

Harris J. *Enhancing Evolution: The Ethical Case for Making Better People*. Princeton; Oxford: Princeton UP, 2007. 264 p.

Kass L. *Biotechnology and Our Human Future: Some General Reflections* // *Biotechnology: Our Future as Human Beings and Citizens* / Ed. by S. Sutton. Albany: SUNY Press, 2009. P. 9–30.

Koch T. *Thieves of Virtue: When Bioethics Stole Medicine*. Cambridge (MA); London: The MIT Press, 2012. 352 p.

Kuczewski M. The Epistemology of Communitarian Bioethics: Traditions in the Public Debates // *Theoretical Medicine*. 2001. Vol. 22. No. 2. P. 135–150.

Laure P., Allouche S. Doping Behaviour as an Indicator of Performance Pressure // *Inquiring into Human Enhancement: Interdisciplinary and International Perspectives* / Ed. by S. Bateman et al. New York: Palgrave Macmillan, 2015. P. 161–181.

Sandel M. *The Case Against Perfection: Ethics in the Age of Genetic Engineering*. Cambridge (MA); London: Belknap Press, 2007. 176 p.

Scheler M. *Der Formailismus in der Ethik und die material Wertethik*. Halle: Verlag von Max Niemeyer, 1916. 620 S.

Taylor C. *The Politics of Recognition* // *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition* / Ed. by A. Gutmann. Princeton: Princeton University Press, 1992. P. 25–74.

A Communitarian Approach for Bioethics

Greg B. Yudin

National Research University – Higher School of Economics; Moscow School of Social and Economic Sciences. 11 Myasnitckaya str., Moscow, 101000, Russian Federation; e-mail: greg.yudin@hse.ru

This paper justifies a communitarian approach to the issues of dissemination of biotechnologies and human enhancement. Communitarianism is compared against the Kantian paradigm in bioethics. Contrary to utilitarianism, Kantianism transcends strictly individualistic perspective by treating use of biotechnologies as social interaction and underlining the primacy of autonomous decision and human dignity. However, Kantianism fails to discriminate between real autonomy and formal autonomy of human decisions that are prefigured by biotechnological environment that stimulates the use of technologies. Treating man as an end easily slips into treating it as a target and object of technological perfection. For communitarianism, human autonomy is a collectively enacted capacity, and therefore it argues that biotechnologies should be evaluated by their impact on integrity of human communities affected by them. This paper argues that communitarian approach calls for a democratic response to bioethical challenges.

Keywords: bioethics, biotechnologies; human enhancement; communitarianism; Kantianism

References

Agar, N. *Truly Human Enhancement: A Philosophical Defense of Limits*. Cambridge (MA); London: The MIT Press, 2014. 215 pp.

Beauchamp, T., Childress, J. *Principles of Biomedical Ethics*. Oxford; New York: Oxford UP, 2001. 454 pp.

Berlin, I. “Dva ponimaniya svobody” [Two Conceptions of Liberty], in: I. Berlin, *Filosofiya svobody. Evropa* [Philosophy of Liberty. Europe]. Moscow: NLO Publ., 2014, pp. 122–185. (In Russian)

- Callahan, D. "Individual Good and Common Good: A Communitarian Approach to Bioethics", *Perspectives in Biology and Medicine*, 2003, Vol. 46, No. 4, pp. 496–507.
- Campbell, L. "Kant, autonomy and bioethics", *Ethics, Medicine and Public Health*, 2017, Vol. 3, Issue 3, pp. 381–392.
- Etzioni, A. "Authoritarian Versus Responsive Communitarian Bioethics", *Journal of Medical Ethics*, 2011, Vol. 37, No. 1, pp. 17–23.
- Etzioni, A. "On a Communitarian Approach to Bioethics", *Theoretical Medicine and Bioethics*, 2011, Vol. 32, No. 5, pp. 363–374.
- Habermas, J. *Budushee chelovecheskoi prirody* [The Future of the Human Nature]. Moscow: Ves' mir Publ., 2002. 144 pp. (In Russian)
- Harris, J. *Enhancing Evolution: The Ethical Case for Making Better People*. Princeton; Oxford: Princeton UP, 2007. 264 pp.
- Kant, I. "Osnovaniya metafiziki nravov" [Foundations for the Metaphysics of Morals], in: I. Kant, *Sochineniya* [Writings], Vol. 4, Part I. Moscow: Mysl' Publ., 1965, pp. 211–310. (In Russian)
- Kass, L. "Biotechnology and Our Human Future: Some General Reflections", in: *Biotechnology: Our Future as Human Beings and Citizens*, ed. by S. Sutton. Albany: SUNY Press, 2009, pp. 9–30.
- Koch, T. *Thieves of Virtue: When Bioethics Stole Medicine*. Cambridge (MA); London: The MIT Press, 2012. 352 pp.
- Kuczewski, M. "The Epistemology of Communitarian Bioethics: Traditions in the Public Debates", *Theoretical Medicine*, 2001, Vol. 22, No. 2, pp. 135–150.
- Laure, P., Allouche, S. "Doping Behaviour as an Indicator of Performance Pressure", in: *Inquiring into Human Enhancement: Interdisciplinary and International Perspectives*, ed. by S. Bateman et al. New York: Palgrave Macmillan, 2015, pp. 161–181.
- Mill, J.S. O svobode [On Liberty], in: *Khrestomatiya. Politologiya* [Readings in Political Science]. Moscow: Gardariki Publ., 2000, pp. 617–625. (In Russian)
- Sandel, M. *The Case Against Perfection: Ethics in the Age of Genetic Engineering*. Cambridge (MA); London: Belknap Press, 2007. 176 pp.
- Scheler, M. *Der Formalismus in der Ethik und die material Wertethik*. Halle: Verlag von Max Niemeyer, 1916. 620 S.
- Simmel, G. "Konflikt sovremennoi kultury" [Conflict of the Modern Culture], in: G. Simmel, *Izbrannye raboty* [Selected works]. Kiev: Nica-center Publ., 2006, pp. 61–79. (In Russian)
- Sloterdijk, P. *Pravila dlya chelovecheskogo zooparka: Otvet na pismo Heideggera o gumanizme* [Rules for the Human Zoo: Reply to Heidegger's Letter on Humanism], trans by. T. Tyagunova (<http://www.nietzsche.ru/influence/philosophie/sloterdijk/>, accessed on 20.07.2018). (In Russian)
- Taylor, C. "The Politics of Recognition", in: *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, ed. by A. Guttman. Princeton: Princeton UP, 1992, pp. 25–74.
- Yudin, B. "Chelovek kak object, potrebitel' i mishen' tekhnologii" [Man as Object, Consumer, and Target for the Technoscience], *Znanie. Ponimanie. Umenie*, 2016, No 5, pp. 5–22. (In Russian)
- Yudin, B. "Tekhnika i «uluchshenie» cheloveka" [Technoscience and Human Enhancement], in: B. Yudin, *Chelovek: vyhod za predely* [Man: Transcending the Boundaries]. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., 2018, pp. 134–144. (In Russian)

ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

О.П. Зубец

Об этическом смысле понятия ἀρχή

Зубец Ольга Прокофьевна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: olgazubets@mail.ru

В содержании понятия ἀρχή чаще всего доминирует онто-гносеологическое содержание, что приводит к размыванию его понятийного статуса в этике, в частности – при прочтении этических произведений Аристотеля. Это понятие можно считать фундаментальным для зарождающейся этики: оно лежит в основе этического понимания поступка и особой направленности философско-этического взгляда на мир. Задача этой статьи – не историко-философский анализ термина, но обращение к ἀρχή как фундаментальному этическому понятию. Понятие ἀρχή сформировалось изначально в связи с поиском самого себя, возможности поступать от своего имени, то есть оборвав цепь причин и следствий и помыв мир как полноту и единое изнутри него самого. Аристотель определяет поступок как совершаемый тем, кто решает сознательно и ради самого поступка, так что ἀρχή поступка возведено к человеку с такой полнотой, что о поступающем человеке нельзя сказать ничего больше того, что он есть ἀρχή поступка: имманентность цели и человеческое бытие в поступке в качестве ἀρχή задает пространство морали вне причинно-следственных связей и логики. Человек как начало поступка находится в господствующем, властно-ответственном отношении к миру в его полноте и цельности. Это одно из первых основополагающих открытий этики, задаваемых философским взглядом изнутри поступка.

Ключевые слова: ἀρχή, этика, философия, поступок, человек, Аристотель, «Никомахова этика», причина, цель, полнота мира

История философских понятий имеет ту особенность, что если даже какое-либо из них погружается в долгую спячку, то его пробуждение не требует особых усилий и напоминает возвращение движения и самоощущения затекшей конечности, что позволяет дотянуться ею до новой или старой, но отставленной в сторону идеи или проблемы. Так, XX в. благодаря, в первую очередь,

Хайдеггеру, вернул к жизни понятие ἀρχή (начала). Его содержание обычно видится как основополагающее для зарождавшихся метафизики и эпистемологии, которые впоследствии заменили его на другие: собственно, многие понятия были перерождением понятия «начало», ибо сама философия оставалась и остается попыткой и стремлением помыслить его.

В качестве слова обыденного языка ἀρχή употребляется, начиная с Гомера, в трех основных смыслах: «1) отправная точка, начало чего-либо в пространственном или временном смысле; 2) начало как зачин, причина чего-либо; 3) начало как начальство, власть, главенство»¹. По-видимому, Анаксимандр, если следовать словам Симпликия, «первый назвал началом то, что лежит в основе», и задал ἀρχή как философское понятие. Тем не менее считается, что оно становится полноценным философским понятием лишь у Платона и Аристотеля²: при этом речь идет почти исключительно о его онто-гносеологическом содержании. В то же время в «Метафизике» неудовлетворительность понимания начала как воды или земли или подобного Аристотель объясняет тем, что они не могут быть причинами того, «что одни вещи бывают, а другие становятся хорошими и прекрасными» (Met. 984b 10)³.

Сохранившееся до наших дней смысловое доминирование онто-гносеологического понимания заметно влияет как на перевод классических текстов, так и на теоретическое рассмотрение проблем. Первое можно проиллюстрировать, например, тем, что в предметном указателе к изданию этических произведений Аристотеля, в котором, конечно, есть понятие начала (ἀρχή), даже не указаны *основные* высказывания Аристотеля, наиболее значимые для того, кто готов рассмотреть ἀρχή как этическое понятие (EN 1111a 23; 1112b 28, 32; 1113a 6; 1113b 20; 1139b 6), но, видимо, оно рассматривается как слово повседневного языка, а не философское понятие, что влияет и на перевод. Учитывая, что в целом в учении Аристотеля оно занимает важное место, стоит отдать приоритет пониманию ἀρχή как *понятию* и в этических произведениях Аристотеля. Если не лишать при переводе слово ἀρχή его понятийного статуса во всех случаях, где это возможно, если намеренно отдать приоритет именно такому, философско-концептуальному его прочтению, то его исключительное место становится очевидным. Второе указанное нами следствие доминирования онто-гносеологического понимания ἀρχή проявляет себя, когда философы, рассуждающие о начале поступка, обращаются в первую очередь к работе Аристотеля «О душе», а не к «Никомаховой этике»⁴.

¹ Лебедев А.В. Архэ // Античная философия. Энциклопедический словарь. М., 2008. С. 185.

² Существуют различные точки зрения на терминологизацию «архэ». Так, А.В. Лебедев считает, что терминологизация произошла лишь в Академии, у Платона: у него «архэ» употребляется в значении онтологического принципа («Начало есть нечто невозникшее; в самом деле, все возникающее по необходимости должно возникать из некоего начала...». Федр 245) и гносеологического принципа (единого принципа бытия и познания) в «Государстве» как «беспредпосылочного начала» (Лебедев А.В. Архэ).

³ «Метафизика» Аристотеля цит. по след. изд.: Аристотель. Метафизика // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 1. М., 1976.

⁴ Об этом см.: Holt L. Aristotle on the Αρχή of Practical Reasoning: Countering the Influence of Sub-Humanism // The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter. 1995. Issue 194. URL: <https://orb.binghamton.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1193&context=sagp> (дата обращения: 16.02.2019).

Задача этой статьи – не историко-философский анализ термина, но обращение к ἀρχή как фундаментальному этическому понятию. Оно понимается как этическое в полном смысле слова, то есть, во-первых, как возникшее в попытке дать ответ на этический вопрос; во-вторых, как вписанное в понятийный ряд этики, причем с необходимостью, в том смысле, что без него философская этика, как она зародилась в античности, невозможна, что без него невозможно понимание морали – а именно морального поступка и субъекта морали; и, в-третьих, в том смысле, что содержание этого понятия задается этически. Рассмотрим же понятие ἀρχή в единстве этих моментов.

Аристотель неоднократно замечает, что начало теоретического рассмотрения во многом определяет его дальнейшее развертывание, это скорее всего можно сказать и о всей философии, в том числе и этике: именно в ее исходных тестах, к которым в первую очередь принадлежит «Никомахова этика», заложены начала философско-этического мышления. Важнейшим из них является схватывание идеи человека как ἀρχή поступка и мира. Важно, что само возникновение в философии идеи-темы-интуиции, а затем и понятия ἀρχή, задолго до того, как Аристотель описал и зафиксировал его этим словом на все последующие времена, можно понять как ответ на этически напряженные вопросы, в частности – на вопрос о месте человека в мире детерминации, всеобщей причинности, о возможности его бытия как *самого себя*, то есть не того, кто причинен другим и другими, кто способен предпочесть свое в себе. Ведущий к идее ἀρχή вопрос можно было бы сформулировать так: как человеку уподобиться герою в его способности совершать поступки, носящие его имя?⁵ Или иначе: как возможно *самое себя* человека, то есть в каком пространстве, как можно помыслить человека не задаваемым внешними причинами, где он может быть самым собой, а не чем-то или кем-то иным? Где, в чем он не причинен ничем иным, кроме самого себя? В своем содержании – это подлинно этический вопрос. Вырваться из этого мира в пространстве мышления возможно, лишь помыслив мир как полноту, завершенность, самодостаточность, которые исключают и причинность, и направленное вовне целеполагание. Стремление помыслить полноту включает необходимость помыслить и себя в этой полноте – иначе, если мир мыслится извне неким «умным» наблюдателем, он очевидно не является полным. То есть полноту мира можно помыслить только изнутри него, поместив себя в его центр, сделав его своим, или, точнее, собой. В ответе именно на это стремление зарождается понятие ἀρχή, пронизанное желанием познать-узнать-задать *самого себя*. Оно схватывает не часть чего-то иного, не внешний порождающий и детерминирующий источник, но само бытие в его полноте, беспричинности и бесцельности. Это понятие невозможно вывести в рамках естественно-научного взгляда на мир, ориентированного на выявление причинно-следственных связей. Ф. Ницше говорит: в идее воды как первоначала, «хотя и в зачаточном состоянии, заключена мысль: “все – едино”»,

⁵ Один из ответов дан А.А. Гусейновым в идее двойной мотивации поступков героев, заложеной в их полу-божественной и полу-человеческой природе (См.: Гусейнов А.А. Античная этика. М., 2011. С. 12). В дальнейшем у Аристотеля полу-божественная природа обнаружится в виде человеческого разума.

и в силу этого Фалес становится первым философом. «Если бы он сказал: из воды происходит земля, мы имели бы научную гипотезу, ложную, но все же трудно опровержимую. Но он вышел за пределы научного. ... Скучные и беспорядочные наблюдения эмпирического характера, произведенные Фалесом над состоянием и изменениями воды, или, точнее, влаги, менее всего могли дозволить такое радикальное обобщение – не говоря уже о том, чтоб навести на него; к этому побуждал метафизический догмат, возникающий из мистической интуиции, – догмат, с которым мы встречаемся во всех философиях, включая сюда постоянно возобновляемые попытки выразить его лучше – положение “все – едино”»⁶. Идеи мира как воды, огня, логоса и апейрона возникают не (не столько) из чисто познавательного стремления: оно не заинтересовано и не способно обнаружить такое начало, так как не может помыслить мир в его полноте – это особое философское дело.

Попытки помыслить и мир детерминации и его ничем не детерминированную исходную точку или оборвать пугающую и немислимую уходящую в бесконечность цепь последствий *собственного* ведут к понятию первопричины, недвижимого двигателя, к закольцовыванию движения мира, позволяющему представить его всепроникающую и ничем не детерминированную основу, к идее высшего блага как цели целей, не становящейся средством. Но невозможно одновременно последовательно помыслить мир детерминации и его ничем не детерминированную исходную точку или предел: все эти идеи и понятия таят в себе обрыв причинно-следственной цепи, отказ от логики детерминации. Этот обрыв-выпадение принимает самые разные формы, схватываемые не рассудком (рассудительностью), но умом: к ним относится и «последняя данность» Аристотеля – поступок. Понятие поступка, соотношенное с идеей полноты, единственности, единства, исключает причинные основания и опирается на идею ἀρχή.

Помыслить поступок как бытие человека самим собой доступно только философии: она не полагает мир как внешнее и познаваемое извне ученым-наблюдателем, нет, она есть мышление того, кто видит мир изнутри. Этот взгляд изнутри обладает исключительной способностью помыслить мир как целое, как полноту бытия и как своё. Взгляд извне исключает себя, видит лишь неполноту, расколотовость и детерминированность. Это невероятное открытие особой философской оптики есть одновременно и открытие способа помыслить этическое, не потерять субъекта, *самое себя* человека: сердцевину этического – поступок (если, по выражению М. Нуссбаум, аристотелевская этика есть «попытка разъяснить понятия, задействованные в объяснении поступка»⁷ – в таком случае ἀρχή оказывается важнейшим этическим понятием) – невозможно увидеть и помыслить снаружи, с точки зрения внешнего наблюдателя, ученого или обывателя, поступок (как явление морали) виден лишь изнутри, в оптике поступающего. И то, каким он видится, неслучайно для своего описания нуждается в тех определениях, которые известны в связи с идеей

⁶ Ницше Ф. Философия в трагическую эпоху Греции // Своеволие философии / Сост. О.П. Зубец. М., 2019. С. 191–192.

⁷ Цит. по: Bechler Z. Aristotle's Theory of Actuality. New York, 1995. P. 198.

апейрона: он безграничен, беспределен, бесконечен, самодостаточен и «все объемлет и всем управляет». Начальные философы мыслят «все-едино» через все-проникновение единого и единственного начала, которое не есть пассивное вещество, но активное начало, предельно активное, обладающее властью («властный исток, то есть свое “начало”»; «властно пронизывающее собою все сущее»; «властно проникая», «свободное начинание есть само начало (der Anfang): начало истонного бытия как бытия (das Sein)»⁸). Именно как *свободное властное начинание*, как решимость быть это ἀρχή несет в себе этическую идею, позволяющую помыслить поступок.

Перечислив основные идеи о начале «первых философов» (и не упомянув Анаксимандра), Аристотель сравнивает их с необученными воинами, которые, поворачиваясь во все стороны, иногда наносят хорошие удары: они не знают, что говорят, так как «совершенно очевидно, что они почти совсем не прибегают к своим началам, разве что в малой степени» (Met. 985a 15). Сам он в «Никомаховой этике» и других «Этиках» *прибегает* к понятию ἀρχή не только многократно, но определенно как к такому, без которого невозможно рассматривать этическое.

В качестве философского понятия ἀρχή переводится на русский в предметном указателе к «Никомаховой этике» как «начало, принцип, первооснова, внутренняя основа», о начале поступков упоминается лишь в конце перечисления и дается указание всего лишь на два периферийных фрагмента⁹. Там, где речь идет о важнейших этических идеях, ἀρχή переводится на русский по-разному (например, и как начало, и как источник), что размывает его понятийный статус. С тем же мы встречаемся в переводе М. Оствальда, который переводит ἀρχή то как *source of actions* (EN 1112b 32, EN 1113b 15), то как *initiative of action* (EN 1113a 6), то как *starting points* (EN 1113b 20) (причем, решая стилистические задачи, он по-разному переводит ἀρχή в следующих друг за другом предложениях, что, видимо, свидетельствует о том, что он не выделяет его как содержательно-определенное понятие). Тогда как Д. Росс во всех трех указанных местах переводит ἀρχή как *moving principle*, Г. Рэкхэм так же во всех случаях использует слово *origin*. И Ф. Дирлмайер сохраняет единство перевода понятия – у него это *bewegendes Prinzip*.

Выразив сожаление о том, что во многих переводах понятийный статус ἀρχή оказывается затушеванным, для его сохранения вернем в цитаты Аристотеля само греческое слово. Главное содержание и роль этого понятия – в задании пространства морали как отменяющего причинность и основанного на начальности поступающего (в современном варианте – на субъектности).

Начало не есть причина. Понятия ἀρχή и αἰτία соседствуют в текстах Аристотеля, но их отношения достаточно сложны: в этике это близость и взаимопереплетение, когда под αἰτία понимается вина, ответственность, и это взаимоприращение, если речь идет о причине, о каузальности. Расцепление *arche*

⁸ Хайдеггер М. Гераклит. СПб., 2011. С. 237.

⁹ Аристотель. Никомахова этика / Пер. с древнегреч. Н.В. Брагинской // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 806.

и *aitia* – одна из важных тем М. Хайдеггера и ряда немецких философов¹⁰. Отличие начала от причины невозможно понять, оставаясь в логике причинности, то есть рассматривая его как особую, но причину. Сама идея ничем не причиненной причины есть, в первую очередь, способ сказать об обрыве причинно-следственной паутины, о существовании непричиненного. Вопрос, как стать добродетельным – конституирующий вопрос этики, – ставится Аристотелем не как вопрос о причинах, но как вопрос о началах: «Не следует также для всего одинаково доискиваться причины» (EN 1098b 1) – «достаточно правильно указать», что нечто имеет место, что дано – это *первое и начало*. Умственное усмотрение самого себя в поисках оснований бытия добродетельным упирается в абсолютный предел себя как начала, за которым ничего не может быть, так как иначе вопрос о бытии добродетельным и человеком утрачивает смысл и становится вопросом о жизни с точки зрения питания, роста или чувства (см.: EN 1098a 1–5). На вопрос «почему ты поступил так? – отвечают: потому что нельзя было иначе, или: потому что так лучше. Исходя из самих обстоятельств, выбирают то, что кажется лучшим, и ради лучшего» (MM 1189b 15–17)¹¹ – то есть этот вопрос «почему?» неуместен и бессмыслен в этике: я поступаю морально потому, что избираю лучшее, то есть потому, что стремлюсь поступить морально и никак иначе я не могу поступать. В поиске оснований добродетельного поступка этическое мышление упирается в самого добродетельного человека как первоначало: добродетельный поступок есть поступок добродетельного человека, того, кто совершает добродетельные поступки, а этическое мышление есть его собственное мышление о том, как стать добродетельным: оно принципиально субъектно-субъективно. Вопрос «как стать добродетельным?» задается самим мыслителем о самом себе, он не может быть задан извне, так как тогда неизбежно становится вопросом о причинах *самого меня*: для философской этики подобный взгляд оскорбительно-разрушителен.

Исходное и фундаментальное отношение меня и моего поступка в этическом рассмотрении Аристотеля не является отношением причины и следствия, но есть отношения взаимно ссылающегося друг на друга тождества или бытийной неразличимости самого себя и поступка как способа бытия. Отношение меня и моего поступка наиболее точно выражает понятие начала: начало поступка возведено к руководящей части моей души (то есть ко мне как человеку, сознательному и волевому существу), и я существую как человек именно в качестве начала поступка. Меня как начала нет в эмпирически данном действии, мысли, слове или чувстве, но лишь в них как поступке, который и есть полнота и актуальная завершенность мира. В этике Аристотель обрывает причинную цепь в двух местах: с одной стороны – это идея блага, цели целей, никогда не становящейся средством, абсолютная цель и абсолютная целевая причина (потребность разума обозначить цель оказывается дурной, если не упирается

¹⁰ Об этом см.: Pizer J. *Toward of Radical Origin: Essays on Modern German Thought*. Lincoln, 1995.

¹¹ «Большая этика» цитируется по изданию: Аристотель. Большая этика / Пер. с древнегреч. Т.А. Миллер // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 4. М., 1984. С. 295–374.

в цель целей, то есть в ничтожение каузальности), с другой стороны – это «последняя данность» поступка, его окончательность, завершенность. Поступок (πρᾶξις) определен Аристотелем как совершаемый сознательно выбирающим этот поступок ради него самого: он в отличие от творения-результата (ποίησις), дела (ἔργον) содержит свою цель в себе. Не только он сам не есть средство, но его нельзя помыслить как цель для некоторого средства или как следствие некоторой причины. Последнее можно прояснить, если серьезно отнестись к утверждению, что само сознательное решение (προσίρεσις) не есть интеллектуальный акт выбора, имеющий сначала форму знания, но дано только и исключительно в самом поступке; отношение между моральным субъектом и поступком не причинно-следственное и не целе-средственное: ему Аристотель находит лишь одно название – ἀρχή.

Этика не задается и не может задаваться вопросами о причинах, так как такой вопрос перекрывает возможность помыслить морального субъекта и моральный поступок. Разумный характер человеческих действий оказывается совершенно иным в самодостаточном поступке, благополучение в котором достигается в полноте в акте самого поступка, не растворяется и не релятивизируется ни в бесконечной цепи предшествующих детерминант, ни в бесконечной цепи следствий и результатов. Это разумность практического разума, а не научного, не теоретического. Аристотель многократно повторяет: поступок избирается ради него самого (а не ради результата) – он никогда не есть средство или причина, он абсолютно окончателен и этим отменяет детерминированность мира и соответствующую ей логику.

Превосходство добродетельного человека в поступке¹² резонирует с превосходством самой деятельности как действительности: «нет какого-либо другого дела, помимо самой деятельности, эта деятельность находится в том, что действует» (Met. 1050a 35); «действительность перее возможности» (Met. 1050b 5): Аристотель был первым, для кого, по выражению Хайдеггера, «быть подвижным обсуждается как вопрос и понятие об основном образе бытия»¹³. Этика (в ее тождестве с политикой) отвечает на вопрос о бытии человека, то есть о специфической человеческой подвижности, отличающей его от пасущего стада коров (которое также есть сообщество живых существ), и находит ее в поступке. «Ни про неодушевленные, ни про одушевленные существа, кроме человека, мы не говорим, что они действуют (поступают – *Ο.З.*) (pratein), а [говорим так] только о человеке. Ясно, что человек – сила, порождающая действия (поступки – *Ο.З.*)» (MM 1187b 9). Более того, в этике Аристотель отдает предпочтение не ἔξις, устойчивому нраву (или состоянию), но именно поступку, подобно тому, как он отдает предпочтение действительности перед возможностью. В «Эвдемовой этике» он говорит: «Деятельность (ἐνέργεια) лучше расположения (διάθεσις здесь синонимично ἔξις)» (EE 1219a 32)¹⁴ –

¹² О превосходстве в поступке см.: Зубец О.П. Что презирает и что превосходит добродетельный человек // Этич. мысль / Ethical Thought. 2016. Т. 16. № 2. С. 34–50.

¹³ Хайдеггер М. О существе и понятии φύσις Аристотель, «Физика», В 1. URL: http://www.heidegger.ru/documents/tom9/o_suschestve_poniatia.doc (дата обращения: 16.02.2019).

¹⁴ «Эвдемова этика» цитируется по изданию: Аристотель. Эвдемова этика / Пер. с древнегреч. Т.В. Васильевой, Т.А. Миллер, М.А. Солоповой; изд. подг. М.А. Солопова. М., 2011.

апеллируя к этому фрагменту, З. Бехлер утверждает, что это и есть та онтология, на которой построена аристотелевская этика¹⁵. Поступок-энергия есть только такое движение, которому присуща имманентность цели, действие становится завершенным в себе и самозамкнутым движением, которое есть бытие действующего в действии. Результат, в котором локализована цель (что характеризует творение), есть следствие некоторого действия как причины, тогда как имманентность цели поступку соотносит его с началом, а не причиной.

Важна полная обратимость сформулированного Аристотелем тождества: «Начало поступка есть человек» и «Человек есть начало поступка». Ее нет в рассуждении о творении: источник его результата – в человеке как обладающем неким τέχνη, но сам он не есть это начало, это знание и умение. Творящий скульптуру есть ее начало в качестве скульптора, а не человека, он творит как скульптор в той мере, в какой воспроизводит некие принципы этой деятельности, точно так же, как геометр-землемер воспроизводит геометрические представления о треугольнике. Вот таких первых принципов, таких начал лишен поступок («Установленных правил нет в поступках и действиях...») (ММ 1189b 25)) – его единственным началом является решающий-ся поступить.

Человеческая активность (подобно животной активности) может быть вызвана неполнотой, несамодостаточностью, нехваткой: я должен восполнить то, чего мне не хватает¹⁶. К такого рода ситуации применим вопрос «для чего?». Она сама воплощает такую связь человека с миром, когда он своей активностью восполняет некую нехватку в себе самом, во внешних условиях своего существования, полагая цель вовне. Поступок воплощает предельность самодостаточного бытия: он не может определяться полаганием внешней цели, желанием результата.

Впрочем, попытка локализовать начало, по-видимому, обречена на неудачу в силу того, что само пространство человеческого бытия изначально задается им: ἄρχή выстраивает его как абсолютную асимметрию, этого пространства нет вне и помимо начала. Поэтому слова Ж. Деррида о центре, «который находится как внутри, так и снаружи» и принимает с одинаковым правом «имена начала (arche) и конечной цели (telos)»¹⁷, заставляют задуматься – что делать, если не только начало, но и сама цель имманентна и это означает ничтожность самого понятия цели: она не дана до и вне акта поступка, не дана в виде знания; ее можно помыслить настолько, насколько можно вообще помыслить целеполагание вне времени и пространства.

К желанию как источнику и причине человеческих действий обращаются такие известные авторы, как Элизабет Энском и Марта Нуссбаум¹⁸. Утверждение, что практический разум начинается с желания (то, что Л. Холт называет суб-юмизмом), порождает вопрос – почему цепь причинности оборвана именно

¹⁵ *Bechler Z. Aristotle's Theory of Actuality. New York, 1995. P. 199.* Это утверждение – основа «actualistic ethics».

¹⁶ См.: *Holt L. Aristotle on the Αρχή of Practical Reasoning. P. 9.*

¹⁷ *Деррида Ж. Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук // Деррида Ж. Письмо и различие. СПб., 2000. С. 353.*

¹⁸ В указанной статье Л. Холта дана критика этого подхода.

здесь, в этой точке? Почему исследователь не идет дальше (назад) и не говорит о том, с чего начинается это желание, что определяет его? Оставаясь верным этому пути, он обязательно перейдет к человеку в его животной, затем физической, химической, механической природе, возможно, найдя здесь место и социальности. Почему он останавливается на желании, а не в другом месте? Это определяется лишь профессиональной принадлежностью исследователя, и его всегда тянет далее: так, этик пытается стать психологом, физиологом, этологом, социологом и т. п., радуясь удлинению своего пути. Но философ, который ставит важнейший вопрос о самом себе, о бытии самого себя и мира, делает решительный и решающий шаг из пространства детерминизма, от вопроса «почему?», от познания к мышлению начала, бытия, полноты, самодостаточности. Философ мыслит бытие в его полноте, поэтому поступок не может начинаться с чего-то, но все есть в нем, в том числе сознательное решение (προαίρεσις), поступок не может переходить во что-то отдельное (результат), но охватывает собой все, есть способ бытия в качестве человека. Ему ничто не предшествует и ничто не следует за ним: только так человек принадлежит самому себе, а не попадает в рабство уходящих в бесконечность последствий своих действий (а эта проблема терзает античного человека). Если «намерение и воля (желание – О.З.) меняются добровольно» (ММ 1187b 19) – то они не есть начало, они «от нас зависят».

Т. Ирвин пишет: «Как мы видели, аристотелевский поиск начала поступка ведет его по ту сторону действительной каузальной последовательности к складу и характеру деятеля»¹⁹. Н если речь идет о ἔξις, о нраве, то он не есть некое эмпирическое качество, хранящееся вне поступка, но относится к нему как возможность к действительности, то есть находится по ту сторону каузальности. Дж. Моравчик предлагает понимать и четыре аристотелевских αἰτία не как причины: речь в них идет не о каузальности, а о понимании (understanding) – понимание основано на вопросе «почему?» не в строго каузальном смысле, он спрашивает, что или кто ответственен за существование того или иного явления²⁰. И в этом смысле начало тоже является αἰτία, причем в некотором предельном смысле, так как соотносится с полнотой и ответственно за весь мир.

Человек – ἀρχή поступка. Понятие ἀρχή организует ряд аристотелевских суждений в единое идейное пространство, приведем основные:

Важнейшим можно считать: «ἄνθρωπος εἶναι ἀρχή τῶν πράξεων» – «...человек – это, конечно, ἀρχή поступков...» (EN 1112b 32).

«...произвольное... то, ἀρχή чего – в самом деятеле...» (EN 1111a 23).

«...всякий тогда прекращает поиски того, как ему поступить, когда возвел τὴν ἀρχήν [поступка] к себе самому, а в себе самом – к ведущей части души, ибо она и совершает сознательный выбор» (EN 1113a 6).

«...мы не можем возводить наши поступки к другим ἀρχής, кроме тех, что в нас самих...» (EN 1113b 20).

¹⁹ Irwin T. Aristotle's First Principles. New York, 1988. P. 344.

²⁰ Moravcsik J.M. Aitia as generative factor in Aristotle's philosophy // Dialogue. 1985. Vol. 14. Issue 4. P. 623.

«...свершение поступка – [цель безотносительная], а именно: благополучение в поступке само есть цель, стремление же направлено к цели. Именно поэтому сознательный выбор – это стремящийся ум..., или же осмысленное стремление, а именно такое ἀρχή есть человек» (EN 1139b 1–5).

Человек, по определению Аристотеля, есть ряд тождеств: ἀρχή – про-αίρεσις (сознательный выбор, решение) – стремящийся ум (осмысленное стремление) – поступок. Ни суждение о правильности некоторого действия, ни чувственное влечение к некоторой цели недостаточны для поступка: между ними и поступком Аристотель помещает проαίρεσις как движущее начало (см.: EN 1139a 32): будучи таковым человек решается на бытие и распоряжение им. «Возведение начала к себе самому» есть бытие царем, властителем, принимающим решение. Хайдеггер переводит ἀρχή «через исходное распоряжение или распорядительный исход»²¹.

Человек бытийствует в поступке, то есть самодостаточен, как самодостаточен и поступок, и принимает решение о поступке, которое принципиально невыводимо из знания или чего-то иного: он не есть опосредование, не есть связь, но чистая идея изначальности. У человека как ἀρχή не может быть качественных определений, как невозможен и описывающий взгляд на него: человек как ἀρχή есть тот самый, кто смотрит на мир, кто поступает. Понятие ἀρχή не может исчезнуть из философии, так как само является ее неустранимым началом, но оно находило выражение в иных, как бы специализированных понятиях: в этике – это понятие морального субъекта.

Человек – ἀρχή поступка друга. Самодостаточность для античности – величайшая ценность. Аристотель доводит это отношение до значимого, основополагающего теоретического понятия, своего рода аксиомы. Самодостаточность есть то, к чему стремится человек, полис, чем является поступок и созерцательный образ жизни. Аристотель пишет: «Понятие самодостаточности мы применяем не к одному человеку, ведущему одинокую жизнь, но к человеку вместе с родителями и детьми, женой и вообще всеми близкими и согражданами, поскольку человек – по природе [существо] общественное» (EN 1097в 10). Действительно, человек не мыслится Аристотелем в одиночестве, в той отдельности и уединенности в своей приватности, как начнут мыслить его позже. Но это не-одиночество есть не-одиночество особого рода, оно – лишь эмпирическая видимость бытия в единственности начала. Аристотель пишет: «“Возможно” то, что бывает благодаря нам, ведь [исполнение чего-то] благодаря друзьям и близким в известном смысле тоже зависит от нас, так как в нас ἀρχή [действия]» (EN 1112b 25). Это замечание перекликается с подобным суждением: «А можно предоставить другу и [прекрасные поступки], и даже прекрасней оказаться причиной [прекрасного поступка] для друга, нежели совершить его самому» (EN 1169a 34). О какой зависимости от нас идет речь, как быть αἰτία поступка друга? Эти утверждения кажутся несовместимыми с очевидной и доминирующей идеей Аристотеля, что человек стремится поступать сам, совершать благодеяние, но ни за что не быть его получателем. Но совмещение этих высказываний дает ключ к важнейшей

²¹ Хайдеггер М. О существе и понятии φύσις Аристотель.

этической мысли. Быть αἰτία благодеяния друга не значит быть объектом этого благодеяния, которое для Аристотеля есть ущербное и избегаемое состояние. Остается только один выход: принять, что бытие началом осуществляется не в движении и речи в их эмпирической данности (это могут быть слова и действия другого), но в самом властвовании, господстве, принятии решения и ответственности за совершаемое во всей его неделимой и неограниченной полноте. Самодостаточность поступающего, добродетельного человека не нарушается тем, что действие и слово исполнены другом или членом семьи: их бытие есть бытие «господствующего в поступке». И это – важнейшая для философско-этического мышления идея: граница поступка дважды не может быть обнаружена эмпирически. Эмпирически невозможно выделить поступок из ряда действий, и слов, и мыслей человека, но его нельзя отделить эмпирически от действий и других людей – находятся ли они рядом или жили в другие эпохи. Последовательно помысленное ἀρχή может быть только единственным²² (как и моральный субъект), а значит, и единственным началом в отношении всего человеческого мира в его полноте: иначе он остается безначальным.

Единственность всегда центральна, но не в качестве извне просчитываемого центра: ἀρχή в этике не локализовано в пространстве, но задает принципиальную асимметрию как абсолютное «превосходство человека в поступке» (Аристотель), в котором он является архонтом, гегемоном, царем, принимающим решение (см.: EN 1113a 9).

Моральная философия – мышление того, кто есть ἀρχή. Начальные философы являются таковыми не только потому, что говорили о едином начале, и не только потому, что зачинали философию, но еще и потому, что делали это, полагая самого себя началом, единственным началом мира, всеобщего, единого, утверждая, что самости мира и меня соответствуют друг другу²³. Философ ищет самого себя и собственную мудрость, решает вопрос о бытии себя и своего: только этому мышлению со своего единственного и начального места может открыться идея *моего поступка*, а значит, и моей ответственности, то есть открыться этическое. У Аристотеля можно зафиксировать точку поворота взгляда, в которой он становится взглядом философа, в этике – это взгляд философа как добродетельного человека, как поступающего. Самые яркие примеры такого поворота – от видения Величавого другими людьми, чествуемыми его, к его собственному взгляду, для которого честь ничто и ничто не великое; или изменение направления взгляда в теории дружбы, когда от описания принятых большинством представлений Аристотель переходит к изначальности дружбы с самим собой. Моральная философия есть мышление того, кто возвел начало поступка и мира к самому себе как решающему поступать и мыслить, и только в этой оптике существуют понятия поступка, морального субъекта и самой морали.

²² Когда немецкая философия начала пытается помыслить их множественность ради утверждения основ толерантности (так видится немецкая философия начал в работе Pizer J. Toward of Radical Origin), не означает ли это отказ от идеи ἀρχή?

²³ См.: Ахутин А.В. Античные начала философии. СПб., 2007. С. 381.

На свой особый манер центральная роль понятия ἀρχή в этике признается постмодернизмом, отрицающим центральное присутствие, утверждающим, что «центра нет, что его нельзя помыслить в форме налично сущего»²⁴. Но греза о полноте, о начале – и о себе как начале – составляет внутреннее напряжение, называемое этическим мышлением. И Ж. Деррида совершенно точен, когда говорит, что отвращение взора от начала есть попытка «встать по ту сторону человека и гуманизма»²⁵.

Понятие ἀρχή поступка несопоставимо и несоизмеримо с распространенными в современной этике понятиями намерения, мотива или желания и уж тем более не сводимо к ним: в нем человек стоит в великом властно-ответственном отношении к миру в его полноте и цельности, а философ остается в поле философии.

Литература

- Аристотель*. Большая этика / Пер. с древнегреч. Т.А. Миллер // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 295–374.
- Аристотель*. Метафизика // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 63–367.
- Аристотель*. Никомахова этика / Пер. с древнегреч. Н.В. Брагинской // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 54–293.
- Аристотель*. Эвдемова этика / Пер. с древнегреч. Т.В. Васильевой, Т.А. Миллер, М.А. Солоповой; изд. подг. М.А. Солопова. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2011. 408 с.
- Ахутин А.В.* Античные начала философии. СПб.: Наука, 2007. 783 с.
- Гусейнов А.А.* Античная этика. М.: Книжный дом «Либроком», 2011. 288 с.
- Деррида Ж.* Структура, знак и игра в дискурсе гуманитарных наук // *Деррида Ж.* Письмо и различие. СПб.: Академический проект, 2000. С. 352–368.
- Зубец О.П.* Что презирает и что превосходит добродетельный человек // *Этич. мысль / Ethical Thought*. 2016. Т. 16. № 2. С. 34–50.
- Лебедев А.В.* Архэ // *Античная философия. Энциклопедический словарь*. М.: Прогресс-Традиция, 2008. С. 185–186.
- Ницше Ф.* Философия в трагическую эпоху Греции // *Своеволие философии / Сост. О.П. Зубец*. М.: ЯСК, 2019. С. 184–194.
- Хайдеггер М.* Гераклит / Пер. с нем. А.П. Шурбелева. СПб.: Владимир Даль, 2011. 512 с.
- Хайдеггер М.* О существе и понятии φύσις Аристотель, «Физика», В 1. URL: http://www.heidegger.ru/documents/tom9/o_suschestve_poniatia.doc (дата обращения: 16.02.2019).
- Bechler Z.* Aristotle's Theory of Actuality. New York: State University of New York Press, 1995. 269 p.
- Holt L.* Aristotle on the Αρχή of Practical Reasoning: Countering the Influence of Sub-Humeanism // *The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter*. 1995. Issue 194. URL: <https://orb.binghamton.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1193&context=sagp> (дата обращения: 16.02.2019).
- Irwin T.* Aristotle's First Principles. New York: Clarendon Press, 1988. 721 p.
- Moravcsik J.M.* Aitia as generative factor in Aristotle's philosophy // *Dialogue*. 1975. Vol. 14. Issue 4. P. 622–638.
- Pizper J.* Toward of Radical Origin: Essays on Modern German Thought. Lincoln: University of Nebraska Press, 1995. 237 p.

²⁴ *Деррида Ж.* Структура, знак и игра. С. 355.

²⁵ Там же. С. 369.

On the Ethical Meaning of ἀρχή

Olga P. Zubets

RAS Institute of Philosophy. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: olgazubets@mail.ru

The concept of ἀρχή is usually seen within ontological and epistemological context which prevents it from getting a theoretical conceptual status in ethics, particularly while reading Aristotle's ethical works. But it is the very notion that should be considered the most fundamental for the originating ethics: it forms the concept of an action and a special philosophical visual direction on the world. The article is not aimed at any exact historico-philosophical reconstruction of the term, but at consideration of ἀρχή as a fundamental ethical concept. It was formed by the search of yourself, of the possibility to act in one's own name, which is breaking the chain of causes and effects and cogitating the world from within it as totality, completeness and the One. Aristotle defines an act as done by the man who deliberately chooses, and chooses it for its own sake, so that the ἀρχή of action is carried back to himself to the extent that an acting man could be defined only as the ἀρχή of his action. The immanent character of the end and being in acting as its ἀρχή creates the space of morality out of any cause-effect relations and logic. A man being the ἀρχή of his act is in the dominating, ruling and responsible relation to the world in its totality and entirety. This is one of the first essential discoveries of ethics, given by philosophical vision from within the action.

Keywords: ἀρχή, ethics, philosophy, action, man, Aristotle, "Nicomachean Ethics", cause, end, totality of the world

References

- Achutin, A.V. *Antichnye nachala filosofii* [Ancient Origins of Philosophy]. St-Petersburg: Nauka Publ., 2007. 783 pp. (In Russian)
- Aristotle. "Bolshaya etika" [Great Ethics], trans. by T.A. Miller, in: Aristotle. *Sobranie sochinenii: v 4 t.* [Complete Works: in 4 vols.], Vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1984, pp. 295–374. (In Russian)
- Aristotle. *Jevdemova jetika* [Eudemean Ethics], trans. by T.V. Vasil'eva, T.A. Miller, M.A. Solopova, ed. by M.A. Solopova. Moscow: Kanon+ ROOI "Rehabilitation" Publ., 2011. 408 pp. (In Russian)
- Aristotle. "Metafizika" [Metaphysics], in: Aristotle. *Sobranie sochinenii: v 4 t.* [Complete Works: in 4 vols.], Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1976, pp. 63–367. (In Russian)
- Aristotle. "Nikomakhova etika" [Nicomachean Ethics], trans. by N. Braginskaya, in: Aristotle. *Sobranie sochinenii: v 4 t.* [Complete Works: in 4 vols.], Vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1984, pp. 53–293. (In Russian)
- Derrida, J. "Struktura, znak i igra v diskurse gumanitarnykh nauk" [Structure, Sign, and Play in the Discourse of the Human Sciences], in: J. Derrida. *Pismo i razlichie* [Writing and Difference]. St-Petersburg: Academical Project Publ., 2000, pp. 352–368. (In Russian)
- Bechler, Z. *Aristotle's Theory of Actuality*. New York: State University of New York Press, 1995. 269 pp.
- Guseynov, A.A. *Antichnaya etika* [Ancient Ethics]. Moscow: Knizhnyi dom "Librokom" Publ., 2011. 288 pp. (In Russian)
- Heidegger, M. *Geraklit* [Heraclitus], trans. by A.P. Shurbelev. St-Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2011. 512 pp. (In Russian)

Heidegger, M. *O sushhestve i ponjatii Φύσις* [On the being and conception of φύσις in Aristotle's physics B, 1] [http://www.heidegger.ru/documents/tom9/o_suschestve_poniatia.doc, accessed on 16.02.2019]. (In Russian)

Holt, L. "Aristotle on the Αρχή of Practical Reasoning: Countering the Influence of Sub-Humeanism", *The Society for Ancient Greek Philosophy Newsletter*, 1995, Issue 194 [<https://orb.binghamton.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1193&context=sagp>, accessed on 16.02.2019].

Irwin, T. *Aristotle's First Principles*. New York: Clarendon Press, 1988. 721 pp.

Lebedev, A.V. "Arche" [Arche], in: *Ancient Philosophy. Encyclopedian Dictionary*. Moscow: Progress-Tradition Publ., 2008, pp. 185–186. (In Russian)

Moravcsik, J.M. "Aitia as generative factor in Aristotle's philosophy", *Dialogue*, 1975, Vol. 14, Issue 4, pp. 622–638.

Nietzsche, F. "Filosofiya v tragicheskuyu epokhu gretsi" [Philosophy in the Tragic Age of the Greeks], in: *Self-willing Philosophy*, ed. O.P. Zubets. Moscow: LRC Publ., 2019, pp. 184–194. (In Russian)

Pizper, J. *Toward of Radical Origin: Essays on Modern German Thought*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1995. 237 pp.

Zubets, O.P. "Chto preziraet i chto prevoskhodit dobrodetelnyi chelovek" [What the Virtuous Person Despises and Is Superior to], *Eticheskaya mysl' / Ethical Thought*, 2016, Vol. 16, No. 2, pp. 34–50. (In Russian)

М.А. Корзо

Пробабелизм и проблема «неуверенной» совести в раннее Новое время: историко-теоретические контексты

Корзо Маргарита Анатольевна – кандидат исторических наук. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: korzor@zmail.ru

Внимание к феномену «неуверенной» совести, которая затрудняется принять решение в ситуации сомнения, а потому подвержена как рациональным, так и иррациональным страхам, было вызвано на рубеже раннего Нового времени изменениями в практике церковной исповеди, событиями социальной и религиозной жизни, факторами богословско-теоретического характера. Предложенные И. Нидером, Ж. Жерсоном и Антонионом Флорентийским практические процедуры по преодолению ситуации моральной неопределенности свидетельствовали о постепенном разрыве с традицией, предписывавшей при принятии решения минимизировать возможные нравственные риски, выбирая путь наиболее безопасный, и получили развитие в XVI – XVII вв. в идеях пробабелизма. На его зарождение повлияли расцвет неопирронизма и эволюция восходящего к Аристотелю значения понятия «вероятное» по линии усиления акцента на его достоверности с помощью рациональных аргументов, но также Реформация и конфессиональное дробление Европы; открытие Нового света; развитие науки; рост денежной экономики. Иезуиты переходят на позиции пробабелизма в 1580-х гг., заимствуя из риторического наследия Цицерона принцип ситуативной обусловленности риторического акта, но также в связи с созвучностью пробабелизма основному принципу духовности иезуитов – умению совершать правильный выбор средств для достижения высшей цели в зависимости от актуальной ситуации.

Усвоенный иезуитами пробабелистский способ аргументации получил распространение как через их систему учебных заведений, так и через литературу для исповедников, в которой значительно «смягчался» посттридентский юридический образ исповеди. Отстаивавшееся сторонниками пробабелизма снисхождение к слабостям человеческой природы стало одной из причин нападков со стороны янсенистов, которые критиковали в первую очередь т. н. лаксизм, который развился из пробабелизма, доведя положения последнего до абсурда.

Ключевые слова: неуверенная совесть, сомнения, принятие решений, пробабелизм, нравственное богословие раннего Нового времени, исповедь

Проблема совести была одной из наиболее разрабатываемых в нравственном богословии раннего Нового времени. Выделялось несколько состояний совести, среди которых большее внимание в теоретическом дискурсе отводилось совести неуверенной или сомневающейся (*dubia*) и т. н. мелочной (*scrupulosa*).

Под сомневающейся понималась совесть, которая при принятии практического решения не может выбрать между двумя мнениями, каждое из которых кажется истинным¹. Такое понимание «*dubia*» проистекало из принятого в средневековом праве определения «сомнения» (*dubitum*) как состояния, когда аргументы «за» и «против» уравниваются друг друга². Определение «*scrupulosa*» происходит от латинского «*scrupulus*», что означает малую меру чего-то. В нравственном богословии «*scrupulus*» именовалось сомнение, которое не имеет под собой серьезных оснований. То есть «мелочная» совесть сомневается или не уверена в чем-то без причины или, по крайней мере, без веской на то причины³. В таком состоянии человек сбив с толку и не знает, что ему выбрать, испытывает чувства тревоги и страха, что он совершает что-то дурное, хотя на самом деле он, может быть, ничего дурного и не делает⁴. Страх парализует волю, и человек утрачивает способность к какому-либо действию. Данное состояние, по выражению С. Тутино, можно рассматривать и как духовную слабость, и как когнитивный тупик⁵. И хотя неуверенность и сомнение не всегда эволюционируют в «*scrupulus*», в практически ориентированных сочинениях зачастую не проводилось различия между совестью «*dubia*» и «*scrupulosa*».

Неуверенная и «мелочная» совесть – явление, безусловно, универсальное, но ему не всегда уделялось пристальное внимание. Так, в Средние века понятие «*conscientia scrupulosa*» не встречается, хотя, безусловно, существовали отдельные рассуждения о том, чем порождается подобное состояние и в каких формах оно себя проявляет. Фома Аквинский употребляет термины «*scrupulus*» и «*scrupulosus*» редко и в несколько иных, нежели интересующие нас, контекстах⁶. Нарастающее внимание к «мелочности» было вызвано целым рядом тесно взаимосвязанных причин: и изменениями церковной практики исповеди, и событиями социальной и религиозной жизни, и факторами богословско-теоретического характера.

Принципиальной вехой для изменения практики исповеди стал IV Латеранский собор 1215 г., который вводил требование обязательной ежегодной

¹ Schüssler R. Practical Ethics // The Cambridge History of Medieval Philosophy / Ed. R. Pasnau. Vol. I. Cambridge, 2014. P. 530.

² Schüssler R. On the Autonomy of Probabilism // Moral Philosophy on the Threshold of Modernity / Eds. J. Krayer, R. Saarinen. Dordrecht, 2005. P. 107–108.

³ Богословы отличали такую совесть от «заблуждающей» (*irronea*), поскольку последняя апеллирует к определенным убеждениям, а «*scrupulus*» таковым не является (*Grosse S. Heilungsgewissheit und Scrupulositas im späten Mittelalter*. Tübingen, 1994. S. 81).

⁴ *Ioannes Gerson. De consolatione Theologiae libri quatuor // Ioannes Gerson. Opera Omnia*. Т. 1. Antwerpiae, 1706. Col. 173.

⁵ *Tutino S. Uncertainty in Post-Reformation Catholicism. A History of Probabilism*. Oxford, 2017. P. 21.

⁶ *Grosse S. Heilungsgewissheit und Scrupulositas*. S. 8.

исповеди, на которой надлежало открыть исповеднику не только все совершенные грехи, но и сопутствующие им обстоятельства. Знание обстоятельств было необходимо для установления степени вины в каждом конкретном проступке и наложения соответствующей вине епитимьи. Впоследствии Тридентский собор (1545–1563) подтвердил необходимость называть обстоятельства проступка, поскольку они могли изменить характер греха, превратив повседневный в смертный и наоборот⁷.

Правило ежегодной исповеди (нарушение которого каралось, в частности, отказом в погребении на церковном кладбище), необходимость четкого различения смертного греха от повседневно и учета всех обстоятельств проступка – все это накладывало на христианина обязанность самоанализа и отслеживания всех возможных проявлений своей нечистой совести. На уровне богословско-теоретическом это стимулировало работу по выработке четких критериев, как можно различить грех смертный от повседневно, смягчающих и отягощающих вину обстоятельств.

Практика церковной исповеди с требованием детального самоанализа невольно способствовала распространению явления «мелочности»⁸. Панический страх совершить смертный грех, не распознать его в качестве такового, не исповедаться в нем и, таким образом, утратить шансы на спасение – все эти настроения отчасти поддерживались и т. н. пастырством страха, когда Церковь проповедовала, что Богом предопределено спасение лишь малого числа людей. Общий климат эпохи, богатой на естественные катастрофы, массовые эпидемии и войны, вносил свою значительную лепту в распространение массовой неврастении или тотального «преувеличенного беспокойства»⁹.

Всплеск теоретического интереса к проблеме неуверенной и «мелочной» совести заметен уже на рубеже XIII – XIV вв. в дискуссиях о роли воли в принятии решений между т. н. интеллектуалистами и волюнтаристами¹⁰. Но более явно данная проблема как проблема, в первую очередь, практического характера проговаривается на рубеже XIV – XV вв., и это связано с именами Иоганна Нидера¹¹, Жана Жерсона¹² и Антония Флорентийского¹³. Все трое подробно останавливаются на анализе «мелочности» как особого состояния души:

⁷ *Canones et Decreta Sacrosancti oecumenici Concilii Tridentini. Romae, 1904. P. 81.*

⁸ Сентенция Григория Великого «[по-настоящему благочестивый человек] считает себя виноватым даже тогда, когда он невиновен» (*Epistola LXIV // Patrologiae Cursus Completus. Series Latina / Ed. J.-P. Migne. Parisiis, 1862. T. LXXVII. Col. 1195*) становится в Средние века не только крылатым выражением, но и одним из обоснований практики регулярной исповеди: ведь даже самый благочестивый человек не лишен сомнения, что у него есть что-то дурное на совести.

⁹ *Aho J.A. Confession and Bookkeeping: The Religions, Moral, and Rhetorical Roots of Modern Accounting. Albany, 2005. P. 23.*

¹⁰ *Stone M.W.F. The Origins of Probabilism in Late Scholastic Moral Thought: A Prolegomenon to Further Study // Recherches de théologie et philosophie médiévales. 2000. Vol. 67. No. 1. P. 126.*

¹¹ *Consolatorium timoratae conscientiae. Romae, 1604. Pars 3. P. 63 ff.*

¹² “*Doctrina contra nimis strictam et scrupulosam conscientiam*”, “*Tractatus de remediis contra pusillanimitatem*”, “*Tractatus pro devotis simplicibus*” (*Opera Omnia. T. 3. Antwerpiae, 1706. Col. 241–243; 579–589, 605–618*).

¹³ *Summa Theologica. Pars I. Veronae, 1740. Col. 193–200.*

осознание греховности всех мыслей и поступков вызывает у человека чувства брезгливости по отношению к себе, разочарования и глубокой грусти, которые испепеляют душу и парализуют волю. В таком состоянии человек легко впадает в отчаяние (что само по себе является тяжким грехом), но также служит для других дурным примером.

Все трое богословов также анализируют причины «мелочного» состояния. Большое значение имеет темперамент, потому как меланхолики более склонны к страхам, сомнениям и излишней драматизации происходящего. Необоснованные тревоги могут возникать и у людей, истощенных аскетическими практиками, физическим трудом, болезнью. «Мелочность» присуща и некоторым женщинам, особенно одиноким и преклонного возраста.

Поскольку и Нидер, и Жерсон, и Антоний Флорентийский адресовали свои рассуждения в первую очередь исповедникам, они также предлагали практические решения по преодолению «мелочного» состояния. Это были главным образом специфически религиозные и психологические средства, ведь обязанностью пастыря было и духовное утешение бесосновательно мятущейся души.

Ответ трех мыслителей на вопрос, как поступать в ситуации сомнения или моральной неопределенности, стал, по мнению исследователей, предвестием постепенного разрыва со средневековой традицией, которая склонялась к выбору т. н. *regulam magistralem*. Поскольку в процессе принятия нравственно-практического решения невозможно избежать неопределенности в силу незнания всех нюансов и обстоятельств, задача хорошего христианина состоит в том, чтобы не допустить или максимально минимизировать возможные нравственные риски. Для этого необходимо руководствоваться правилом «*in dubiis tutior pars est eligenda*», то есть в состоянии сомнения выбирать путь наиболее безопасный или такой, который с большей вероятностью не приведет к нарушению какого-либо нравственного требования или установления. Самым безопасным путем является отказ руководствоваться суждениями собственной совести (или «*deponere conscientiam*»), чтобы следовать мнению исповедника, уровень знаний которого значительно выше, и/или простое выполнение предписаний права. Даже если эти предписания и кажутся сомнительными, подчинение себя воле законодателя является гарантией того, что человек не согрешит. Если же выбрать самый безопасный путь не представляется возможным, то надлежит просто воздержаться от действия, ведь любой поступок, совершенный в состоянии сомнения, является грехом¹⁴. Подобный способ принятия практического решения в состоянии неопределенности, получивший название «туциоризм» (от лат. «*pars tutior*» или «путь более безопасный»), доминировал в моральном дискурсе по крайней мере до рубежа XIV – XV вв.

Рассуждая о процедурах принятия решения в ситуации сомнения, Жерсон исходил из того, что преувеличенное стремление избежать любых нравственных рисков несовместимо с нормальной социальной жизнью и «*regula*

¹⁴ Schüssler R. Jean Gerson, Moral Certainty and the Renaissance of Ancient Scepticism // *Renaissance Studies*. 2009. Vol. 23. No. 4. P. 452–453. Одним из аргументов служил фрагмент Рим. 14: 22–23.

magistralis» работает только лишь в очень специфической ситуации сомнения, когда аргументы «за» и «против» какого-то поступка уравнивают друг друга. Жерсон апеллировал к тезису Аристотеля, что разным областям знания присуща разная степень определенности и наши знания об обстоятельствах какого-то поступка никогда не будут обладать точностью, например, математического знания. А поскольку в практической деятельности высшая степень определенности недостижима, для совершения поступка достаточно иметь т. н. *certitudo moralis* или такую степень уверенности, когда действующее лицо не опасается нравственных рисков и может доверять своему мнению без страха совершить ошибку. Если же у человека и после этого остаются какие-то тревоги, то они, по мнению Жерсона, имеют иррациональную природу, их нельзя излечить с помощью рациональных процедур, но только с помощью утешения¹⁵.

Поскольку нравственные решения допустимо принимать на основе ограниченного знания, то для достижения состояния уверенной совести достаточно нескольких веских, но необязательно исчерпывающих аргументов в пользу совершения поступка или воздержания от него. В поисках выхода из ситуации неопределенности действующее лицо, таким образом, вправе выбрать то мнение, которое представляется ему наиболее обоснованным; главное, чтобы оно разделялось достаточно авторитетной группой знатоков и не противоречило обычаям Церкви, даже если другая группа авторитетных лиц придерживается иной точки зрения. Данная процедура, по мнению исследователей, стала важным шагом к принятию морального и интеллектуального плюрализма; она освобождала от необходимости учитывать всю совокупность существующих мнений на данную проблему, позволяла ослабить любые рациональные опасения, что в процессе принятия решения была упущена какая-то важная информация, а следовательно, и проистекающие из этих опасений иррациональные тревоги. Неслучайно пробабилисты называли Жерсона одним из предтеч т. н. благожелательного отношения¹⁶.

Пик дискуссий о неуверенной и «мелочной» совести и о том, как преодолеть эти состояния – иными словами, как находить выход из ситуаций, допускающих различные нравственные решения, приходится на вторую половину XVI – XVII в., то есть на эпоху пробабализма.

С. Тутино считает, что пробабализм нельзя сводить лишь к течению в нравственном богословии. Для пробабалистов «неопределенность» является не только неотъемлемым компонентом знания, но также и конститутивным элементом всего человеческого существования. А потому следы пробабализма можно найти буквально везде: в политической, интеллектуальной, культурной жизни католицизма; он стимулировал дискуссии об отношении нравственного и политического авторитетов, о способах легитимации правовых и политиче-

¹⁵ Schüssler R. Jean Gerson, Moral Certainty and the Renaissance of Ancient Scepticism // Renaissance Studies. 2009. Vol. 23. No. 4. P. 453. Считается, что понятие «*certitudo moralis*» в интересующем нас контексте было введено именно Жерсоном (*Grosse S. Heilsgewissheit und Scrupulositas. S. 83; Knebel S.K. Wille, Würfel und Wahrscheinlichkeit: Das System der moralischen Notwendigkeit in der Jesuitenscholastik 1550–1700. Hamburg, 2000. S. 55*).

¹⁶ Schüssler R. Jean Gerson. P. 452, 462.

ских норм; он использовался как инструментарий для осмысления не-христианских традиций и не-европейских цивилизаций. В теоретическом дискурсе пробабиллизм выступал способом решения эпистемологических проблем: какова природа «вероятного» как противостоящего «определенному»; где проходит граница между определенностью и неопределенностью; как соотносятся знание и ответственность. Пробабиллизм играл роль когнитивного инструментария для выхода из ситуации сомнения, с помощью которого можно было ответить на вопрос, как принимать нравственно обоснованные, легитимные решения, когда невозможно с абсолютной уверенностью установить, какое решение является правильным; поскольку полная уверенность редко достижима, то какой степени уверенности достаточно для того, чтобы человек отвечал за свой поступок¹⁷.

На зарождение пробабиллизма повлиял целый ряд взаимосвязанных факторов. Это и процессы, которые исподволь подготовили пробабиллизм и события, на фоне которых он складывается и эволюционирует: Реформация и конфессиональное дробление Европы; открытие Нового света или новых культурных, религиозных, политических систем; развитие науки; рост денежной экономики и многое другое. Происходит усложнение систем церковного и светского права и как следствие – лавинообразное нарастание числа норм, некоторые из которых конфликтуют друг с другом. Динамично изменяющаяся реальность становится все менее узнаваемой, порождает новые нравственные дилеммы¹⁸.

Особую группу образуют факторы богословско-теоретического характера. Одним из них считается скептицизм, поскольку зарождение пробабиллизма хронологически совпадает с расцветом неопирронизма. Тексты Секста Эмпирика в их латинской версии были хорошо известны средневековым интеллектуалам, но к ним обращались довольно редко; идеи академического скептицизма отождествлялись главным образом с именами Сократа и Цицерона. Новые латинские издания Секста 1562 и 1569 гг. свидетельствовали не только об интересе к идеям данного философского направления, но и о желании обратиться к первоисточникам¹⁹.

Интерес к скептицизму пробуждается не только потому, что в интеллектуальный оборот вводились какие-то новые или подзабытые тексты. Катализатором этого интереса послужил и ряд исторических событий, сотрясших Западную Европу: сначала Великая схизма и раскол в Римской церкви в 1378–1417 гг., когда одновременно два, а затем и три претендента объявили себя Папами Римскими, затем – Реформация. Оба события актуализировали проблему критериев истинности, а также роли авторитета, или носителя объективной истины. Уже средневековый канцеляризм претендовал на то, что общий совет Церкви (собор) обладает большим авторитетом в вопросах веры, нежели Папа

¹⁷ *Mahoney J.* The Making of Moral Theology. A Study of the Roman Catholic Tradition. Oxford, 1987. P. 137; *Tutino S.* Uncertainty in Post-Reformation Catholicism. P. IX – X, 1, 13. К одной из характерных черт пробабиллизма Тутино относит смещение фокуса с поступка как такового на действующее лицо (*ibid.* С. 7).

¹⁸ *Ibid.* P. 2.

¹⁹ *Schüssler R.* Jean Gerson. P. 445, 454.

Римский. Но Великая схизма с новой силой поставила под сомнение традиционные коммунитарные и иерархические модели удостоверения истины. Для религиозного сознания данная церковно-политическая реальность была неразрешимой нравственной дилеммой: непослушание легитимному Папе грозило вечными муками в аду; послушание нелегитимному влекло за собой аналогичные последствия²⁰. Но как установить легитимность Папы, когда каждая из двух, а затем и трех сторон приводят веские аргументы в свою пользу?

Пережитый от Великой схизмы шок стал одним из факторов (хотя и не единственным!), который пробудил интерес к античному скептицизму. Р. Шлюсслер отмечает, что именно конкретная церковно-политическая ситуация стала причиной положительной оценки Жерсоном наследия скептиков – вне зависимости от того, в какой степени Жерсон адекватно воспринял их идеи²¹.

Теоретические истоки пробабиллизма усматривают также в эволюции понятия «*probabilis*», которое становится важным элементом практической философии уже с XIII – XIV вв. Средневековая традиция обращалась к Аристотелю и его последователям, считая правдоподобным такое мнение, которое разделяется многими или выдающимися мудрецами²². При этом под «многими» в Средние века понимались хорошо образованные люди или знатоки в определенной области. Средневековые дефиниции «*probabilis*» никогда явным образом не проговаривали, что правдоподобное мнение должно быть с необходимостью подтверждено рациональными процедурами. Такое мнение необязательно истинно; оно скорее «подобно-истинно» и возможно существование одновременно двух взаимоисключающих мнений, которые, вместе с тем, рассматриваются как «*probabiles*»²³. Изменение восходящего к Аристотелю значения идет в XVI – XVII вв. по линии усиления акцента на удостоверимости «*probabilis*» с помощью рациональных аргументов²⁴. В качестве одного из объяснений этих процессов указывается на постепенное усвоение предложенного Цицероном более рационально-укорененного определения «вероятного». Следы нового понимания усматриваются уже у основателя пробабиллизма Бартоломея из Медины, который мог испытать влияние цицероновских идей в Саламанке.

Несмотря на то что формальным родоначальником пробабиллизма был доминиканец, данное течение нравственного богословия традиционно отождествлялось с Обществом Иисуса. Современные исследования разводят два

²⁰ *Ioannes Gerson. Tractatus alius de schismate // Ioannes Gerson. Opera Omnia. T. 2. Antwerpiae, 1706. Col. 17.*

²¹ *Schüssler R. Jean Gerson. P. 459.*

²² *Stone M.W.F. The Origins of Probabilism. P. 117, 120.*

²³ *Schüssler R. Scholastic Probability as Rational Assertability: The Rise of Theories of Reasonable Disagreement // Archiv für Geschichte der Philosophie. 2014. Vol. 96. Issue 2. P. 202–231.*

²⁴ Робкое предвещие данной тенденции заметно уже на рубеже XIV – XV вв.: так, одним из «лекарств» для «мелочной» души была сформулированная Жерсоном и повторенная Антониом Флорентийским мысль о том, что Бог не судит человека за его фантазии, но лишь за те поступки, которые были санкционированы разумом (*Antoninus Florentinus. Summa Theologica. Pars I. Col. 197*).

сюжета: почему возник пробабиллизм и почему многие иезуиты восприняли его идеи.

Первое поколение последователей Игнатия Лойолы пробабилизмами не было. Более того, большинство из них придерживалось туциоризма. Тот факт, что вопреки уже наметившимся в дискурсе XVI в. тенденциям ранние иезуиты отличались крайним ригоризмом воззрений, Р. Марыкс объясняет тем, что в первом поколении членов Общества (которые происходили преимущественно из испанских владений) было достаточно много выходцев из семей, перешедших после Альгамбрского эдикта 1492 г. из иудаизма в христианство²⁵. Приверженность туциоризму прослеживается, например, в «Кратком руководстве для исповедников и исповедующихся» (1554) Хуана Альфонсо де Поланко, который предлагает более ригористский подход к решению нравственных коллизий, нежели современные ему «волюнтаристы» из числа францисканцев и представители испанской школы в Саламанке. «Краткое руководство» долго оставалось самым влиятельным пособием для исповедников и среди иезуитов, и за пределами Общества.

Переход на позиции пробабилизма намечается у иезуитов в 1580-х гг., и постепенность этого процесса находит свое отражение в трех редакциях учебного плана Общества (1586, 1591 и 1599 гг.)²⁶. Можно назвать как минимум два фактора, которые способствовали этим переменам.

Первый из них – это расширение сферы практической деятельности Общества. Проект «Конституций» 1541 г. не предусматривал участия иезуитов в сфере образования; более поздние редакции говорят о преподавании иезуитов только во внутренних учебных заведениях. И лишь под давлением внешних обстоятельств педагогическая деятельность стала рассматриваться Обществом как одно из наиболее эффективных средств апостольства²⁷.

Вовлеченность в деятельность на уровне образования потребовала от иезуитов более глубокого освоения античной культуры, а через нее – и риторического наследия Цицерона, откуда ими был позаимствован принцип приспособления или ситуативной обусловленности любого риторического акта. Одержимость риторикой, которую иезуиты вслед за Цицероном и некоторыми гуманистами считали гражданской наукой, решающим образом повлияла на их способ моральной аргументации. Этот новый для Общества способ аргументации использовался в рамках курса нравственного богословия, когда в форме диспутов разбирались возникающие на практике частные проблемы совести. Описанный в учебном плане Общества подход к анализу такого рода «казусов» напоминал поучения Цицерона о том, как оратору надлежит обосновывать вероятностные мнения для убеждения своей аудитории. Сначала иезуиты сами научились этому пробабилистскому способу аргументации («probabilistic reasoning») – как его

²⁵ Maryks R.A. *The Jesuit Order as a Synagogue of Jews. Jesuits of Jewish Ancestry and Purity-of-Blood Laws in the Early Society of Jesus*. Leiden; Boston, 2010.

²⁶ Maryks R.A. *Saint Cicero and the Jesuits: The Influence of the Liberal Arts on the Adoption of Moral Probabilism*. Aldershot, 2008. P. 49, 85.

²⁷ Donohue J.W. *Jesuit Education. An Essay on the Foundations of Its Idea*. New York, 1963. P. 8–9, 19.

назвал Марыкс), а затем через систему образования научили этому и элиты раннего Нового времени – как в Европе, так и за ее пределами²⁸.

Вторым фактором перехода части иезуитов на позиции пробабиллизма было его созвучие одному из главных принципов духовности Общества – принципу адаптации, или умению совершать правильный выбор средств для достижения высшей цели в зависимости от актуальной ситуации²⁹. Данное умение в качестве практического навыка осваивалось иезуитами во время духовных упражнений, содержание и методики которых были плодом личного духовного опыта Лойолы. Превратное истолкование данного принципа адаптации критиками пробабиллизма стало одной из причин обвинения Общества в пропаганде нравственной вседозволенности.

Сторонники пробабиллизма, равно как и их предшественники, искали «лекарства» не от спекулятивного, но от практического сомнения. Действующее лицо не всегда может отложить принятие решения до того момента, когда будут прояснены все обстоятельства или получена исчерпывающая информация о ситуации. А потому в условиях незнания полноты истины допустимо руководствоваться мнением, которое в силу хотя бы некоторых рациональных аргументов представляется вероятным и доказательным. Главным критерием, позволяющим судить о допустимости поступка, становится уверенная совесть действующего лица или то состояние, которое Жерсон назвал «certitudo moralis». Тезис Медины, «допустимо следовать мнению, которое представляется вероятным, даже если противоположное мнение представляется более вероятным»³⁰, задает лишь минимальный стандарт моральной корректности при совершении поступка³¹, но не санкционирует вседозволенность, как утверждали позднейшие критики пробабиллизма. Провозглашение свободы следовать суждению собственной совести вместо того, чтобы поступать по т. н. одолженной совести (законодателя, исповедника, внешнего знатока), считается важной вехой в формировании нововременного морального сознания, которому присущи индивидуальная ответственность, готовность к личному самоопределению и автономия³².

Для распространения идей пробабиллизма среди иезуитов и их дальнейшего теоретического осмысления важны фигуры Габриэля Васкеса и Франсиско Суареса. К числу текстов, вышедших из среды иезуитов на рубеже XVI – XVII вв. и способствовавших утверждению пробабиллизма в учебном процессе и практике исповеди, можно отнести «Моральные наставления» Джуана Азора, в которых излагались теоретические основы пробабиллизма и которые

²⁸ Maryks R.A. Saint Cicero and the Jesuits. P. 3–4, 84, 88, 101.

²⁹ de Guibert J. The Jesuits. Their Spiritual Doctrine and Practice. A Historical Study. St. Louis, 1986. P. 586, 596.

³⁰ de Medina B. Expositio sive Scholastica commentaria in Divi Thomae Aquinatis I^{am} II^{ae}. Venetiis, 1580. P. 179.

³¹ Fleming J.A. Defending Probabilism. The Moral Theology of Juan Caramuel. Washington, 2006. P. 4.

³² Бродский А.И. Casus conscientiae. Казуистика и пробабиллизм с точки зрения современной этики // Мораль и универсальность. Вып. 1 / Под ред. П.Г. Апресяна. М., 2018. С. 79; Maryks R.A. Saint Cicero and the Jesuits. P. 117–118.

почти на протяжении всего XVII в. оставались основной формой учебника по нравственному богословию, а также пособие для исповедников «Краткие изречения» Эммануила Са, в котором принципы пробабилизма получили практическое приложение к практике исповеди. Такого рода пособия играли важную роль в распространении пробабилистского способа аргументации. До середины XVII в. иезуиты лидировали в издании практически-ориентированной литературы для исповедников: между публикацией первого пособия в 1554 и 1650 гг., когда янсенисты начали борьбу с подобного рода литературой, 39 иезуитов написали 58 трактатов по исповеди, общее число изданий которых составило 763³³. Курсы нравственного богословия в учебных заведениях Общества, предназначенные не только для братьев, но и для внешних слушателей, были построены главным образом как анализ «казусов совести» и также нацелены исключительно на подготовку исповедников.

Пробабилизм значительно «смягчал» тот юридический образ исповеди, который был прописан в декрете «О покаянии» Тридентского собора: в нем проводилась аналогия между исповедью и судебным процессом, вынесение приговора на котором невозможно без знания всех деталей преступления. Подобное отождествление исповедника с судьей, а исповеди – с судебным процессом³⁴ в значительной степени определило развитие практики исповеди после Тридента. Пробабилист в исповедальне выступал в роли судьи, но уже судьи не абсолютного, а воспринимающего свою задачу по отношению к кающемуся как своеобразное духовное врачевание³⁵, способного с пониманием и снисхождением отнестись к слабостям человеческой природы.

Отстаивавшиеся сторонниками пробабилизма понимание и снисхождение стали одной из причин нападков на них со стороны янсенистов³⁶. Главная критика янсенистов была направлена в первую очередь против т. н. лаксизма, который развился из пробабилизма, доведя положения последнего до абсурда. Лаксизм неоднократно осуждался самим Римом – не только из этических соображений, но и ради обеспечения единства Церкви перед лицом протестантизма, а отдельные произведения лаксистов были внесены в «Индекс запрещенных книг» еще до появления янсенизма. Янсенисты атаковали казуистов с позиций туциоризма, то есть с тех позиций, на которых стояли иезуиты первого поколения.

³³ Maryks R.A. Saint Cicero and the Jesuits. P. 32, 38.

³⁴ Canonis et Decreta. P. 80. Неслучайно во время дискуссий на соборе проводилась параллель между судом исповеди и Страшным судом; между вердиктом, выносимым духовником, и вердиктом, который вынесет сам Бог. Наряду с этим господствующим существовали, правда, и иные подходы к таинству покаяния.

³⁵ Такое понимание исповеди, проговоренное еще Жерсоном, нашло отклик не только в кругу пробабилистов, но и у Франциска Сальского и его последователей.

³⁶ Критика пробабилизма имеет широкую подоплеку. Здесь нельзя сбрасывать со счетов различий в антропологических воззрениях и в понимании механизмов и степени влияния божественной благодати на волю человека; факт соперничества разных монашеских конгрегаций с иезуитами, что проявлялось зачастую в открытых конфликтах; испано-французское соперничество, а также целый ряд иных церковно-политических факторов (*Fleming J.A. Defending Probabilism. P. 6–7*).

Проблема «мелочной» совести оставалась актуальной на протяжении всего раннего Нового времени, о чем свидетельствует огромное количество сочинений самых разных жанров на эту тему в XVI – XVII вв. Они охватывали как минимум три жизненные ситуации, когда данная проблема приобретала особый драматизм: исповедь, принятие причастия и момент смерти. «Scrupulus» анализировались в трактатах аскетического характера и в адресованных разным слоям общества сочинениях о духовной жизни. Для излишне «мелочных» создавались специальные «книги утешений». О том, что эта тема спустилась с «высоких» этажей богословия и присутствовала также в «низовом» религиозном дискурсе, свидетельствуют рассуждения о «scrupulus» в отдельных погребальных проповедях. В XVII в. тема «мелочности» проникает и в православное нравственное богословие³⁷.

Список литературы

Бродский А.И. Casus conscientiae. Казуистика и пробабиллизм с точки зрения современной этики // Мораль и универсальность. Вып. 1 / Под ред. Р.Г. Апресяна. М.: Гуманитарий, 2018. С. 72–89.

Корзо М.А. Православное нравственное богословие XVII в. и его специфика: «Мир с Богом человеку» (Киев, 1669) // Этич. мысль / Ethical Thought. 2018. Т. 18. № 2. С. 56–71.

Aho J.A. Confession and Bookkeeping: The Religions, Moral, and Rhetorical Roots of Modern Accounting. Albany: State University of New York Press, 2005. 129 p.

Antoninus Florentinus. Summa Theologica. Pars I. Veronae: Augustinus Carattonius, 1740. 40 p., 1176 col.

Canones et Decreta Sacrosancti oecumenici Concilii Tridentini. Romae: Polyglotta, 1904. 551 p.

Donohue J.W. Jesuit Education. An Essay on the Foundations of Its Idea. New York: Fordham UP, 1963. 222 p.

Fleming J.A. Defending Probabilism. The Moral Theology of Juan Caramuel. Washington: Georgetown UP, 2006. 201 p.

Gregorius Magnus. Epistola LXIV // Patrologiae Cursus Completus. Series Latina / Ed. J.-P. Migne. T. LXXVII. Parisiis: J.-P. Migne, 1862. Col. 1183–1200.

Grosse S. Heilungsgewissheit und Scrupulositas im späten Mittelalter. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1994. 292 S.

de Guibert J. The Jesuits. Their Spiritual Doctrine and Practice. A Historical Study. St. Louis: The Institute of Jesuit Sources, 1986. 692 p.

Ioannes Gerson. Opera Omnia. Antwerpiae: sumptibus Societatis, 1706. T. 1. 195 p., 944 col.; T. 2. 1164 col.; T. 3. 1600 col.

Ioannes Nider. Consolatorium timoratae conscientiae. Romae: apud Stephanum Paulinam, 1604. 192 p.

Knebel S.K. Wille, Würfel und Wahrscheinlichkeit: Das System der moralischen Notwendigkeit in der Jesuitenscholastik 1550–1700. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2000. 632 S.

Mahoney J. The Making of Moral Theology. A Study of the Roman Catholic Tradition. Oxford: Clarendon Press, 1987. 382 p.

Maryks R.A. The Jesuit Order as a Synagogue of Jews. Jesuits of Jewish Ancestry and Purity-of-Blood Laws in the Early Society of Jesus. Leiden; Boston: Brill, 2010. 281 p.

³⁷ *Корзо М.А.* Православное нравственное богословие XVII в. и его специфика: «Мир с Богом человеку» (Киев, 1669) // Этич. мысль / Ethical Thought. 2018. Т. 18. № 2. С. 60.

Maryks R.A. Saint Cicero and the Jesuits: The Influence of the Liberal Arts on the Adoption of Moral Probabilism. Aldershot: Ashgate, 2008. 168 p.

de Medina B. Expositio sive Scholastica commentaria in Divi Thomae Aquinatis I^{am} II^{ae}. Venetiis: Petrus Dehuchinus, 1580. 707 p.

Schüssler R. Jean Gerson, moral certainty and the Renaissance of Ancient Scepticism // Renaissance Studies. 2009. Vol. 23. No. 4. P. 445–462.

Schüssler R. On the Autonomy of Probabilism // Moral Philosophy on the Threshold of Modernity / Eds. J. Krayer, R. Saarinen. Dordrecht: Springer, 2005. P. 91–113.

Schüssler R. Practical Ethics // The Cambridge History of Medieval Philosophy / Ed. R. Pasnau, Vol. I. Cambridge: Cambridge UP, 2014. P. 517–535.

Schüssler R. Scholastic Probability as Rational Assertability: The Rise of Theories of Reasonable Disagreement // Archiv für Geschichte der Philosophie. 2014. Vol. 96. Issue 2. P. 202–231.

Stone M.W.F. The Origins of Probabilism in Late Scholastic Moral Thought: A Prolegomenon to Further Study // Recherches de théologie et philosophie médiévales. 2000. Vol. 67. No. 1. P. 114–157.

Tutino S. Uncertainty in Post-Reformation Catholicism. A History of Probabilism. Oxford: Oxford UP, 2017. 576 p.

Probabilism and the Problem of “Uncertain” Conscience in the Early Modern Times: Historical and Theoretical Contexts

Margarita A. Korzo

RAS Institute of Philosophy. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: korzor@zmail.ru

The phenomenon of “uncertain” and “scrupulous” conscience, that is, conscience, which is difficult to make a decision in a situation of doubt, and therefore is subject to both rational and irrational fears, has drawn attention at the turn of the Early Modern Times as a consequence of changes in the practice of the penance, different social, religious, and theoretical factors. Proposed by I. Nieder, J. Gerson and Antonin of Florence practical procedures for overcoming the situation of moral uncertainty testified to the gradual break with the medieval tradition of tutorism, which states that in all cases of uncertainty the safer side is to be preferred, and later developed in the ideas of probabilism. Its origin was influenced by the blossoming of Neopirronism and the evolution of the Aristotelian concept of “probability” in the direction of Cicero’s more reasons-based notion, but also by the Reformation and confessional fragmentation of Europe, the discovery of the New World, the development of science.

The Jesuits moved to the position of probabilism in the 1580s, taking from the rhetorical heritage of Cicero the principle of adaptation, but also in connection with the consistency of probabilism to one of the main principles of the spirituality of the Jesuits – the ability to make the right choice of means to achieve the highest goal depending on the current situation. The probabilistic reasoning assimilated by the Jesuits was spread both through their system of education and manuals for confessors, in which the post tridentine legal image of confession as a kind of judicial process was significantly “softened”. The benign way of guiding consciences was one of the reasons for the attacks by the Jansenists who criticized the laxism, which developed from probabilism, bringing the latter to the point of absurdity.

Keywords: uncertain conscience, scrupulosity, doubt, moral decision-making, tutorism, probabilism, moral theology in the Early Modern Times, sacrament of penance

References

- Aho, J.A. *Confession and Bookkeeping: The Religions, Moral, and Rhetorical Roots of Modern Accounting*. Albany: State University of New York Press, 2005. 129 pp.
- Antoninus Florentinus. *Summa Theologica*. Pars I. Veronae: Augustinus Carattonius, 1740. 40 pp., 1176 col.
- Brodsky, A.I. “Casus conscientiae. Kazuistika i probabilizm s točki zreniya sovremennoi etiki” [Casus conscientiae. Casuistry and Probabilism from the Contemporary Ethics Perspective], in: *Moral' i universal'nost'*, vyp. I [Morality and Universality, Issue I], ed. R. Apressyan. Moscow: Humanist Publishing House, 2018, pp. 72–89. (in Russian)
- Canones et Decreta Sacrosancti oecumenici Concilii Tridentini*. Romae: Polyglotta, 1904. 551 pp.
- Donohue, J.W. *Jesuit Education. An Essay on the Foundations of Its Idea*. New York: Fordham UP, 1963. 222 pp.
- Fleming, J.A. *Defending Probabilism. The Moral Theology of Juan Caramuel*. Washington: Georgetown UP, 2006. 201 pp.
- Gregorius Magnus. “Epistola LXIV”, in: *Patrologiae Cursus Completus. Series Latina*, ed. J.-P. Migne. T. LXXVII. Parisiis: J.-P. Migne, 1862, col. 1183–1200.
- Grosse, S. *Heilungsgewissheit und Scrupulositas im späten Mittelalter*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1994. 292 S.
- de Guibert, J. *The Jesuits. Their Spiritual Doctrine and Practice. A Historical Study*. St. Louis: The Institute of Jesuit Sources, 1986. 692 pp.
- Ioannes Gerson. *Opera Omnia*. Antwerpiae: sumptibus Societatis, 1706. T. 1. 195 pp., 944 col.; T. 2. 1164 col.; T. 3. 1600 col.
- Ioannes Nider. *Consolatorium timoratae conscientiae*. Romae: apud Stephanum Paulinam, 1604. 192 pp.
- Knebel, S.K. *Wille, Würfel und Wahrscheinlichkeit: Das System der moralischen Notwendigkeit in der Jesuitenscholastik 1550–1700*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2000. 632 S.
- Korzo, M.A. “Pravoslavnoe nraivstvennoe bogoslovie XVII v. i ego spetsifika: «Mir s Bogom cheloveku» (Kiev 1669)” [Orthodox Moral Theology of the 17th Century and its Peculiarities: “Mir s Bogom čeloveku” (Kiev 1669)], *Eticheskaya mysl' / Ethical Thought*, 2018, Vol. 18, No. 2, pp. 56–71. (in Russian)
- Mahoney, J. *The Making of Moral Theology. A Study of the Roman Catholic Tradition*. Oxford: Clarendon Press, 1987. 382 pp.
- Maryks, R.A. *The Jesuit Order as a Synagogue of Jews. Jesuits of Jewish Ancestry and Purity-of-Blood Laws in the Early Society of Jesus*. Leiden; Boston: Brill, 2010. 281 pp.
- Maryks, R.A. *Saint Cicero and the Jesuits: The Influence of the Liberal Arts on the Adoption of Moral Probabilism*. Aldershot: Ashgate, 2008. 168 pp.
- de Medina, B. *Expositio sive Scholastica commentaria in Divi Thomae Aquinatis I^{am} II^{ae}*. Venetiis: Petrus Dehuchinus, 1580. 707 pp.
- Schüssler, R. “Jean Gerson, moral certainty and the Renaissance of Ancient Scepticism”, *Renaissance Studies*, 2009, Vol. 23, No. 4, pp. 445–462.
- Schüssler, R. “On the Autonomy of Probabilism”, in: *Moral Philosophy on the Threshold of Modernity*, eds. J. Krayer, R. Saarinen. Dordrecht: Springer, 2005, pp. 91–113.
- Schüssler, R. “Practical Ethics”, in: *The Cambridge History of Medieval Philosophy*, ed. R. Pasnau, Vol. I. Cambridge: Cambridge UP, 2014, pp. 517–535.
- Schüssler, R. “Scholastic Probability as Rational Assertability: The Rise of Theories of Reasonable Disagreement”, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 2014, Vol. 96, Issue 2, pp. 202–231.
- Stone, M.W.F. “The Origins of Probabilism in Late Scholastic Moral Thought: A Prolegomenon to Further Study”, *Recherches de théologie et philosophie médiévales*, 2000, Vol. 67, No. 1, pp. 114–157.
- Tutino, S. *Uncertainty in Post-Reformation Catholicism. A History of Probabilism*. Oxford: Oxford UP, 2017. 576 pp.

Т.В. Артемьева

Эмблематическое выражение моральных концептов в России эпохи Просвещения¹

Артемьева Татьяна Владимировна – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры теории и истории культуры. Российский государственный педагогический университет им. А.И. Герцена. Российская Федерация, 191186, г. Санкт-Петербург, набережная реки Мойки, д. 48; e-mail: tatart@mail.ru

В статье рассматривается моральная философия России эпохи Просвещения. Отмечается, что сложная структура российских элит привела к одновременному существованию нескольких философских и морально-этических моделей, соответствующих интеллектуальным сообществам – академическому, церковному и дворянскому. В академическом сообществе этика рассматривалась в контексте метафизики (проблема бессмертия души, предустановленной гармонии и теодицеи). Отчасти затрагивались проблемы практической философии, например моральные аспекты права. Церковное и дворянское сообщества в большей степени тяготели к метафорическому выражению абстрактных идей и широко использовали визуальные образы для их иллюстрации. Этическая теория была представлена противопоставлением добродетелей и пороков, а также выделением гражданских добродетелей. В качестве визуальных кодов использовались эмблемы, представляющие собой философские и моральные концепты, содержание которых было конвенционально закреплено.

Способы визуализации добродетелей и пороков рассматриваются на материале церковных изданий, книг эмблем, также гражданских церемоний, демонстрирующих морально-нравственные образцы, постулируемые правящей элитой. Подробно анализируется визуальное оформление двух коронационных торжеств – Елизаветы Петровны и Екатерины II. Многие материалы впервые вводятся в историко-философский оборот.

В заключение делается вывод о том, что визуальная коммуникация была важным способом построения текстов культуры, а эмблема – формой выражения единиц смысла.

Ключевые слова: Россия, эпоха Просвещения, моральные концепты, эмблема, добродетели, пороки

¹ Выражаю благодарность Библиотеке Герцога Августа (Herzog August Bibliothek, Wolfenbüttel), предоставившей мне стипендию для работы в Библиотеке.

Очевидно, что свод моральных правил и установок, особенно в области гражданских добродетелей и социальных проступков, несколько отличался в зависимости от сословия и даже от внутрисословных стратификаций. Характерен пример А.Т. Болотова, который пытается разъяснить неравную моральную нагрузку одного и того же проступка, адресованного представителям различных социальных групп. Он рассматривает ситуацию и «измеряет» степень проступка крестьянки, нанесшей оскорбление: другой крестьянке; няньке господских детей; своей госпоже. Болотов полагает, что степень морального поступка зависит от социального статуса участников конфликта. Вина крестьянки была бы неизмеримо выше, если бы она посягнула не на свою ровню, а на человека другого социального статуса, и тем выше, чем выше был бы этот статус. Болотов делает заключение: «...Всякое наказание бывает за вину, а вина тем больше, чем больше тот, пред кем ее сделаешь, а делаем мы их пред великим и бесконечным Богом, то следует из того, что им надобно чрезвычайно великим и столь бесконечным быть, каков сам Бог бесконечен»². Очевидно, что Болотов совмещает в примере с крестьянкой мораль и право. Представитель академической философии такие ситуации различает более четко, а для представителя церковной – христианская мораль всегда превалирует над правом.

Разные интеллектуальные сообщества могли давать свои трактовки моральной теории, как различные социумы – свои образцы морального поведения.

В России эпохи Просвещения мы имеем дело не менее чем с тремя интеллектуальными сообществами. Традиционную элиту представляли преподаватели церковных школ, прежде всего духовных академий в Киеве и Москве, образованное духовенство, «ученое монашество». «Новой элитой» стало академическое сообщество как система академических институтов, включающая как «видимый», так и «невидимый» колледж. Это сообщество было представлено университетской профессурой, преподавателями учебных заведений, академиками и академической администрацией. Оно было интернационально по своему составу и, в свою очередь, непосредственно включено в международный академический обмен идеями.

Третье сообщество составляла дворянская элита, представителем которой являлся высокообразованный интеллигент, «дворянин-философ». Это сообщество принадлежало одновременно и к политической элите, что позволяло ему иметь особенное влияние на дело просвещения. Это же обстоятельство смещало для этой группы моральную теорию в политико-правовую область.

Многие представители академического сообщества были иностранцами или получили образование на Западе. Они в значительной степени разделяли систему взглядов Христиана Вольфа. Поэтому этика рассматривалась в контексте метафизики (проблема бессмертия души, предустановленной гармонии и теодицеи). Отчасти затрагивались проблемы практической философии, например, моральные аспекты права. Для этого сообщества обращение к визуальному выражению морально-философских проблем не было характерно. Оно было ориентировано на «классический» трактатный дискурс. Эмблемы

² Болотов А.Т. Детская философия. СПб., 2012. С. 157–158.

активно использовались в контексте академической жизни, главным образом, чтобы подчеркнуть их государственный характер и верность правительственной идеологии.

Богословы или представители так называемого ученого монашества были сосредоточены в центрах церковного образования Киево-Могилянской академии и Славяно-греко-латинской академии. Ряд православных иерархов XVIII в. получали образование в Западной Европе, прежде всего в Папской греческой коллегии святого Афанасия и в ряде университетов Германии.

Моральные проблемы дискутировались в этом сообществе в контексте добродетелей и грехов, божественного происхождения человеческого рода. Они часто становились темой проповедей и «слов и речей»³, поучительных, похвальных и поздравительных», «посланий», «наставлений», «поучений», «бесед», «последних целований», «увещеваний», «народовещаний» и даже «панегириков», посвященных церковным и светским праздникам, важным политическим событиям. Риторический жанр создавал особый дискурс обсуждения моральных проблем, так как содержал, главным образом, систему ориентиров и директивных указаний.

Размышления о морали находили и визуальное выражение. В литературе уже высказывалась идея о том, что «самые отвлеченные идеи, включая философские конструкции, замешаны на той или иной визуальности»⁴, вплоть до «окулярцентризма» («ocularcentrism»)⁵. Философия широко использовала изображения для объяснения и (само)репрезентации⁶; это позволяет говорить о том, что визуализация является одним из ее языков. В значительной степени этот язык свойственен именно российской культуре, с ее «оптической метафорикой»⁷ и даже специфической «русской оптикой»⁸. На визуалистскую ориентацию познавательных установок в российской культуре XVIII в. обратил внимание американский исследователь Маркус Левитт, проанализировавший систему эпистемологической метафорики⁹. Хотя, разумеется, стремление к визуализации абстрактных понятий или идеологических установок было явлением, характерным не только для России¹⁰. Более того, российская культура активно заимствовала и широко использовала язык эмблем.

Не касаясь православного искусства, которое не является темой данного исследования, отметим, что в церковной среде были популярны сборники эмблем, например, «Ифика иерополитика, или Философия нравоучительная,

³ См.: Хронологический каталог слов и речей XVIII века // Сост. Е.И. Кислова, Е.М. Матвеев; ред. П.Е. Бухаркин. СПб., 2011.

⁴ Маяцкий М. Некоторые подходы к проблеме визуальности в русской философии // Логос. 1995. № 6. С. 48.

⁵ Jay M. Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought. Berkeley, CA, 1993.

⁶ См.: Braun L. Iconographie et philosophie: essai de definition d'un champ de recherché. Strasbourg, 1994.

⁷ Маяцкий М. Некоторые подходы к проблеме визуальности в русской философии. С. 50.

⁸ Там же. С. 47.

⁹ Левитт М. Визуальная доминанта в России XVIII века. М., 2015.

¹⁰ См., например: Berger S. The Art of Philosophy. Visual Thinking in Europe from the Late Renaissance to the Early Enlightenment. Princeton, 2017.

символами и приуподоблениями изъясненная, сочиненная монахами Киево-печерского монастыря с фигурами» (Киев, 1712). Второе издание было осуществлено в Санкт-Петербурге в 1718 г. В книге были представлены изображения добродетелей и пороков, например, «Совет злобы и добродетели»; «Любовь к Богу»; «Надежда или Упование»; «Почитание родителей»; «Любовь родителей к чаду»; «Подчинение властям»; «Властелины лукавые»; «Властелины благородны»; «Стыдение»; «Истина»; «Простота христианская»; «Кротость»; «Бодрость»; «Терпение»; «Кичение»; «Смирение»; «Любовь ко ближнему»; «Примирение ко всем»; «Знамение любви»; «Дружество истинное»; «Равенство в дружбе»; «Пианство»; «Воздержание»; «Целомудрие»; «Хищение»; «Скупство»; «Щедрота»; «Зависть»; «Осуждение»; «Суета»; «Совесть»; «Чин како навькати Добродетели» и т. д.¹¹ Визуальные описания моральных качеств представляли собой эмблемы, изображающие их ситуации. Например, «Любовь» была представлена в виде сцены, когда Авраам собирается принести в жертву своего сына, а Бог, изображаемый в виде всепроникающего света, останавливает его; «Надежда» (с девизом «В вере есть крепка») – в виде якоря, на котором помещен рыцарский доспех, летящие со всех сторон стрелы не могут сокрушить эту конструкцию¹².

Можно также назвать сборник «Эмблемат духовный» на церковнославянском языке¹³, ставший набором узнаваемых образов, использовавшихся как в духовной, так и в светской среде. Как и многие другие книги эмблем, «Эмблемат духовный» представляет собой русскую версию немецкого издания¹⁴. Впрочем, «оригинальность» не является ни достоинством, ни особенностью эмблемы, гораздо важнее ее повсеместная узнаваемость. Содержание эмблемы определено конвенционально, поэтому и возможно использование ее в качестве языка.

Важность визуализации для церковного дискурса была зафиксирована изданием в 1751 г. так называемой Елизаветинской Библии. Издание имело два фронтисписа. На первом изображены эмблемы христианской тематики и виды Санкт-Петербурга, на втором изображена Елизавета Петровна с ее небесными покровителями, кроме того, все четыре тома снабжены многочисленными иллюстрациями, изображающими различные события Ветхого и Нового Завета, выполненными художниками Каспаром и Яном Льюйкиными и гравером Кристофом Вейгелем¹⁵.

¹¹ Ифика иерополитика или Философия нравоучительная символами и приспособления изъяснена к наставлению и пользе юным. Киев, 1712.

¹² Ифика иерополитика или Философия нравоучительная символами и приуподобления изъяснена к наставлению и пользе юным. СПб., 1718.

¹³ Эмблемат духовный ко обучению христианския веры со утешительными фигурами и полезными словами. [М., 1743]. О нем.: *Петровский Н.М.* Заметка о сборнике гравюр «Эмблемат духовный». Казань, 1899; *Hippisley A.* The Russian Emblem Book “Emblemат Dyuchovnyj” // *The European Emblem: Selected Papers from the Glasgow Conference, 11–14 August, 1987* / Ed. by B.F. Scholz. Leiden, 1990.

¹⁴ *Saubert J.* Dyodekas emblematum sacrorum quorum consideration accurate ad Fidei exercitium et excitandam Pietatem plurimum facere potest [...]. Nürnberg, 1625.

¹⁵ Библия, сиричь книги Священного Писания. СПб, 1751. URL: <https://archive.org/details/bostonpubliclibrary?and%5B%5D=Biblia%2C+siriech+knigi+sviashchennago+pisaniia+vetkhago+i+novago+zavieta&sin=> (дата обращения: 20.09.2018).

Дворянская элита, представителем которой являлся высокообразованный интеллеktуал, также сформировала свои представления о моральных качествах и их визуальном воплощении. Интеллектуальная дворянская элита во многом совпадала с политической элитой, что определило тематику этических сочинений, которая включала в себя анализ сословных дворянских добродетелей в контексте политической философии и историософии. Обсуждались проблемы моральных качеств идеального правителя, обязанности подданного, моральные уроки истории, моральные основания законов и пр. Многочисленные утопии описывали основанные на морали отношения между государем и подданными, а педагогический утопизм лег в основу концепций дворянского образования.

Дворянские мыслители ориентировались на иной круг авторов, нежели представители церковных и академических кругов. Аристократы редко облакали свои идеи в форму научных трактатов, как это было принято в среде академической и церковной элиты. Они чаще использовали для этой цели литературу. В особенности это было характерно для моральной теории. Использование метафор в качестве философских понятий соседствовало с использованием визуальных метафор.

Система рекомендуемых добродетелей и осуждаемых пороков содержалась в визуальных обращениях монархов к народу, которыми становились их коронации¹⁶. Ричард Вортман отмечает значимость визуализации для репрезентации монархической власти в императорской России, отмечая особую значимость описания коронаций как важных источников для трансляции системы ценностных установок и политических ориентаций нового монарха¹⁷. Так, в коронационных материалах Елизаветы Петровны, подробно описывающих церемонию и убранство¹⁸, можно найти обильный материал по использованию эмблем, в том числе изображающих добродетели и пороки. Описание коронации дополнено большим количеством гравюр И. Штенглина, И.А. Соколова, Г.А. Качалова, М. Нехорошеевского, Х.А. Вортмана¹⁹. Среди них как специфические «царские» добродетели и качества,

¹⁶ См.: *Токмаков И.* Историческое описание всех коронаций российских царей, императоров и императриц. М., 1896.

¹⁷ *Wortman R.* Visual Texts, Ceremonial Texts, Texts of Exploration: Collected Articles on the Representation of Russian Monarchy. Boston, 2014.

¹⁸ Обстоятельное описание Торжественных порядков Благополучнаго шествия в царствующий град Москву и Священнейшаго коронования Ея Августейшаго Императорскаго Величества Всепресветлейшия Державнейшия Великия Государыни Императрицы Елисавет Петровны Самодержицы Всероссийской, еже бысть шествие 28 февраля, коронование 25 апреля 1742 года. Спб., 1744. Полностью оцифрованное издание можно посмотреть на сайте Нью-Йоркской публичной библиотеки. URL: <http://digitalcollections.nypl.org/items/510d47df-e562-a3d9-e040-e00a18064a99/book?parent=494aa760-c638-012f-80e9-58d385a7bc34#page/1/mode/2up> (дата обращения: 20.09.2018).

¹⁹ *Маркова Н.* Об истории создания коронационного альбома императрицы Елизаветы Петровны // Третьяковская галерея. 2011. № 1 (30). С. 4–21; То же [Электронный ресурс]. URL: <http://www.tg-m.ru/articles/1-2011-30/ob-istorii-sozdaniya-koronatsionnogo-alboma-imperatritsy-elizavety-petrovny> (дата просмотра: 20.09.2018).

такие как «Любовь к подданным»²⁰, так и более общие – «мужество», «разум», «мудрость»²¹.

В обилии образов, представленных в коронационном альбоме, можно выделить некоторые направления визуализации моральных качеств. Так, ряд визуальных изображений добродетелей и пороков ориентирован на иконографическую традицию визуализации, обычно это касается, прежде всего, христианских добродетелей, и традицию светского эмблематического изображения, которая применяется к гражданским добродетелям. Особенно богаты эмблематическим декором триумфальные ворота, как бы представляющие собой интерактивные стенды с демонстрацией миссии нового правления.

Триумфальные ворота «от Московской губернии» на Тверской улице обильно насыщены религиозными символами и эмблемами. Они изображали сюжеты «Бог Саваоф в облаках», «Юдифь, во град Вефулию входящая», «Девора-пророчица посреде народа израильского». В центральной части были помещены изображения, демонстрирующие богоизбранность новой государыни: «Россия с народом, молящаяся Христу о Ея Императорском Величестве к коронации производимой» с одной стороны и «Христос, показуя на регалии, на столе лежащие, повелевает совершить сие намерение» с другой. Ворота были украшены также изображениями христианских добродетелей: Мудрости, Целомудрия, Правды, Мужества. Они были дополнены изображением Правосудия и Милости²².

Отдельное пространство было посвящено изображению Правды, «Защиты», Крепости, «Действа совершенного», «Благоденственной жизни», Рассуждения²³. Врата были украшены женскими фигурами, изображающими Изобилие, Правосудие, Великодушие, Сохранение, Милосердие, Наставление, «Спасение рода человеческого», Верность, Здравие, Покой, «Златые веки», Славу²⁴. Характерно наличие специфических «царских» качеств в этом ряду, например Славы. В «Словаре Академии Российской» первое значение слова «Слава» связано с морально-этическими понятиями. Это «общепризнаваемая, придаемая честь, похвала, уважение, славное имя, приобретаемое добродетелью, заслугами, высокими качествами и отменными деяниями...»²⁵.

Триумфальные врата от «Святейшего правительствующего Синода» также были обильно декорированы религиозными символами, изображающими свет Божественной мудрости, лики ветхозаветных пророков и великомучеников, в том числе св. Елизаветы. Там представлены и другие женщины-правительницы – св. Елена и св. Ольга²⁶. Кроме этого, мы видим изображение христианских добродетелей – Веры, Надежды и Любви.

В декоре триумфальных ворот, построенных «от московского купечества» на Мясницкой улице, мы видим эмблемы «Промысл Божий в образе

²⁰ Обстоятельное описание Торжественных порядков. С. 151.

²¹ Там же.

²² Там же. С. 132.

²³ Там же. С. 134.

²⁴ Там же. С. 135.

²⁵ Словарь Академии Российской. Часть V. СПб., 1794. С. 513.

²⁶ Обстоятельное описание Торжественных порядков. С. 136–137.

девы благоденные», «Благодать Божия»²⁷. Библейские персонажи соседствуют в декоре с богами и героями римской мифологии: святые Борис и Глеб, апостол Андрей, пророк Самуил, Давид, пророчица Мириам, сестра Аарона и здесь же Марс и Нептун. Набор скульптур, изображающих добродетели, также достаточно эклектичен, это Мужество, Верность, Изобилие, Бодрствие, Экономия, Постоянство, Меркурий, Милость, а также Слава, стоящая на пьедестале.

Фейерверк, устроенный в честь коронации, также представлял ряд визуальных образов, символизирующих добродетели, которым собирается следовать новая государыня, а «увеселительные огни» должны были служить публичным изображением общенародной радости»²⁸.

Императорские регалии окружают эмблематические изображения Правосудия и Храбрости. Все иллюминированное пространство обозначает «великую область, которая значит Российскую империю» с высокой каменистой горой, на которой растут кедры (символы силы, знатности и неподкупности)²⁹.

Сюжет, представленный в «Иллюминации при Потешном дворце», демонстрирует императрицу в короне, над которой видно небо с начертанным на нем именем Божиим с ангелами. По обеим сторонам трона изображены добродетели: Вера, Надежда, Любовь, Смирение, Кротость, Милосердие и Правосудие³⁰ с девизом «Дух Господен на мне, его же ради Господь помазал мя»³¹.

Если Коронация Елизаветы Петровны продемонстрировала систему моральных качеств, к которой следовало стремиться и высшим образцом которых являлся если и не сам монарх, то его ритуальный образ, то коронация Екатерины II, напротив, демонстрировала скорее систему недостатков и пороков, с которой новому монарху придется бороться³².

Екатерина вошла в систему мифологизированного социально-политического пантеона под именем Минервы. Этот своеобразный титул был заявлен во время ее коронации, сопровождавшейся символическим действием – театрализованным представлением «Торжествующая Минерва», состоявшимся зимой 1763 г. на улицах Москвы³³. Маскарад высмеивает присущие современному обществу пороки и демонстрирует систему добродетелей, к которым нужно стремиться. Елена Погосян отмечает, что трехчастная композиция маскарада, когда вначале высмеивались пороки, затем было показано, каким образом с ними можно бороться, а затем демонстрировалось пришествие золотого века и царство Минервы, «представляла путь из прошлого в будущее»³⁴.

²⁷ Обстоятельное описание Торжественных порядков. С. 144.

²⁸ Там же. С. 163.

²⁹ Там же. С. 163–167.

³⁰ Там же. С. 167.

³¹ Лк 4:18.

³² Штелин Я.Я. Описание аллегорического изображения. В заключении великолепных торжеств, по совершении коронации ея величества Екатерины Вторья, императрицы и самодержицы всероссийския и проч., и проч, и прочая, великим фейерверком представленнаго, в императорской резиденции Москве против Кремля, сентября 1762 года. М., 1762.

³³ См.: Костин А.А. Московский маскарад «Торжествующая Минерва» (1763) глазами иностранца // Русская литература. 2013. № 2. С.80–113.

³⁴ Погосян Е. Ломоносов и химера: отражение литературной полемики 1750-х годов в маскараде «Торжествующая Минерва» // Труды по русской и славянской филологии. Литературоведение. VI (Новая серия): К 85-летию Павла Семеновича Рейфмана. Тарту, 2008. С. 11–24.

Торжество Минервы – это торжество добродетели над пороками, благополучия над прозябанием, но прежде всего знания над невежеством. Неслучайно одним из центральных символов маскарада была также Астрея – богиня справедливости, дочь Зевса и Фемиды, управляющая миром во время золотого века.

Царство Минервы было противопоставлено «превратному свету», населенному «непросвещенными разумами», живописно представленными на маскараде. Чтобы описать мир абсурда, преодоленной богиней мудрости – Екатериной, устроители использовали эмблематические образы. Так, на маскараде были представлены: «Хор в развратном платье», «Крючконописцы и духи сетеплетущие опутывают сетью людей и их стравливают», «Хромая правда на костылях с переломленными весами, кою гонят плутнеписатели полными денег мешками»³⁵ и т. п.

Как известно, эмблема представляет собой трехчастную структуру и состоит из девиза (*motto*), изображения (*pictura*) и описания (*subscriptio*). Содержание эмблемы заключается не в изображении, а в описании. Без изображения эмблема может существовать, такой вид эмблем получил название «голая эмблема» (*emblemata nuda*). Однако за пределами специальных изданий мы редко встретим такую конструкцию. Чаще всего используется только изображение, а остальное мы должны «домыслить». В некоторых случаях это довольно просто, в силу устоявшихся культурных конвенций. Так, например, мы с легкостью опознаем эмблему медицины (змея с чашей) или эмблему родительской любви (пеликан, кормящий своей кровью птенцов) именно потому, что знаем их программу из других источников. Использование эмблем в культуре, как, например, в этом маскараде, предполагает, что мы знаем описание из какого-то другого источника – книги эмблем или специально написанной программы. Как справедливо отмечает А.А. Костин, «без последовательного аллегорического толкования маскарада интерпретации его содержания остаются, по большому счету, лишь спекуляциями»³⁶. Поэтому то, что ему удалось разыскать, а также ввести в научный оборот источник, дающий описание эмблематическим фигурам, позволяет разъяснить смыслы множества аллегорических фигур маскарада. Это «Поражение пороков и возвращение золотого века, или Победа Минервы и добродетели над человеческими страстями. Всенародный маскарад»³⁷, в котором содержится «Порядок путешествия народного маскарада»³⁸.

Таким образом, маскарад представлял собой послание с хорошо продуманным содержанием. Он демонстрировал просветительскую программу императрицы, тесно связывал ее успех с социальными преобразованиями.

Эта программа стала реализовываться ею в первые же годы правления. Были организованы или преобразованы закрытые дворянские школы – Императорское воспитательное общество благородных девиц (Смольный институт)

³⁵ Торжествующая Минерва, общенародное зрелище, представленное большим маскарадом. М., 1763. Б.с.

³⁶ Костин А.А. Московский маскарад «Торжествующая Минерва» (1763) глазами иностранца. С. 82.

³⁷ Опубликовано: Костин А.А. Московский маскарад «Торжествующая Минерва» (1763) глазами иностранца. С. 95–113.

³⁸ Там же. С. 82.

и Сухопутный шляхетный корпус в Петербурге, Екатерининское училище в Москве, созданы особые «мещанские» училища при Академии художеств, Воскресенском Новодевичьем (Смольном) монастыре, Сухопутном шляхетном корпусе, Московском коммерческом училище. Особая роль отводилась Воспитательному дому, принимавшему брошенных родителями младенцев.

Эмблематическое изображение добродетелей и пороков вошло в визуальную культуру эпохи. Сборники эмблем давали подробное описание эмблематическим фигурам, которые затем с легкостью опознавались в идеологическом декоре.

Так, например, издание «Иконология, объясненная лицами» дает десятки описаний добродетелей и пороков. Эти описания помогают опознать в изобразительной культуре моральную тематику. Добродетель описана в сборнике следующим образом: «Каждая добродетель имеет собственное свое знаменование. Здесь изображается она вообще. Она имеет вид покорный и осанку скромную. Мраморный куб, на котором она сидит, означает ее твердость. Распростертые ее крылья значат ее преимущество пред прочими. Белая ее одежда означает ее непорочность. Она держит копие, скипетр и лавровый венец, означающий ее борьбу, власть и приличную награду»³⁹. Можно привести и другой пример: «БЛАГОДАРНОСТЬ. Представляют ее целомудрою с обращенным лицом к небу, составляющему предмет сея добродетели. Аист есть ее знаменование, потому что он при старости родителей своих имеет об них такое ж попечение, какое они прилагали о нем во время его младенчества. Слон дан ей также во знаменование для того, что он от природы весьма благодарен и в состоянии неустрашимо подвергать жизнь свою, сражаясь за своего господина»⁴⁰. Порок описывается следующим образом: «Пороки, равно как и добродетели, имеют различные свои заимствования, но вообще порок изображается гнусным карлюю, кривым и хромым, имеющим волосы рыжие и тесно объемлющим гидру»⁴¹. Пороки могут прятать свою гнусную сущность за приятным образом. Так, например, изображается обман: «Представляют его в образе прекрасной и веселой женщины, предлагающей с приятностью корзину, наполненную цветами, между которыми змея. Она прячет за собою множество крючков. Ноги ее оканчиваются змеиным хвостом для означения, что она уничтожается дабы вознестися и достигнуть желаемого конца»⁴².

Визуальные коды помогали провозглашать добродетели, особенно гражданские добродетели, обеспечивающие повиновение и благонравие подданных. Они использовались как моральной теорией, так и практикой воспитания. Эмблематическими иллюстрациями могли сопровождаться учебники, другие издания педагогического содержания, как, например, «Устав Императорско-шляхетного сухопутного кадетского корпуса»⁴³, созданный И.И. Бецким. Обильное использование иллюстраций превращало государственный документ

³⁹ Иконология. Объясненная лицами. Т. 2. М., 1803. С. 46.

⁴⁰ Там же. С. 59.

⁴¹ Там же. С. 61.

⁴² Там же. С. 51.

⁴³ Устав Императорского шляхетного сухопутного кадетского корпуса учрежденного в Санкт-Петербурге для воспитания и обучения благородного российского юношества. СПб., 1766. В конце книги имеется приложение: «Краткое изъяснение иконологическим изображениям».

в книгу эмблем и формировало серию визуальных изображений добродетелей. Это обстоятельство не только расширяет базу источников для исследования эмблем в России, но и дает возможность в более полной мере анализировать тот интеллектуальный и визуальный фон, на котором формировались нравственные качества просвещенной российской элиты.

Визуальная коммуникация была важным способом построения текстов культуры, а эмблема – формой выражения единиц смысла, своеобразным иероглифом, квантом, концептом, вибрирующим между образом и понятием. Антропоморфность моральных эмблем делала их восприятие понятным и наглядным. Это актуализировало обсуждение нравственной проблематики и формировало язык, на котором можно было это делать.

Список литературы

Библия, сиричь книги Священного Писания. СПб., 1751. URL: <https://archive.org/details/bostonpubliclibrary?and%5B%5D=Biblia%2C+siriech+knigi+sviashchennago+pisaniia+vetkhago+i+novago+zavieta&sin> = (дата обращения: 20.09.2018).

Болотов А.Т. Детская философия. СПб.: Петрополис, 2012. 854 с.

Иконология. Объясненная лицами; или полное собрание аллегорий, эмблем, и пр. Сочинение полезное для Рисовальщиков, Живописцев, Граверов, Скульпторов, Стихотворцев, ученых людей, а особливо для воспитания юношества. В 2 т. Т. 2. М.: Губерн. тип. А. Решетникова, 1803. 80 с.

Ифика иерополитика или Философия нравоучительная символами и приспособлении изъяснена к наставлению и пользе юным. Киев: тип. Киево-Печерской лавры, 1712. 186 с.

Ифика иерополитика или Философия нравоучительная символами и приуподоблении изъяснена к наставлению и пользе юным. СПб.: Император. Академия наук, 1718. 90 с.

Костин А.А. Московский маскарад «Торжествующая Минерва» (1763) глазами иностранца // Русская литература. 2013. № 2. С. 80–113.

Левитт М. Визуальная доминанта в России XVIII века. М.: Новое литературное обозрение, 2015. 523 с.

Маркова Н. Об истории создания коронационного альбома императрицы Елизаветы Петровны // Третьяковская галерея. 2011. № 1 (30). С. 4–21.

Маяцкий М. Некоторые подходы к проблеме визуальности в русской философии // Логос. 1995. № 6. С. 47–76.

Обстоятельное описание Торжественных порядков Благополучного вшествия в царствующий град Москву и Священнейшаго коронования Ея Августейшаго Императорскаго Величества Всепресветлейшия Державнейшия Великия Государыни Императрицы Елисавет Петровны Самодержицы Всероссийской, еже бысть вшествие 28 февраля, коронование 25 апреля 1742 года. СПб.: Тип. Академии наук, 1744. 49 с.

Петровский Н.М. Заметка о сборнике гравюр «Эмблемат духовный». Казань: типо-лит. Имп. ун-та, 1899. 6 с.

Погосян Е. Ломоносов и химера: отражение литературной полемики 1750-х годов в маскараде «Торжествующая Минерва» // Труды по русской и славянской филологии. Литературоведение. VI (Новая серия): К 85-летию Павла Семеновича Рейфмана. Тарту: Tartu Ülikooli Kirjastus, 2008. С. 11–24.

Токмаков И. Историческое описание всех коронаций российских царей, императоров и императриц. М.: К.И. Тихомиров, 1896. 194 с.

Торжествующая Минерва, общенародное зрелище, представленное большим маскарадом. М.: Имп. Моск. университет, 1763. Б.с.

Устав Императорского шляхетного сухопутного кадетского корпуса учрежденного в Санктпетербурге для воспитания и обучения благородного российского юношества. СПб.: Шляхетский сухопутный кадетский корпус, 1766. 82 с.

Хронологический каталог слов и речей XVIII века / Сост. Е.И. Кислова, Е.М. Матвеев; ред. П.Е. Бухаркин. СПб.: б.и., 2011. 263 с.

Штелин Я.Я. Описание аллегорического изображения. В заключении великолепных торжеств, по совершении коронации ея величества Екатерины Вторья, императрицы и самодержицы всероссийския и проч., и проч, и прочая, великим фейерверком представленнаго, в императорской резиденции Москве против Кремля, сентября 1762 года. М.: Университетская тип., 1762. 6 с.

Эмблемат духовный ко обучению христианския веры со утешительными фигурами и полезными словами. [М.: б.т., 1743]. Б.с.

Berger S. The Art of Philosophy. Visual Thinking in Europe from the Late Renaissance to the Early Enlightenment. Princeton: Princeton UP, 2017. 315 p.

Braun L. Iconographie et philosophie: essai de definition d'un champ de recherché. Strasbourg: Presse Universitaires, 1994. 402 p.

Jay M. Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought. Berkeley, CA: University of California Press, 1993. 632 p.

Hippisley A. The Russian Emblem Book "Emblemat Dyuchovnyj" // The European Emblem: Selected Papers from the Glasgow Conference, 11–14 August, 1987 / Ed. by B.F. Scholz. Leiden: Brill, 1990. P. 117–128.

Levitt M. The "Obviousness" of the Truth in Eighteenth-Century Russian Thought // Философский век. Альманах № 24. «История философии как философия». Ч. 1. СПб.: Санкт-Петербургский Центр истории идей, 2003. P. 236–245.

Saubert J. Dyodekas emblematum sacrorum quorum consideration accurate ad Fidei exercitium et excitandam Pietatem plurimum facere potest [...]. Nürnberg: Peter Isselburg, 1625. 84 p.

Wortman R. Visual Texts, Ceremonial Texts, Texts of Exploration: Collected Articles on the Representation of Russian Monarchy. Boston: Academic Studies Press, 2014. 442 p.

Emblematic Forms of Moral Concepts in the Epoch of Enlightenment in Russia

Tatiana V. Artemyeva

Herzen State Pedagogical University of Russia. 48 Nab. Moiki, St. Petersburg, 191186, Russian Federation; e-mail: tatart@mail.ru

The article is devoted to Russian moral philosophy in the Enlightenment. The author notes the complex structure of Russian society and, as a consequence, co-existence of several philosophical and ethical models. There were three intellectual networks in relation to three important elite institutions: academics, the Orthodox Church, and the nobility. Inside the academic milieu, ethics was studied in the metaphysical context as the problem of the immortality of the soul, the pre-established harmony, theodicy, etc. The problems of "practical philosophy", for example, moral aspects of law, were also studied at academic institutions. The Orthodox Church and noble societies often used metaphorical forms of abstract ideas and their visual forms for illustrations. Moral theory was represented by oppositions of virtues and vices as well as accentuations of civic virtues. Emblems were used as visual codes to represent philosophical and moral concepts with their conventional content.

The author analyzes ways of virtues and vices visualization using examples from emblem books, Orthodox editions, and civil ceremonies which demonstrated samples approved by the ruling elite. Elisabeth Petrovna's and Catherine II's coronations are carefully studied. Many sources are used for the first time in the context of history of philosophy and the moral thought. It is concluded that the visual communication was an important way to create "texts of culture" with emblems as their semantical units.

Keywords: Russia, the Age of Enlightenment, moral concepts, emblem, virtues, vices

References

Berger, S. *The Art of Philosophy. Visual Thinking in Europe from the Late Renaissance to the Early Enlightenment*. Princeton: Princeton UP, 2017. 315 pp.

Bibliya, sirich' knigi Svyashennogo Pisaniya [Bible or Holy Scripture Books]. St. Peterburg, 1751 [<https://archive.org/details/bostonpubliclibrary?and%5B%5D=Biblia%2C+siriech+knigi+sviashchennago+pisaniia+vetkhago+i+novago+zavieta&sin=>, accessed on 20.09.2018]. (In Russian)

Bolotov, A.T. *Detskaya filosofiya* [Children's Philosophy]. St. Peterburg: Petropolis Publ., 2012. 854 pp. (In Russian)

Braun, L. *Iconographie et philosophie: essai de definition d'un champ de recherche*. Strasbourg: Presse Universitaires, 1994. 402 pp.

Emblemat duhovnyi ko obucheniyu hristianskiya very so uteshitelnyimi figurami i poleznymi slovami [Spiritual Emblems]. Moscow: s.n., 1743. s.p. (In Russian)

Hippisley, A. "The Russian Emblem Book «Emblemat Dyuchovnyj»", in: *The European Emblem: Selected Papers from the Glasgow Conference, 11–14 August, 1987*, ed. by B.F. Scholz. Leiden: Brill, 1990, pp. 117–128.

Hronologicheskii katalog slov i rechei XVIII veka [Chronological Catalog Speeches of the 18 Century]. Eds: E.I. Kislova, E.M. Matveev; ed. P.E. Buharkin. St. Peterburg, s.n., 2011. 263 pp. (In Russian)

Ifika ieropolitika ili Filosofiya nravouchitel'naya simbolami i prispodoblenii iz'yasnena k nastavlenuyu i pol'ze yunym [Ethics or Philosophy of Moral Explained by Symbols for Benefit of the Young People]. Kiev: Kievo-Pecherskaya lavra Publ., 1712. 186 pp. (In Russian)

Ifika ieropolitika ili Filosofiya nravouchitel'naya simbolami i priupodoblenii iz'yasnena k nastavlenuyu i pol'ze yunym [Ethics or Philosophy of Moral Explained by Symbols for Benefit of the Young People] St. Peterburg: Imperator. Akademia nauk Publ., 1718 [<http://www.litfund.ru/auction/106/4/>, accessed on 20.09.2018]. (In Russian)

Ikonologiya. Ob'yasnennaya litsami; ili polnoe sobranie allegorii, emblem, i pr. Sochinenie poleznoe dlya Risoval'shchikov, Zhivopistsev, Graverov, Skul'ptorov, Stikhotvortsev, uchenykh lyudei, a osoblivo dlya vospitaniya yunoshstva [Iconology Explained by Images <...>, in 2 vols.], Vol. 2. Moscow: A. Reshetnikov Publ., 1803. 80 pp. (In Russian)

Jay, M. *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*. Berkeley, CA: University of California Press, 1993. 632 pp.

Kostin, A.A. "Moskovskii maskarad «Torzhestvuyushaya Minerva» (1763) glazami inostranca" [Moscow Masquerade "Minerva Triumphant" (1763) through the Eyes of a Foreigner], *Russkaya literatura*, 2013, No. 2, pp. 80–113. (In Russian)

Levitt, M. "The «Obviousness» of the Truth in Eighteenth-Century Russian Thought", in: *Filosofskii vek, al'manah 24: "Istoriya filosofii kak filosofiya"* [Philosophical Age, Almanac 24: "History of Philosophy as Philosophy"], Part 1. St. Peterburg: St. Peterburg Tsentr istorii idei Publ., 2003, pp. 236–245.

Levitt, M. *Vizual'naya dominanta v Rossii XVIII veka* [Visual Dominant in Russia of the 18 Century]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2015. 523 pp. (In Russian)

Markova, N. "Ob istorii sozdaniya koronacionnogo al'boma imperatricy Elizavety Petrovny" [On the history of the Coronation Album of Empress Elizaveta Petrovna], *Tret'yakovskaya galereya*, 2011, No. 1 (30), pp. 4–21. (In Russian)

Mayackii, M. "Nekotorye podhody k probleme vizual'nosti v russkoi filosofii" [Some Approaches to the Problem of Visuality in Russian Philosophy], *Logos*, 1995, Vol. 6, pp. 47–76. (In Russian)

Obstoyatel'noe opisaniye Torzhestvennykh poryadkov Blagopoluchnago vshestviya v carstvu-yushii grad Moskvu i Svyashenneishago koronovaniya Eya Avgusteishago Imperatorskago Velichestva Vsepresvetleishiya Derzhavneishiya Velikiya Gosudaryni Imperatricy Elisavet Petrovny Samoderzhicy Vserossiiskoi, ezhe byst' vshestvie 28 fevralya, koronovanie 25 aprelya 1742 goda [A Detailed Description of the Ceremonial Entry to Moscow and the Coronation of Her Imperial Majesty Empress Elizabeth Petrovna on February 28 and the coronation on April 25, 1742]. St. Petersburg: Akademii nauk Publ., 1744. 49 pp. (In Russian)

Petrovskii, N. M. *Zametka o sbornike gravyur "Emblemat duhovnyi"* [A Note on the Collection of Engravings "Spiritual emblems"]. Kazan': tipo-lit. Imp. un-ta, 1899. 6 pp. (In Russian)

Pogosyan, E. "Lomonosov i himera: otrazhenie literaturnoi polemiki 1750-h godov v maskerade «Torzhestvuyushaya Minerva»" [Lomonosov and Chimera: a Reflection of the Literary Polemics of the 1750s in the Masquerade "Minerva Triumphant"], in: *Trudy po russkoi i slavyanskoj filologii. Literaturovedenie. VI (Novaya seriya): K 85-letiyu Pavla Semenovicha Reifmana* [Works on Russian and Slavic Philology. Literary Criticism. VI. (New Series): On the 85th Anniversary of Pavel Semenovich Reifman]. Tartu: Tartu Ülikooli Kirjastus, 2008, pp. 11–24. (In Russian)

Saubert, J. *Dyodekas emblematum sacrorum quorum consideration accurate ad Fidei exercitium et excitandam Pietatem plurimum facere potest [...]*. Nürnberg: Peter Isselburg, 1625. 84 pp.

Shtelin, Ya. Ya. *Opisaniye allegoricheskago izobrazheniya. V zaklyuchenii velikolepnykh torzhestv, po sovershenii koronacii eya velichestva Ekateriny Vtoryyya, imperatricy i samoderzhicy vs Rossiiskoy i proch., i proch., i prochaya, velikim feierverkom predstavlenno, v imperatorskoi rezidencii Moskve protiv Kremlya, sentyabrya 1762 goda* [Description of the Allegorical Image <...>]. Moscow: Universitetskaya Publ., 1762. 6 pp. (In Russian)

Tokmakov, I. *Istoricheskoe opisaniye vseh koronacii rossiiskikh carei, imperatorov i imperatric* [Historical Description of the Coronations of the Russian Tsars, Emperors and Empresses]. Moscow: K.I. Tihomirov Publ., 1896. 194 pp. (In Russian)

Torzhestvuyushaya Minerva, obshenarodnoe zrelishe, predstavlennoe bol'shim maskaradom ["Minerva Triumphant", a Nationwide Spectacle Represented by a Great Masquerade]. Moscow: Imperator. Moskovskij Universitet Publ., 1763. s.p. (In Russian)

Ustav Imperatorskago shlyahetnago suhoputnago kadetskago korpusa uchrezhdennago v Sankt-peterburge dlya vospitaniya i obucheniya blagorodnago rossiiskago yunoshestva [The Regulations of the Imperial Cadet Corps Established in St. Petersburg for the Upbringing and Education of the Noble Russian Youth]. St. Petersburg: Shlyakhetskii sukhoputnyi kadetskii korpus Publ., 1766. 82 pp. (In Russian)

Wortman, R. *Visual Texts, Ceremonial Texts, Texts of Exploration: Collected Articles on the Representation of Russian Monarchy*. Boston: Academic Studies Press, 2014. 442 pp.

НОРМАТИВНАЯ ЭТИКА

А.П. Скрипник

Негодование и нетерпимость

Скрипник Анатолий Петрович – доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой философии и истории. Саровский физико-технический Институт, филиал Национального исследовательского ядерного университета МИФИ. Российская Федерация, 607186, г. Саров, ул. Духова, 6; e-mail: sapsarov@yandex.ru

В статье демонстрируется превращение негодования как одного из базовых моральных чувств в порок нетерпимости, представляющий наибольшую опасность для современного мира. Особая ее острота обусловлена ростом национальных движений и национализма. Для противостояния нетерпимости важно выявить ее ментальные и социальные корни. Нормативная обработка эмоции гнева посредством понятий о справедливости и уважения к человеку преобразует ее в чувство негодования. Перенос негодования с деяния на действующее лицо становится устойчивой тенденцией и порождает ненависть. Она и составляет эмоциональное ядро нетерпимости.

Социальные корни нетерпимости выявляются через критику концепции «рессентимента» Ф. Ницше. Недостаток этой концепции усматривается в том, что она воспроизводит только одну сторону в генезисе нетерпимости – завистливо-враждебное отношение рабов к господам. Социальная база нетерпимости, как показано в статье, более широка и глубока. Она состоит не только в антагонизме аристократии и низов, но и в размежевании «своего» и «чужого», восприятии чужого как враждебного.

Предпринята попытка раскрыть механизмы трансформации негодования в нетерпимость: подмену виновности инаковостью, перенос отрицательного отношения с конкретного лица на его окружение, патологическое сужение сознания и т. п. Борьба с нетерпимостью предполагает культивирование уважения к человеку вообще и многообразию проявлений человечности; локализацию негодования, а именно отделение деяния от субъекта и от его близких; противодействие распространению измышлений, порочащих чужую культуру и образ жизни; максимум критичности к притязаниям на национальную исключительность. В качестве главного профилактического средства рекомендуется гармонизация модулей морали, т. е. согласование негодования с виной, любовью и достоинством человека.

Ключевые слова: негодование, нетерпимость, гнев, ненависть, зависть, рессентимент, насилие, вина

В отношениях людей друг к другу наихудшими феноменами представляются нам нетерпимость и фрирайдерство. Первая влечет за собой нескончаемую разрушительную вражду, второе является изощренной формой эксплуатации человека. Особую негативность этим феноменам придает то, что оба они, хотя и по-разному, паразитируют на морали. Нетерпимость вырастает из негодования, лишая его социально продуктивного заряда. Фрирайдерство пользуется готовностью людей сотрудничать, полностью отказываясь при этом от взаимности.

Нетерпимость и ее ментальные корни

В данной статье мы намерены оставить фрирайдерство в стороне и сосредоточиться на нетерпимости, ее корнях, формах проявления и способах обоснования. Именно это зло представляет наибольшую опасность для современного мира, несет человечеству больше всего крови, страданий и разрушений. Психологические и социальные корни этого явления столь глубоки и разнообразны, что наивно надеяться на его полное изживание в обозримой перспективе. При общественных сдвигах и политических пертурбациях взрывы нетерпимости почти неотвратимы.

История человечества не знает дефицита в проявлениях подобного рода. Истребление гугенотов католиками во Франции в 1572 г., геноцид армян в Турции в 1915 г., еврейские погромы в Российской империи конца XIX – начала XX в., Холокост, деятельность ИГИЛ в Сирии и Ираке – это лишь малая часть «всемирной истории бесчестия». К малоизвестным страницам этой истории относится массовое истребление «кресовян» (поляков, живших на «Восточных кресах» – на Вольни, Подолье и др. территориях) Украинской повстанческой армией (УПА) и поддерживавшей ее частью населения Западной Украины. «Кресовян, – по словам польского филолога Яна Залеского, – убивали дважды. Первый раз – ударами топоров. Второй раз – замалчиванием. И эта вторая смерть была намного хуже первой». Информация о том, как это было, и оценка происшедшего приводятся в книгах польского писателя С. Сроковского «Ненависть» и «Украинский возлюбленный»¹, а также в фильме В. Смажовского «Вольнь». За несколько месяцев 1943 г. были зарублены, заколоты, застрелены, сожжены заживо от 30 до 80 тыс. поляков, в основном стариков, женщин и детей. Некоторые польские села уничтожались полностью. В качестве ответной меры подразделения Армии Крайовой и Батальонов Хлопских истребляли украинское население и также без разделения правых и виноватых, хотя и в значительно меньших масштабах².

¹ См.: Srokowski S. Nienawiść (opowiadania kresowe). Warszawa, 2006; Srokowski S. Ukraiński kochanek. Kraków, 2008.

² О том, что нетерпимость – это не свойство того или иного национального характера, а транснациональное явление, свидетельствуют факты, что и для польской стороны топор как средство разрешения конфликтов не всегда исключался. Иллюстрация тому – документальный

Нетерпимость в качестве главного своего корня имеет чувство негодования, т.е. отрицательную эмоциональную реакцию на поведение другого человека. Это чувство является бесспорной культурной универсалией. Греки именовали его «νέμεσις», словом, однокоренным с многозначным глаголом «νέμω». По Аристотелю, негодование является принадлежностью честного характера, «ибо должно испытывать печаль и сострадание при виде людей, незаслуженно бедствующих, и негодовать при виде людей [незаслуженно] благоденствующих, так как то, что выпадает незаслуженно, несправедливо; поэтому-то мы приписываем и богам чувство негодования» (Rhet. 1386 b 12–15). Одним этим приписыванием, как известно, дело не обошлось. В греческой мифологии фигурировала богиня Немезида, «гроза для людей земнородных», которая олицетворяла собой негодование и справедливое возмездие. Аристотель трактовал это чувство как золотую середину между завистью (φθόνος) и злорадством (ἐπιχαίρεκακία). «Кто склонен к негодованию – страдает, видя незаслуженно благоденствующего, а у завистливого в этом излишек, и его все [хорошее] заставляет страдать; что же до злорадного, то он настолько лишен способности страдать, что радуется [чужой беде] (EN 1108 3–6). Возможно, сопрягая негодование со страданием, Стагирит не вполне точен. В это чувство примешано не столько страдание, сколько активное неприятие, негативная оценка. Дело тут, по-видимому, не в избытке или недостатке страдания. Один и тот же злорадный субъект может быть крайне завистливым в зависимости от обстоятельств. Негодование – это отрицательное, но скорее активное, чем пассивное чувство. Оно настраивает на действия по устранению наблюдаемой несправедливости. В ячейке нравственных эмоций негодование расположено не ровно посередине между завистью и злорадством, а ближе к зависти. Но в самой непосредственной близости оно находится от гнева и ненависти.

Негодование – одно из базовых нравственных чувств, но оно адекватно только в том случае, если сопряжено с другими базовыми чувствами и ограничено ими. Собственно говоря, в таком сопряжении и ограничении как раз и заключается та обработка, которой подвергает мораль аффективную сферу человека. Понять сущность нравственности можно тогда, когда мы разберемся, что происходит в этом преобразовании. Многие зарубежные исследователи предпочитают вести анализ, отталкиваясь от эмоции гнева (например, А. Джигбард, П. Розин, Дж. Хейдт и др.). В этой стратегии есть свои резоны, поскольку гнев достаточно элементарен, т.е. близок к базовым органическим влечениям и вызывается широким спектром предметов. Он сродни ненависти, отличаясь от нее только меньшей глубиной и устойчивостью. Но гнев слишком широк по своему содержанию, а границы, отделяющие его

фильм М. Лозиньского «Свидетели» (1986) и художественный фильм Д. Астрахана «Из ада в ад» (1997) о еврейском погроме 1946 г. в польском городе Кельце, книги Я.Т. Гросса «Соседи. История уничтожения еврейского местечка» (2002) о массовом убийстве в польском Едвабне в 1941 г. и «Fear: Anti-Semitism in Poland after Auschwitz» (2006) о событиях в Кельце. Кроме того, есть масса исторических свидетельств того, что «бессмысленным и беспощадным» бывает не только русский бунт.

от родственных понятий, слишком размыты³. Негодование более определено в моральном смысле.

Не вызывает сомнения то, что негодование – это гнев, вызванный интенциональным поведением другого человека, а не обстоятельствами, независимыми от воли людей. В своей программной статье 1962 г. «Свобода и негодование» П.Ф. Стросон относит негодование, вместе с противоположной ему благодарностью, к числу важнейших межличностных реактивных установок и трактует его как реакцию на проявление злой воли или безразличия других по отношению к субъекту⁴. В англоязычной литературе бытует традиция ограничивать негодование (resentment) реакцией субъекта на вред, причиняемый лично ему. Для характеристики отношения к вреду, причиняемому третьим лицам, используется термин «возмущение» (indignation). Между разными языками нет точного соответствия в эмоциональных терминах. В русском языке слово «негодование» может использоваться и в том, и в другом значении.

Самым важным в трансформации гнева в негодование выступает то, что негативное отношение к другому сцепляется с негативным отношением к самому себе. Субъект обнаруживает, что и он бывает объектом гнева, и реагирует на это специфическим чувством. У него формируется то, что П.Ф. Стросон назвал «авто-реактивной установкой», которая включает в себя чувства вины, стыда и даже сознание личной ответственности⁵. Дж. Мерфи уверен, что основой негодования, которое располагается в диапазоне от праведного гнева до праведной ненависти, служит уважение к себе и оно относится только к ответственному неправильному действию⁶. Я бы добавил, что речь идет об уважении к человеку вообще – и в моем лице, и в лице другого. Отсюда следует, что негодование является продуктом нормативной регуляции поведения.

Негодование, переместившееся с деяния на того, кто его совершил, становится ненавистью. Тот, кто ненавидит, не просто осуждает объект своих чувств. У него есть желание и готовность причинить ему ответный вред. Выделяется несколько видов ненависти, различающихся по их моральному статусу. Самой деструктивной из них выступает злобная и завистливая ненависть, то, что Ницше назвал рессентиментом⁷. Именно она составляет эмоциональное ядро нетерпимости, в котором можно распознать ее социальные корни.

³ Дж. Рассел и Б. Фер подчеркивают, что восприятие предосудительности не является необходимым свойством гнева (см.: Russell J. A., Fehr B. Fuzzy Concepts in a Fuzzy Hierarchy: Varieties of Anger // *Journal of Personality and Social Psychology*, 1994, Vol. 67, No. 2. P. 200).

⁴ См.: Strawson P.F. *Freedom and Resentment and Other Essays*. London and New York: Routledge, 2008. P. 15.

⁵ См.: *ibid.* P. 16.

⁶ См.: J. G., *J. Forgiveness and Mercy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. P. 20.

⁷ См.: *ibid.* P. 78. – Дж. Мерфи полагает, что между злобной и моральной ненавистью располагается еще и «ретрибутивная ненависть», которая имеет черты и той, и другой. Такое чувство испытывает узник концлагеря к его коменданту или умирающий от рака американский солдат к тем, кто обрек его на облечение во время атомного испытания (см.: *ibid.* P. 89–90).

Негодование и рессентимент: социальные корни нетерпимости

В понятии рессентимента⁸ Ницше объединил негодование, зависть и чувство собственного бессилия. Правда, некоторые авторы, например, Р. Соломон, безоговорочно отождествляют рессентимент с негодованием⁹. Христианскую мораль Ницше истолковал как результат невооруженного восстания и победы рабов над господами. М. Шелер разъяснил, что здесь Ницше ошибался¹⁰.

Негодование в своем исконном смысле – это эмоциональное восприятие морального зла в другом человеке. Подобно тому, как боль свидетельствует о деструктивных процессах, протекающих в теле человека или в его душе, а тошнота показывает на то, что в организм попало нечто токсичное, негодование сигнализирует о том, что человек встретился со злом вне себя. Таким образом, ключевой ментальной способностью, лежащей в основе негодования, выступает древнейшая способность различать добро и зло.

Ошибка Ницше заключалась не в том, что он приписал рессентимент христианской морали. Она возникла гораздо раньше и глубже – в толковании происхождения понятий о добре и зле. Ницше заметил связь данных понятий с отношениями господства и подчинения и отделил «плохое» от «злого». Но он слишком увлекся этим открытием и потому впал в односторонность. Он проигнорировал исходную общность этих негативных понятий: то обстоятельство, что зло и плохое – это не только «простое», «пошлое», «плебейское», «низменное» в противоположность «душевно знатному», «благородному», «душевно породистому» и т. п.¹¹, но и «чужое», «враждебное» в противоположность «своему» и «дружественному». На наш взгляд, второе противопоставление и древнее, и фундаментальнее первого. Человеческий этос начинался с отождествления «чужого» и «врага» и только много позднее научился находить «своего среди чужих и чужого среди своих». Чтобы придать убедительность собственному одностороннему выводу, Ницше даже допускает небольшую передержку. Немецкое слово «Gut» («добро») он предположительно связывает с названием народа готов, добавляя в скобках «поначалу дворянства»¹². В исходном предположении нет ничего неестественного. Как мы знаем, многие этносы именовали себя людьми, предоставляя соседям более

⁸ Вопреки сложившейся с 1999 г. традиции я считаю целесообразным прибегнуть именно к такой транскрипции термина. Фонетическое творчество А.Н. Малинкина, сделавшего в целом хороший перевод книги М. Шелера, не представляется убедительным. Удаление одной буквы «с» из термина «рессентимент», которая стоит на своем месте и у Ницше, и у Шелера, да и во всей западной научной литературе, является неоправданной вольностью. Можно понять концептуальные мотивы, вызвавшие такую новацию, но ведь в данном случае речь идет о транскрибировании, а не о переводе термина. Русская традиция транскрибирования сохраняет удвоенные согласные.

⁹ См.: *Solomon R.C. Living with Nietzsche: What the Great “Immoralist” Has to Teach Us.* N.Y., 2003. P. 89 ff.

¹⁰ См.: *Шелер М. Рессентимент в структуре моралей* / Пер. с нем. А.Н. Малинкина. СПб., 1999. С. 109.

¹¹ См.: *Ницше Ф. К генеалогии морали* / Пер. с нем. К.А. Свасьяна // *Ницше Ф. Соч.* в 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 418.

¹² См.: там же. С. 420.

уничижительные именованья. Но отождествление готов с добрыми могло произойти заведомо раньше, чем возникло дворянство.

Если мы учтем эту генеалогическую односторонность, вся конструкция ницшевского ressentimentа предстанет в ином свете. Ницше справедливо рассматривает понятия добра и зла, хорошего и плохого как арену столкновения разных социальных и психологических позиций, но он упрощает и тем самым искажает реальное положение дел, видя только две противостоящие силы: светскую аристократию (рыцарство) и жречество (иудейских и христианских священников). В итоговом изложении эта картина сводится к противоборству Иудеи и Рима с окончательной победой иудейского ressentimentа¹³. Вся эта концепция направлена на защиту аристократического содержания морали в противовес демократическому ее содержанию. Это становится особенно явным в той интерпретации ressentimentа, которую дал М. Шелер. Он прямо атрибутирует эту установку современным общественно-политическим движениям, даже гуманистическим по своим целям. Именно аристократическая ангажированность концепции ressentimentа оказалась причиной того, что эта концепция осталась на периферии этической мысли. Приверженность этой концепции скорее усиливает нетерпимость, чем разоблачает ее. Она игнорирует то обстоятельство, что деструктивную ненависть часто вынашивает обладающее силой большинство по отношению к цепляющимся за свои права меньшинствам.

Попытка связать ressentiment с этосом священников не выдерживает критики. «Священники, как известно, – *злейшие враги*. – Отчего же? Оттого, что они суть бессильнейшие. Ненависть вырастает у них от бессилия до чудовищных и жутких размеров, до самых духовных и ядовитых форм. Величайшими ненавистниками в мировой истории всегда были священники, также и остроумнейшими ненавистниками – в сравнении с духом священнической мести всякий иной дух едва ли заслуживает внимания»¹⁴. Отчего ненависть вырастает до жутких и чудовищных размеров – это тяжелый вопрос, на который не дашь однозначного ответа. Она может сопрягаться с бессилием, но не порождается им и не может находиться в прямой зависимости от него. Ненависть порождается борьбой. В наибольшей степени ее вызывает тот, кто стоит на пути к достижению какого-либо жизненного блага. Вовсе не среди священников следует искать «величайших ненавистников», а среди тех, кто погружен в конкурентную борьбу. Возможно, ненависть усиливается поражениями в этой борьбе и завистью, которую вызывает победитель. Но одного этого мало. Силу и размах всплескам враждебности придает своеобразная извращенная духовность, некая объединяющая цель, которая оправдывает самые жестокие и омерзительные средства. Такая цель, с одной стороны, воспаляет, а с другой, дает видимость морального оправдания. Как правило, она рождается не в лоне церкви. Взрывы ненависти на Западной Украине и в Кельце вызывались вовсе не священнослужителями греко-католической

¹³ См.: Ницше Ф. К генеалогии морали / Пер. с нем. К.А. Свасьяна // Ницше Ф. Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 435.

¹⁴ Там же. С. 422.

или римско-католической церкви. Самое большее, в чем можно упрекнуть некоторых из них, – то, что они не нашли в себе силы и твердости, чтобы противостоять рессентименту, идущему из толщи народных масс и подстегиваемому ее стихийными вожаками. Духовенство проникается деструктивными настроениями не само по себе, а тогда, когда идет в кильватере националистических сил, как, например, в Польше середины XX в., где возник феномен «катоэндеции» – союза Национально-демократической партии с католической церковью¹⁵. Национализм, а не религия является самой питательной его почвой. Квинтэссенцией нетерпимости можно считать «шахматную» аналогию яркого националиста Д. Донцова. Две национальности, по его пророчеству, не могут ужиться на одном клочке земли, как две фигуры на одной шахматной клетке: слабейшая уступит место сильнейшей. В плане практической реализации этой идеи бандеровцы на Волыни выдвинули лозунг: «Вырезать поляков до седьмого колена, включая тех, кто уже не говорит по-польски».

Рессентимент – это не локально-историческое, социально привязанное явление, а универсальный феномен, обнаруживающийся в различные исторические эпохи и практически во всех социальных слоях. «Рессентимент оказывается универсальной характеристикой морали; более того, рессентимент оказывается универсальной характеристикой культуры и сознания как самосознания. И мораль, и сознание вообще, и культура вообще в той мере, в какой они опосредствованы рефлексией, а иначе как опосредствованными рефлексией они не могут существовать в известных нам формах цивилизации, являются проявлением рессентимента, а иными словами, рабства»¹⁶. Конечно, одним сервиллизмом корни рессентимента не исчерпываются, хотя он и является чрезвычайно плодотворной почвой для сопряжения бессилия и злобы. Это сопряжение может наблюдаться везде, где учиняется насилие, а в социальном плане – там, где демократизм противостоит аристократизму.

Неслучайно во втором рассмотрении Ницше существенно изменил понятие рессентимента, на что обращает внимание А.В. Прокофьев. Это уже не приостановленная мстительность, а любой реактивный аффект. Рессентиментная личность предстает как «чрезвычайно, даже избыточно деятельная»¹⁷. Именно такое, активное, проявление злобы наиболее фатально для человечества. В его основе может лежать не только бунтарское неприятие существующего положения вещей, но и консервативное стремление пресечь любые посягательства на него.

¹⁵ См.: Gross J.T. Fear: Anti-Semitism in Poland after Auschwitz. N.Y., 2006. P. 134–142.

¹⁶ Апресян Р.Г. Рессентимент и историческая динамика морали // Этич. мысль / Ethical Thought. Вып. 2. М., 2001. С. 34–35.

¹⁷ Прокофьев А.В. Справедливость и рессентимент (заметки на полях «К генеалогии морали» Ф. Ницше // Этич. мысль / Ethical Thought. Вып. 13. М., 2013. С. 186.

Пути и способы вырождения негодования в нетерпимость

Трансформация негодования в нетерпимость зиждется на логической ошибке. Это ошибка принятия части за целое. Она имеет структурное сходство с поэтическим тропом, называемым синекдохой. В этом тропе какая-то часть, орган или принадлежность объекта используется как обозначение всего объекта в целом. Подобное происходит и в формировании нетерпимости. Негодование вызывает уже не конкретный поступок человека, а весь его нравственный склад. Формируется особая схема восприятия объекта, в которой акцентируются те его свойства, которые вызвали резкую негативную оценку, а остальные качества отодвигаются далеко на задний план или игнорируются вовсе. Более того, сложившаяся схема может быть перенесена на другие объекты, связанные с исходным по смежности или по сходству. Эта тенденция отчетливо просматривается в знаменитой сентенции Волка из крыловской басни: «Вы сами, ваши псы и ваши пастухи, вы все мне зла хотите, и если можете, то мне всегда вредите». Становясь сознательным софизмом, эта логическая ошибка выступает главным способом обоснования нетерпимости.

Когда объект негодования расширяется подобным образом, тогда чрезвычайно затрудняется процедура прощения, которая является неотъемлемым элементом нравственных отношений. Прощение предполагает отделение причиненной обиды от личности обидчика. Готовность к нему есть та внутренняя сила, которая не позволяет негодованию вырождаться в нетерпимость.

Существует совершенно ясный и несомненный критерий, позволяющий определить, что негодование стало нетерпимостью. Таковым выступает отрыв гнева от осознания вины. Если негативное отношение распространяется на невинных, то мы безошибочно можем констатировать, что праведный гнев сменился безрассудной ненавистью. Степень несправедливости воюющей стороны определяется числом убитых ею безоружных людей: стариков, женщин и детей.

Негодование превращается в нетерпимость, когда реакция на *вину* подменяется реакцией на *инаковость*, когда чужое вызывает отторжение просто потому, что оно чужое. Причиной такой подмены чаще всего выступает когнитивное убожество, неспособность оценить преимущества поведенческого разнообразия. Простейшие вещи, типа способов приготовления пищи или ношения одежды, вызывают злобную насмешку, за которой может последовать жестокая расправа. Поскольку негодование без вины выглядит неоправданным, вина «подверстывается» задним числом или вызывается намеренной провокацией.

Есть внутреннее родство между феноменологией нетерпимости и параноидной психопатологией. Оно заключается в особой чувствительности к определенным обстоятельствам и темам, неспособности отстраниться от них и занять взвешенную критическую позицию. Предрасположенность к нетерпимости имеется у лиц специфического нравственно-психологического склада, в первую очередь у тех, кто был серьезно травмирован какими-то жизненными обстоятельствами. Трудно ждать терпимости к преступникам от людей, чьи дети

подверглись сексуальному насилию, да и от самих жертв. Не приходится надеяться на нее и со стороны тех, кто подвергся жестоким преследованиям на этнической или религиозной почве. Подобные душевные травмы ведут к «заикливанию» на определенных аффективно-когнитивных комплексах. Суть этого заикливания в постоянном возвращении сознания к травмирующему переживанию и селекции тех объектов, отношений и свойств, которые могут иметь связь с причинами, вызвавшими это переживание.

Нетерпимость является своего рода нравственной паранойей – гипертрофированным развитием негодования, фиксацией его на определенном объекте и подчинением ему всех остальных модулей морали¹⁸. Выбор объекта может быть обусловлен отчасти случайными жизненными обстоятельствами, отчасти духом времени. Более загадочным выглядит та легкость, с которой подобная злобная и завистливая ненависть распространяется в обществе, захватывая порою значительные массы людей.

Параноя не принадлежит к заразным болезням. Нетерпимость же в отличие от нее легко и быстро переходит от одних людей к другим. Столкнувшись с расовой или этнической ненавистью, совершенно нормальный человек может сам стать ненавистником. Заразительность нетерпимости имеет ту же природу, что и жажда мести. В ее корне находится стремление к реципрокности и к установлению равновесия в силе, богатстве, статусах и качестве жизни.

К нетерпимости ведет естественная для человека тенденция полагать источник зла не в самом себе, а вовне – в другом человеке или группе людей. Этой тенденцией объясняется как первобытная вера в то, что причиной любого социального или личного бедствия является злая воля колдуна, так и современное убеждение, что все внутренние неполадки вызваны заговором тайных внешних сил. Эта тенденция воплощается не столько в сочинительстве конспирологических теорий, сколько в склонности определенных типов людей принимать их на веру.

Р.С. Леви в своем предисловии к английскому переводу книги Б. Сегела «Ложь и клевета. История Протоколов сионских мудрецов» анализирует причины широкой популярности конспирологических идей. Одной из них выступает, по его мнению, подкупающая простота объяснения сложных, запутанных событий прошлого и настоящего¹⁹. К этому можно добавить, что сама тяга к простоте обусловлена не только косностью и леностью ума, но и властью уходящих глубоко в прошлое архетипов демонизации источников зла. Она дает видимость простого и радикального решения проблемы – устранения демонического начала в лице его носителей. Но это решение порочно, поскольку реальные причины зла остаются замаскированными и продолжают действовать.

¹⁸ Под модулями морали имеются в виду устойчивые, относительно самостоятельные аффективно-когнитивные комплексы, которые различаются характером и направленностью. Главными из них являются негодование, вина, любовь и сознание человеческого достоинства.

¹⁹ См.: *Segel B.W. A Lie and a Libel. The History of the Protocols of the Elders of Zion / Transl. from German R.S. Levy. Linkoln-London, 1995. P. 5–6.*

Противостояние нетерпимости

Насколько в наших силах противостоять нетерпимости? Исключить негодование из палитры эмоций мы не в состоянии. Как констатирует А. Джиббард, гнев и вина образуют блок, на котором покоится мораль в узком смысле²⁰, а без этой основы не может быть и морали в целом. Даже если она и относится к низшим этажам морали, то это такие этажи, при разрушении которых рухнет и все здание. В общем плане борьба с нетерпимостью должна состоять в четкой локализации негодования и его гармоничной увязке с другими нравственными модулями, в первую очередь с виной, но кроме того, с теми, которые принадлежат к высшим этажам нравственности, к морали в широком понимании, а именно с уважением и любовью.

Негодование – это очень сильное средство, которое, если употреблять его в чрезмерных дозах, может принести больше вреда, чем пользы. Развенчивая рессентимент, Ницше явно преувеличил деструктивный потенциал подавления и вытеснения. Подавленная, затаенная обида, конечно, может исподволь подпитывать враждебный настрой. Но вместе с тем это одно из возможных средств погашения конфликта. Несдерживаемое влечение к насилию, пусть даже и к ответному, влечет за собой его эскалацию, поскольку оно имеет тенденцию втягивать в свою орбиту все большее число лиц и материальных средств. Отвечающий злом на зло не стремится к соблюдению меры. Весьма показателен в этом плане начальный эпизод из фильма «Крестный отец». Оскорбленный гражданин обращается к Дону Карлеоне с просьбой наказать негодяев, избивших и изуродовавших его дочь. Он молит, чтобы насильники были убиты. Его негодование естественно и понятно, хотя мафиози резонно замечает ему: «Твоя дочь жива». Жаждающие возмездия обычно не думают о цепной реакции, которую могут вызвать их действия. Подавление, вытеснение или переадресация – это механизмы, выработанные культурой специально для предотвращения цепной реакции насилия. В своем функционировании они, разумеется, не безупречны. Но их издержки менее пагубны, чем их отсутствие. Их преимущество – в учете большего спектра возможных последствий и интересов большего круга лиц.

В финале легенды о Великом Инквизиторе, которую сочинил Иван Карамзов, Христос целует своего противника, демонстрируя идеальный способ преодоления нетерпимости. Нравы современного человечества не поднялись до такой высоты, чтобы воплотить в жизнь евангельскую заповедь «Любите врагов ваших, благословляйте проклинающих вас, благотворите ненавидящих вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас» (Мф. 5, 43–44). Разделительная линия между друзьями и врагами остается еще достаточно резкой. Мы не можем сделать всех врагов друзьями, но в наших силах быть справедливыми по отношению к ним: воздерживаться от лжи и клеветы в их адрес, отличать виноватых от невинных, соизмерять воздание с деянием, не пренебрегать возможностями извинения, прощения и милосердия.

²⁰ См.: Gibbard A. *Wise Choices, Apt Feeling: A Theory of Normative Judgment*. N.Y., 2002. P. 51.

Поскольку излюбленным оружием нетерпимости служат провокационные сплетни и мифы, недостойным является снисходительное отношение к их распространителям. Подобные слухи нередко играли роль «пускового механизма» для взрыва массовой агрессии. Кровавым событиям в Кельце, например, предшествовал заведомо ложный донос о «еврее в зеленой шляпе», который якобы заманил 10-летнего польского мальчика в подвал дома на улице Планты 7/9, где располагался еврейский комитет воеводства. Показательно, что сообщение о том, что мальчик цел и невредим, а в указанном доме вообще нет подвала, никого не заинтересовало. Для зацикленного нетерпимостью сознания вообще характерно отторжение противоречащей ему информации. Оно способно выстроить целую сеть ad-hoc аргументов, подкрепляющих исходную идею.

Чтобы не перерасти в нетерпимость, негодование, как отмечалось, должно быть уравновешено другими нравственными чувствами. Наиболее действенным из них представляется *уважение*. В качестве терапевтического средства от злобной и завистливой ненависти можно рекомендовать своего рода модифицированный «принцип Полианны». Согласно классическому принципу во всяком несчастье нужно уметь найти положительную сторону. Модифицированный принцип предписывает находить в том, что вызывает негодование, его порождающую причину и таким образом отделять злодеяние от его субъекта, а субъекта – от сопряженных с ним лиц. Негодование, как правило, вызывается несправедливостью – ущемлением интересов, наших собственных или близких нам людей. При столкновении с несправедливостью целесообразно исходить из своеобразной «презумпции невиновности». Наличие злого умысла должно быть доказано тщательным анализом всех обстоятельств дела, движущих мотивов и личности обидчика, а не предполагаться a priori. Сущность нравственности (а возможно, и нормативной, и нормативной регуляции вообще) заключается в том, что она наделяет всех причастных ей лиц определенной степенью ценности (достоинства), примерно одинаковой для каждого. Готовность следовать общим правилам выступает основанием этой ценности, а мера, в какой реализуется данная готовность, служит критерием одобрения или осуждения субъекта. «Презумпция невиновности» атрибутирует такую готовность всякому человеку с нормальными ментальными способностями. Это и есть та доля уважения, которая уделяется всем людям самим фактом существования нравственности (нормативного порядка). Без нее не может протекать полноценная моральная коммуникация, которая в своей сущностной основе является диалогом. Различия в степени уважения определяются последующими позициями и действиями субъектов. Поступки, вызывающие негодование, снижают уважение к тем, кто их совершает. Умышленно нарушая норму, субъект как бы временно устраняется от участия в нравственной жизни и теряет привилегии, которые обеспечивает такое участие. Важно, чтобы это устранение было временным, т.е. не исключало возвращения в нравственную жизнь. Иными словами, уважение к нарушителю не должно падать ниже того минимального уровня, который гарантируется самим существованием морали и одинаков для всех.

Модифицированный «принцип Полианны» рекомендует принимать во внимание эту минимальную степень человеческого достоинства во всех случаях,

когда у нас есть повод для негодования. Для его применения необходима развитая нравственная рефлексия, средством оттачивания которой многие авторы, в частности А. Джиббард, считают нормативную дискуссию или коллективный дискурс.

Но этот принцип, как и любой другой, не имеет абсолютно универсальной применимости. В свете высказанного ранее исключения из него очевидно. Не заслуживает никакого уважения и не подлежит извинению, прощению и акту милосердия тот, кто безвозвратно устраняет себя из нравственной жизни, т.е. сознательно ставит себя в положение сверхчеловека или недочеловека. Нетерпимость в отношении к таким субъектам является не только дозволенной, но и нравственно обязательной, ибо объектом их посягательств выступает сама нравственность и человечность как таковая. Таким образом, толерантность имеет свои нравственные пределы. Она не тождественна безразличию, а если превращается в него, то это как раз и означает разрушение нравственных устоев. Нельзя быть терпимым к проявлениям самой нетерпимости: к разжиганию национальной или религиозной розни, к геноциду или иным формам этнических чисток, к истязанию невинных или издевательствам над ними и т. п.

Исторические попытки окончательного решения национального или классового вопроса – уничтожения какого-то этноса или класса, – какими высокопарными лозунгами они бы ни прикрывались и сколь массовый характер ни принимали, дают нам пример того, как нетерпимость, будучи внутренне некогерентной, разрушает самое себя. Внутренняя несостоятельность нетерпимости состоит в том, что она не учитывает относительность и текучесть понятия врага. Нетрудно вообразить себе, что, отождествив врага, например, с эксплуататорским классом, можно навалиться всем остальным миром и этот класс уничтожить. Однако ненависть к врагу, покончив с этим объектом, неизбежно будет искать себе новый и обязательно найдет его внутри себя, среди бывших друзей, которые в чем-то не согласны с остальными. Массовые репрессии 30-х г. XX в. в СССР, как сейчас ясно, не были следствием кровожадного характера «вождя народов». Это было закономерное продолжение на новом материале и новыми методами практики «разрушения старого мира». Можно вообразить поголовное истребление, например, кресовян на Волыни либо евреев в Польше или Германии. Но что будет потом с теми, кто занимался таким истреблением, на кого им выплеснуть свой гнев и где приложить свои способности?

В своих рассуждениях я намеренно не касался острейших проблем последнего времени. Нужна определенная историческая дистанция, чтобы объективно оценить, кто больше и кто меньше виноват в международных конфликтах. Однако нельзя уйти от общего вопроса – становится ли человечество мудрее и нравственнее в решении создаваемых им самим проблем? Вырос ли уровень терпимости по отношению ко всяческому инакомыслию? Однозначного ответа тут, пожалуй, не найти. С одной стороны, налицо признаки прогресса. Уже давно людей за их убеждения не сжигают на кострах под одобрительные крики толпы. До 133 выросло число стран, отказавшихся от смертной казни своих граждан законодательно или от применения ее на практике. Человечество,

кроме небольших оазисов, отказалось от проектов глобального насильственного переустройства мира. Многие общества стали значительно терпимее к отклонениям в отношениях между полами, если они не носят деструктивного характера. Пропаганда экстремизма, расовой и национальной ненависти на большей части земного шара находится под запретом.

Но, с другой стороны, целый ряд процессов указывает на то, что до «ксенофилии», заповеданной благою вестью Христа, еще очень далеко. Периодические всплески национализма в различных регионах мира, доходящие до вооруженного противостояния и так называемых гибридных войн; волна терроризма, нахлынувшая на сравнительно благополучные страны, свидетельствуют о том, что остается не так уж мало ниш, где нетерпимость продолжает править бал. Во многих международных конфликтах участники, чтобы не уронить лица, предпочитают наращивать напряженность, а не идти на компромиссы.

Сопоставление весомости обеих сторон все же внушает осторожный оптимизм. Никогда прежде человечество не проявляло такого желания и готовности узнать и признать правду о самом себе. И это путь к обузданию нетерпимости.

Список литературы

Апресян Р.Г. Ресентимент и историческая динамика морали // Этич. мысль / Ethical Thought. Вып. 2. М., 2001. С. 27–40.

Аристотель. Никомахова этика / Пер. Н.В. Брагинской // Аристотель. Соч. в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 53–294.

Аристотель. Риторика / Пер. Н. Платоновой // Аристотель. Античные риторики / Под ред. А.А. Тахо-Годи. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1978. С. 15–164.

Ницше Ф. К генеалогии морали / Пер. с нем. К.А. Свасьяна // Ницше Ф. Соч. в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 407–524.

Прокофьев А.В. Справедливость и ресентимент (заметки на полях «К генеалогии морали» Ф. Ницше // Этич. мысль / Ethical Thought. Вып. 13. М., 2013. С. 175–198.

Шелер М. Ресентимент в структуре моралей / Пер. с нем. А.Н. Малинкина. СПб.: Наука, Университетская книга, 1999. 231 с.

Gibbard A. Wise Choices, Apt Feeling: A Theory of Normative Judgment. New York: Oxford University Press, 2002. 346 p.

Gross J.T. Fear: Anti-Semitism in Poland after Auschwitz. New York: Random House, 2006. 303 p.

Murphy J.G., Hampton J. Forgiveness and Mercy. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. 197 p.

Russell J. A., Fehr B. Fuzzy Concepts in a Fuzzy Hierarchy: Varieties of Anger // Journal of Personality and Social Psychology, 1994, Vol. 67, No. 2. P. 186–205.

Segel B.W. A Lie and a Libel. The History of the Protocols of the Elders of Zion (transl. and ed. R.S. Levy). Lincoln-London: University of Nebraska Press, 1995. 148 p.

Solomon R.C. Living with Nietzsche: What the Great “Immoralist” Has to Teach Us. New York: Oxford University Press, 2003. 243 p.

Strawson P.F. Freedom and Resentment and Other Essays. London and New York: Routledge, 2008. 235 p.

Resentment and Intolerance

Anatoliy P. Skripnik

Sarov State Physics and Technical Institute (National Nuclear Research University, MEPhI). 6 Duchov Str., Sarov, 607186, Russian Federation; e-mail: sapsarov@yandex.ru

The article demonstrates the transformation of resentment as one of the basic moral feelings in the vice of intolerance, which is the greatest danger to the modern world. Its particular acuteness is due to the growth of national movements and nationalism. To counter intolerance, it is important to identify its mental and social roots. The normative treatment of the emotion of anger through the concepts of justice and respect for man transforms it into a sense of resentment. The transfer of resentment from the act on the actor becomes stable and breeds hatred. The hatred is the emotional core of intolerance.

The social roots of intolerance are revealed through criticism of the concept of “ressentiment” of Nietzsche. The lack of this concept is seen in the fact that it reproduces only one side in the genesis of intolerance, namely envious-hostile attitude of slaves to the masters. The social base of intolerance, as shown in the article, is more extensive and deeper. It consists not only in the antagonism of the aristocracy and the lower classes, but also in the intergroup enmity, in the perception of another as hostile.

The author tries to reveal the mechanisms of transformation of resentment into intolerance: substitution of guilt by otherness, transfer of negative attitude from a particular person to his environment, pathological narrowing of consciousness, etc. The fight against intolerance involves cultivating the respect for the human person in general and for the variety of manifestations of humanity; localization of resentment, namely, the separation of the act from the agent and from his neighbors; countering the spread of fabrications that discredit another’s culture and way of life; maximum criticality to the claims of national exclusivity. As the main preventive measure, it is recommended to harmonize the modules of morality, i.e., the coordination of indignation with guilt, love and dignity of a person.

Keywords: resentment, intolerance, anger, hatred, resentment, violence, guilt.

References

Apressyan, R.G. “Resentiment i istoricheskaya dinamika morali”, *Eticheskaya mysl' / Ethical Thought*, 2001. Vol. 2, pp. 27–40. (In Russian)

Aristotle. “Nikomakhova etika” [Nicomachean Ethics], trans. by N. Braginskaya, in: Aristotle, *Sobranie sochinenii*, [Collected Works, 4 vols.], Vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1984, pp. 53–294. (In Russian)

Aristotle. *Ritorika* [Rhetorics], trans. by N. Platonova, in: *Antichnye ritoriki* [Ancient Rhetorics], ed. by A. Taho-Godi. Moscow: Moscow University Publ. House, 1978, pp. 15–164. (In Russian)

Gibbard, A. *Wise Choices, Apt Feeling: A Theory of Normative Judgment*. N.Y.: Oxford University Press, 2002. 346 pp.

Gross, J.T. *Fear: Anti-Semitism in Poland after Auschwitz*. N. Y.: Random House, 2006. 303 pp.

Murphy, J.G., Hampton, J. *Forgiveness and Mercy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. 197 pp.

Nietzsche, F. “K genealogii morali” [Zur Genealogie der Moral], trans. by K. Swassjan, in Nietzsche, F. *Sochinenija* [Works, 2 vols.]. Moscow: Mysl' Publ., 1990, Vol. 2, pp. 407–524. (In Russian)

Prokofiev, A.V. "Spravedlivost' i resentment (zametki na pol'akh *K genealogii morali* F. Nietzsche, *Eticheskaya mysl' / Ethical Thought*, 2013. Vol. 13, pp. 175–198. (In Russian)

Russell, J. A., Fehr, B. "Fuzzy Concepts in a Fuzzy Hierarchy: Varieties of Anger", *Journal of Personality and Social Psychology*, 1994, Vol. 67, No. 2, pp. 186–205.

Scheler, M. *Resentiment v structure moraley* [Das Ressentiment im Aufbau der Moralen], trans. by A.N. Malinkin. SPb: Nauka, Universitetskaja kniga Publ. 231 pp. (In Russian)

Segel, B.W. A Lie and a Libel. The History of the Protocols of the Elders of Zion (transl. and ed. R.S. Levy). Lincoln-London: University of Nebraska Press, 1995. 148 pp.

Solomon, R. C. *Living with Nietzsche: What the Great "Immoralist" Has to Teach Us*. N.Y.: Oxford University Press, 2003. 243 pp.

Strawson, P.F. *Freedom and Resentment and Other Essays*. London and N. Y.: Rutledge, 2008. 235 pp.

О.В. Саввина

Дискурс о моральной оправданности и регулировании медицинских биотехнологий (на примере экстракорпорального оплодотворения)*

Саввина Ольга Владимировна – кандидат философских наук, доцент. Факультет гуманитарных и социальных наук Российского университета дружбы народов. Российская Федерация, 117198, г. Москва, ул. Миклухо-Маклая, 10/2; e-mail: savvinao10@yandex.ru

В статье рассматривается история дискурса о моральной оправданности использования экстракорпорального оплодотворения (ЭКО) и применяемых с ним вспомогательных репродуктивных технологий (ВРТ). Эти медицинские биотехнологии за короткое время перешли от экспериментальной медицины до рутинной медицинской практики, и мы можем наблюдать, как разворачивались споры об их моральной оправданности и негативных последствиях их применения. Автор опирается на опасения негативных последствий применения ЭКО и часто применяемых с ним ВРТ, высказываемые философами, учеными и представителями других социальных групп. В исследовании также рассматриваются аргументы с точки зрения биоэтики и религиозной этики (христианство и ислам).

Автор приходит к выводу, что применение ЭКО и других ВРТ считается оправданным, если имеет терапевтический эффект и / или не влечет к ущемлению прав человека и не грозит признанию ценности личности, не используется в рамках тоталитарных или фашистских режимов с целью создания более совершенных людей или, наоборот, биороботов. Понятие общего блага, блага государства, человечества редко высказывается в рамках рассматриваемого дискурса. Одной из рекомендаций Всемирной медицинской ассоциации, выражающей ориентацию на благо общества, является запрет на выбор пола ребенка при помощи ВРТ, если пол не влечет за собой наследственные заболевания. Религиозная этика накладывает серьезные ограничения на применение ВРТ, поскольку это зачастую связано с нарушением религиозных норм, регулирующих сферу семейных отношений, и расценивается как грех.

* Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ, проект 18–311–00063 мол_а «Нравственные императивы в работе современного ученого».

Ключевые слова: биоэтика, вспомогательные репродуктивные технологии, экстракорпоральное оплодотворение, дискурс, моральный статус эмбрионов, права человека

Медицинские технологии сегодня, такие как перепрограммирование клеток кожи, вспомогательные репродуктивные технологии, генная терапия и другие, нередко ассоциируются с опасностями для будущего человечества. Предполагается, что биотехнологии могут в корне изменить наше общество, создать неведомые ранее практики, например проектирование детей по заказу родителей¹. В настоящее время человеческое общество представляет собой очень сложную систему с множеством факторов, влияющих на ее развитие. Современные медицинские биотехнологии – один из этих факторов, имеющий большой потенциал как для решения проблем, таких как старость, неизлечимые дегенеративные заболевания, бесплодие, так и для создания новых проблем. Клонирование, генетическая модификация эмбрионов, борьба со старением могут привести к перенаселению, усилению социальной дифференциации, новым принципам организации общества и даже появлению общества, состоящего из одних женщин². Из более узких проблем, существующих уже сегодня и вызванных медицинскими технологиями, можно назвать: 1) отсутствие международного законодательства, регулирующего вспомогательные репродуктивные технологии (суррогатное материнство) и как следствие – медицинский туризм и эксплуатация малообеспеченных и социально незащищенных женщин из развивающихся стран³; 2) отношение к ребенку как проекту или заказу, нарушение биологической или генетической связи матери и ребенка (в случае с суррогатным материнством или донацией гамет), что влечет к потере психологической связи или привязанности суррогатной матери к ребенку; 3) применение генетической инженерии в спорте, что уничтожает саму идею спорта и приводит к соревнованию между лабораториями, а не между спортсменами⁴. Это лишь некоторые из моральных, юридических и социальных проблем, упоминающихся в современной биоэтической литературе.

Сейчас довольно много говорят о необходимости грамотного регулирования медицинских практик и биотехнологий. При этом основными регуляторами являются национальные законодательные нормы. Нередко можно услышать мнения, что практики применения медицинских биотехнологий необходимо регулировать при помощи элементов гражданского общества, силами международных организаций и прислушиваться к мнению экспертов в конкретных областях. В основном предполагается, что вопросы применения биотехнологий и вспомогательных репродуктивных технологий в том числе должны обсуж-

¹ Green R. Designer Babies // Encyclopedia of Global Bioethics. Cham, 2015. P. 1–11.

² Savvina O.V. Ethical problems of cloning humans (SCNT) // Вестник РУДН. Серия «Философия». 2015. № 2. С. 115–119.

³ Саввина О.В., Лапшин И.Е. Влияние вспомогательных репродуктивных технологий на современное общество (на примере Индии) // Материалы конференции «Человек и общество в контексте современности». Философские чтения памяти профессора П.К. Гречко. Москва, РУДН, 14 июня. Т. 1. М., 2017. С. 303–317.

⁴ Гнатик Е.Н. Генетическая инженерия человека: вызовы, проблемы, риски. М., 2009. С. 22–25.

даться в рамках биоэтического дискурса и влиять на их законодательное регулирование⁵. Различные социальные группы и эксперты (правительственные структуры, журналисты, юристы, врачи, ученые и т.д.) должны участвовать в дискурсе. Идеальный биоэтический дискурс – это скорее теоретическая модель, далеко не всегда имеющая отношение к реальности. Примером того, что далеко не все эксперты принимают участие в решении биоэтических дилемм, связанных с применением биотехнологий, может являться регулирование репродуктивного клонирования человека (создания генетически идентичной копии живого или умершего человека). В 2004 г. многие законодательства мира, регулируя клонирование человека и животных, даже не учитывали в своих определениях технологию переноса ядра соматической клетки, благодаря которой в 1996 г. появилось первое клонированное животное – овечка Долли⁶. Авторы статьи утверждают, что этот факт свидетельствует о «запаздывании» правовых норм за технологическим прогрессом, в результате чего нормы могут быть применены некорректно или не достичь своей цели: запрета репродуктивного клонирования. Некоторые страны запрещали создание генетически идентичной особи, притом что клонированное животное или человек не является полностью идентичной генетической копией оригинала, так как ядерное ДНК повторяет ДНК оригинала (донора), а митохондриальное ДНК клон наследует у донорской яйцеклетки, используемой при методе переноса ядра соматической клетки.

Следует также заметить, что еще до создания технологии может быть социальный запрос на биотехнологию, или запрос отдельных социальных групп, правительства, гранты фондов, под которые подстраиваются ученые. Это означает, что все социальные слои общества не могут наравне участвовать в принятии решения о создании биотехнологии и ее последующего регулирования.

* * *

Целью данного исследования является определение ценностей, лежащих в основе биоэтического дискурса о применении экстракорпорального оплодотворения (ЭКО) и часто применяемых с ним вспомогательных репродуктивных технологий, таких как суррогатное материнство и донация гамет.

ЭКО применяется относительно давно (около 40 лет); моральные, социальные и юридические проблемы, вызываемые этой биомедицинской технологией, уже хорошо очерчены. Дискурс о моральной допустимости ЭКО и его негативном влиянии на общество имеет относительно длинную по отношению к другим медицинским биотехнологиям историю и прошел через следующие этапы: 1) экспериментальная медицина, разработка и внедрение биотехнологий; 2) рутинная медицинская практика. Это важно, поскольку даст возможность

⁵ Гнатик Е.Н. Генетическая инженерия человека: вызовы, проблемы, риски. С. 219–229; Arras J.D. How we reason now: reflective equilibrium in bioethics // Oxford Handbook of Bioethics / Ed. B. Steinboch. Oxford, 2007. P. 72–90.

⁶ Pattinson S., Caulfield T. Variations and voids: the regulation of human cloning around the world // BMC Medical Ethics. 2004. Vol. 5. No. 9. URL: <https://bmcmethics.biomedcentral.com/articles/10.1186/1472-6939-5-9> (дата обращения: 25.06.2018).

проследить эволюцию ценностей дискурса о моральной допустимости ЭКО и часто применяющихся с ним ВРТ.

Медицинские биотехнологии и их использование в репродукции человека с первой половины XX в. вызывали массу вопросов относительно практики их применения и негативного влияния на общество, здоровье человека и т.д. Чтобы понять ценности, лежащие в основе споров о применении ЭКО и нередко применяемых с ним ВРТ, необходимо разобраться в истории опасений, ассоциирующихся с этими биотехнологиями. Опасения отражают ценности и моральные нормы общества, которых оно боится лишиться в результате применения биотехнологий.

Проблема негативных последствий применения биотехнологий непосредственно связана с медицинскими экспериментами и впервые остро была поставлена после Второй мировой войны. Именно тогда отношение к научно-техническому прогрессу и достижениям науки стало неоднозначным, а в необходимости контролировать и регулировать проведение экспериментов с участием людей убедился весь мир. После дела «США против Карла Брандта» в рамках Нюрнбергского процесса и осуждения врачей и ученых, проводивших жестокие эксперименты над людьми, появился Нюрнбергский кодекс, содержащий десять принципов проведения экспериментов с участием людей. Первый принцип – принцип информированного согласия, сейчас закреплен в законодательствах большинства стран и является важнейшим принципом биоэтики. Тот факт, что авторами четырех принципов биоэтики являются Т. Бичэм и Дж. Чилдресс, первый из которых философ, а второй – теолог, демонстрирует участие общества и специалистов не в области медицинских наук в регулировании медицинских практик.

С тех пор философы ставили вопрос о том, «как интегрировать этическое сознание в научную рациональность?» или «какая этика способна взаимодействовать с научной и технической рациональностью?»⁷. Эти вопросы непосредственно связаны с проблемой ответственности ученого за результат своего труда и были справедливы для определенных отраслей научного знания и разработки технологий, имеющих большой потенциал негативного влияния на человека и окружающую среду: проведение медицинских экспериментов без согласия испытуемых, оружие массового поражения, химическое и биологическое оружие. Ученых и исследователей в области медицинских наук при соблюдении принципа информированного согласия оправдывает цель разработок – терапия. Поэтому вопрос об ответственности ученого за результат своего труда в медицине не стоит так остро, как в случае с разработкой оружия массового поражения.

Тем не менее осознание того, что медицинские биотехнологии могут быть использованы как во благо, так и во зло, а также повлиять на наше общественное устройство, всегда присутствовало. Причем негативные последствия их применения, как правило, сложно предсказать.

⁷ Гаджикурбанова П.А. Страх и ответственность: Этика технологической цивилизации Ганса Йонаса // *Этич. мысль / Ethical Thought*. 2003. Т. 4. С. 162.

В сфере биотехнологий эта проблема была обозначена еще в 1974 г. в журнале «Science»⁸, до появления первого ребенка, рожденного при помощи экстракорпорального оплодотворения. В статье, которую можно перевести как «Скользкий склон (slippery slope) науки», говорилось о том, внедряя определенные технологии и практики, с ними связанные, мы должны думать об этических последствиях этих внедрений. Тогда эксперты боялись, что с внедрением экстракорпорального оплодотворения, пробы амниотической жидкости мы можем столкнуться с тоталитаризмом, фашизмом и евгеническими практиками. Эти страхи также отражены в литературе и кинематографе XX в.: в романе О. Хаксли «О дивный новый мир» (1932), романе Э. Берджеса «Заводной апельсин» (1962), по мотивам которого был снят одноименный фильм в 1971 г., фильм «Гаттака» (1997). Во всех этих произведениях показано общество, где технологии и биотехнологии активно применяются с целью «улучшения» общества или отдельных людей, но результат такого использования способен привести в ужас современников. В указанных фантастических романах и фильмах применение биотехнологий приводит к разделению людей на нормальных и ненормальных (*valid* и *invalid*), неспособности проявлять агрессию и потере способности защитить себя в критической ситуации, созданию жесткой кастовой системы. Применение биотехнологий в XX в. нередко вызывало страх появления тоталитарной системы, ломающей волю единичного человека, превращающего его в ресурс или безликий винтик социальной системы.

В уже указанной статье в «Science» 1974 г., на заре биотехнологий, также высказывались опасения относительно практики их применения⁹. Во многом они напоминают опасения, изображенные в фантастической литературе и кинематографе: последствия использования медицинских биотехнологий могут привести к «падению ценностей», организующих наше общество. Интересен тот факт, что в самом начале статьи довольно кратко упоминается о последствиях вспомогательных репродуктивных технологий, которые еще не начали активно применяться и находились в области экспериментальной медицины. Упоминается о них в духе времени и созвучно антиутопиям того времени: биотехнологии могут быть использованы с целью насаждения тоталитарных режимов или фашизма. Прошлое (фашизм) и представление, возможно, не соответствующее реальности, о настоящем в других уголках земного шара (страны Варшавского договора как олицетворение тоталитарного режима) проектируются на будущее. Опасность пока еще не существующих технологий, не имеющих практики применения, оценивается на основе опыта, полученного без этих технологий. Стоит отметить, что в прогнозировании опасностей, вызываемых биотехнологиями, статья в «Science» несильно ушла от научной фантастики. На основе опасений несложно выявить ценности, которых так боялись потерять представители разных социальных групп – как ученые, так и широкие слои населения. Признание человека личностью, его базовые права – свобода совести, право на жизнь – стали ценностями, которые могло поставить под угрозу применение биотехнологий.

⁸ The “Slippery slope” of science // Science. 1974. Vol. 183. Issue 4129. P. 1041.

⁹ Ibid.

С одной стороны, это неверный путь: новые условия и новые технологии обуславливают новые практики, и опыт прошлого вряд ли применим к условиям будущего. С другой стороны, память об ошибках прошлого дает возможность предотвратить ошибки в будущем.

Несмотря на то что в оценке негативных влияний биотехнологий в 1974 г. автор статьи ограничивается двумя строками, выражающими общественные опасения, последствия пробы амниотической жидкости (жидкости, в которой находится плод в утробе матери) и обсуждаются детально, и на совершенно ином уровне. Проба амниотической жидкости в 1960–70-е гг. могла выявить аномалии развития плода или определить пол ребенка, что важно, если в истории семьи есть генетические заболевания, обусловленные полом (например, гемофилия). Предполагалось, что «евгенические аборты» (по медицинским показаниям, с целью аборттировать нездоровый зародыш) могут вызвать обострение евгенических идей и дискредитировать людей с ограниченными возможностями. То есть опасения высказываются относительно тех же самых ценностей, которыми пренебрегли во Второй мировой войне, – прав человека и признания его личностью, пусть и с ограниченными возможностями. В конце 1930-х гг. националистическая партия Германии, вводя расовую гигиену и эвтаназию (программа T4) для тяжелобольных людей, поддерживала совершенно иные ценности: если люди не приносят ничего в общественное благо и нуждаются в ресурсах, то в рамках программы партии считалось логичным их уничтожить. Даже сейчас такая политика вызывает ужас. Тем более в 1970-е гг., когда узники лагерей и ветераны войны были не редкостью в Европе. После сорока с лишним лет можно сказать, что опасения относительно применения пробы амниотической жидкости не оправдались. Важно и то, что эти опасения осознавались уже тогда, когда практика абортов по медицинским показаниям лишь набирала обороты: в Великобритании аборты были легализованы в 1967 г. (по медицинским и социальным показаниям), а в США на федеральном уровне – в 1973 г.¹⁰ Вероятно, выделение и обсуждение возможных проблем, вызываемых технологией, повлияли на практику и законодательное регулирование практики применения этих технологий.

С конца 1970-х гг. применяется технология, ставшая рутинной сегодня, это – экстракорпоральное оплодотворение (ЭКО). Она предполагает создание эмбриона «в пробирке» и последующую его имплантацию в матку женщины. На сегодняшний день родилось уже более 7 миллионов человек благодаря ЭКО¹¹. Оно нередко совмещается с гестационным суррогатным материнством. Его еще называют полным суррогатным материнством и определяют как «использование биологических материалов предполагаемых родителей и искусственное оплодотворение половых клеток предполагаемых родителей, полученный в результате оплодотворения эмбрион имплантируется в матку гестационного

¹⁰ Саввина О.В. Развитие пренатальной диагностики в середине XX века и ее влияние на легализацию абортов в Великобритании и США // Проблемы социальной гигиены, здравоохранения и истории медицины. 2015. № 4. С. 62–64.

¹¹ Экстракорпоральное оплодотворение. URL: <https://medportal.ru/enc/besplodie/eko/1/> (дата обращения: 25.06.2018).

курьера (суррогатной матери)»¹². То есть ребенка вынашивает женщина, не являющаяся ему генетической матерью. Эти технологии очень эффективны при лечении бесплодия и изначально разрабатывались в терапевтических целях в отличие от технологий в фантастических романах, созданных с целью контроля над обществом или социального проектирования общественного устройства. Тем не менее ЭКО и другие ВРТ породили массу моральных дилемм за историю их применения.

Неудивительно, что одним из самых первых вопросов стал вопрос о моральном статусе эмбрионов. В процессе оплодотворения в пробирке создается до нескольких десятков эмбрионов, после чего выбираются 2–3 лучших и имплантируются в матку женщины, а остальные уничтожаются или криоконсервируются (замораживаются). Этот вопрос непосредственно связан с вопросом о правах человека: хоть эмбрион еще и нельзя назвать человеком, но, тем не менее, он обладает потенциалом стать человеком, а следовательно, может быть наделен частью прав человека.

Проблема моральной оправданности ЭКО поднимается в статье Т. Шэннона и А. Уолтера 1990 г. «Рассуждения о моральном статусе пре-эмбриона»¹³. В это время экстракорпоральное оплодотворение распространяется по планете, но является еще новой и малодоступной практикой. Первый ребенок в мире, рожденный при помощи ЭКО, появился на свет в Великобритании в 1978 г.¹⁴, а в СССР – в 1986 г.¹⁵ Т. Шэннон и А. Уолтер – исследователи в области христианской этики и католики. Как католикам им было важно соблюсти моральные ограничения, налагаемые религией. И в этом плане ЭКО – довольно сомнительная практика. Согласно католицизму, человек возникает с момента зачатия, поэтому уничтожение «лишних» эмбрионов может рассматриваться как убийство¹⁶. Тех же взглядов придерживается и Русская православная церковь. В разделе XII «Проблемы биоэтики» «Основ социальной концепции Русской православной церкви» говорится: «С древнейших времен Церковь рассматривает намеренное прерывание беременности (аборт) как тяжкий грех. Канонические правила приравнивают аборт к убийству»¹⁷. Именно вопрос моральной оправданности ЭКО становится отправной точкой исследования авторов, углубившихся в теологию и эмбриологию. По результатам кропотливого исследования авторы приходят к выводу, что до двух

¹² Савельев Д.Б. Соглашение в семейной сфере. Уч. пособие. М., 2017. С. 95.

¹³ Shannon T.A., Walter A. Reflections on the moral status of the pre-embryo // Theological studies. 1990. No. 51. URL: <http://www.kingscollege.net/gbrodie/Status%20of%20the%20Pre-Embryo%20Shannon.pdf> (дата обращения: 18.04.2017).

¹⁴ Kamel R.M. Assisted Reproductive Technology after the Birth of Louise Brown // Journal of Reproduction & Infertility. 2013. Vol. 14 (3). P. 96–109.

¹⁵ Втязева И. И., Бармина И.И., Мельниченко Г.А. Исторические вехи развития методов вспомогательных репродуктивных технологий, основанных на оплодотворении in vitro // Вестник репродуктивного здоровья. 2011. № 1. С. 12. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/istoricheskie-vehi-razvitiya-metodov-vspomogatelnyh-reproduktivnyh-tehnologiy-osnovannyh-na-oplodotvorenii-in-vitro> (дата обращения: 25.06.2018).

¹⁶ Zuradzki T. Moral uncertainty in bioethical argumentation: a new understanding of the pro-life view on early human embryos // Theoretical Medicine and Bioethics. 2014. No. 35. P. 441–457.

¹⁷ URL: <https://mospat.ru/ru/documents/social-concepts/xii/> (дата обращения: 25.06.2018).

с половиной – трех недель с момента слияния гамет человеческий эмбрион (пре-эмбрион) еще нельзя назвать человеком, это лишь скопление клеток, имеющее потенциал стать человеком. Как католики, Шэннон и Уолтер относятся негативно к аборту и считают эту процедуру морально недопустимой, разрешая при этом манипуляции над пре-эмбрионами. В конце совместной статьи авторы оговариваются, что, несмотря на неравность в статусе пре-эмбрионов и плодов, на манипуляции следует налагать ограничения и разработать регламент работы с пре-эмбрионами¹⁸. Согласно исследованию пре-эмбрион должен быть разрушен или криоконсервирован в течение двух недель после его создания или имплантирован в матку женщины с целью вынашивания ребенка. Растить эмбрион более 14 дней и затем разрушать его исследователи сочли этически неприемлемым. Этот критерий пятнадцатого дня был принят многими государственными и международными структурами, был отражен в литературе по биоэтике¹⁹. Можно сказать, что мнение теологов было услышано, хотя сейчас, по прошествии почти тридцати лет, наложенные Шэнноном и Уолтером ограничения работают не так хорошо. Такая популярность данного критерия на территории Европы, вероятно, обусловлена тем, что он морально «легализовал» медицинскую биотехнологию, на которую был социальный запрос, как с точки зрения христианской религии, так и с точки зрения прав человека, отметив день, когда эти права начинают зарождаться.

Важно отметить, что в вопросах регулирования медицинских биотехнологий свою позицию часто выражают именно верующие, представители христианства и ислама. Законодательства стран, большинство населения которых – верующие, часто отражают в правовых нормах религиозные нормы христианства и ислама, даже если это официально светские страны²⁰. Особенно это касается норм, регулирующих семейное право и связанные с репродукцией человека медицинские технологии, такие как аборт и ВРТ. Примерами таких стран могут быть Индонезия, Намибия, Нигерия и др. Религиозные нормы, выражая ценности традиционной патриархальной семьи, накладывают большие ограничения на ВРТ, запрещая суррогатное материнство и донацию гамет²¹. Русская православная церковь выражает свою позицию следующим

¹⁸ Shannon T.A., Walter A. Reflections on the moral status of the pre-embryo.

¹⁹ Гнатик Е.Н. Генетическая инженерия человека: вызовы, проблемы, риски. М., 2009. С. 53; Кэмпбелл А., Джиллетт Г., Джонс Г. Медицинская этика. Уч. пособие / Пер. с англ., под ред. Ю.М. Лопухина, Б.Г. Юдина. М., 2004. С. 145.

²⁰ Саввина О.В. Деторождение: От прежних табу до технологии улучшения человека: прошлое, настоящее и будущее медицинских вмешательств в репродукцию человека. М., 2018. С. 14–27.

²¹ Основы социальной концепции Русской православной церкви. URL: <https://mospat.ru/ru/documents/social-concepts/xii/> (дата обращения: 30.05.2017); О крещении младенцев, родившихся при помощи «суррогатной матери». URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3481024.html> (дата обращения: 30.05.2017); Zuradzki T. Moral uncertainty in bioethical argumentation. С. 441–457; Андреева Л. Е. Биоэтический нарратив в современном теологическом дискурсе (на примере технологии суррогатного материнства) // Вестник РХГА. 2014. № 1. URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/bioeticheskiy-narrativ-v-sovremennom-teologicheskom-diskurse-na-primere-tehnologii-surrogatnogo-materinstva> (дата обращения: 30.05.2017); «Хукм суррогатного материнства» муфтия Мухаммада Ибн Адам аль-Кавсари. URL: http://darulfikr.ru/story/fiqh/surrogate_motherhood (дата обращения: 30.05.2017).

образом: «Манипуляции же, связанные с донорством половых клеток, нарушают целостность личности и исключительность брачных отношений, допуская вторжение в них третьей стороны. Кроме того, такая практика поощряет безответственное отцовство или материнство, заведомо освобожденное от всяких обязательств по отношению к тем, кто является “плотью от плоти” анонимных доноров. Использование донорского материала подрывает основы семейных взаимосвязей, поскольку предполагает наличие у ребенка, помимо “социальных”, еще и так называемых биологических родителей»²². ЭКО между мужем и женой РПЦ считает оправданным: «К допустимым средствам медицинской помощи может быть отнесено искусственное оплодотворение половыми клетками мужа, поскольку оно не нарушает целостности брачного союза, не отличается принципиальным образом от естественного зачатия и происходит в контексте супружеских отношений»²³. Практики таких же взглядов придерживаются исламские конфессии: «Оплодотворение в пробирке должно происходить сперматозоидом мужа яйцеклетки жены, а оплодотворенная яйцеклетка затем должна быть помещена в матку жены. Запрещается подсаживать яйцеклетку в матку другой женщины, т.е. суррогатной матери. Также запрещается производить оплодотворение сперматозоидом мужа яйцеклетки другой женщины, не жены, даже если яйцеклетка после этого будет помещена в матку жены. Запрещается также оплодотворять яйцеклетку жены сперматозоидом другого мужчины, не мужа, даже если затем яйцеклетка будет помещена в матку жены»²⁴.

В основном правительственные и международные организации в настоящее время считают технологию морально оправданной, если она несет терапевтический эффект. Хорошей иллюстрацией могут служить «Положение о вспомогательных репродуктивных технологиях» (2006) Всемирной медицинской ассоциации²⁵ и «Положение об исследованиях эмбриональных стволовых клеток»²⁶. Эти два документа налагают ограничения на манипуляцию эмбрионами, а также содержат рекомендации врачам. В частности:

- запрет на выбор пола ребенка при помощи ЭКО;
- информирование доноров гамет о том, как и в каких целях будут использованы гаметы / эмбрионы (этот принцип выражен наиболее четко);
- обдуманное отношение врачей к запросам выбора эмбриона, когда требуется забор крови из пуповины или плаценты ребенка для лечения тяжело больного родственника;
- запрет на репродуктивное клонирование (создание генетической копии другого человека).

²² Основы социальной концепции Русской православной церкви. URL: <https://mospat.ru/ru/documents/social-concepts/xii/> (дата обращения: 30.05.2017).

²³ Там же.

²⁴ Аксенов И. Отношение к современным вспомогательным репродуктивным технологиям в исламе // Церковь и время. 2013. № 2 (63). С. 224.

²⁵ WMA Statement on assisted reproductive technologies, 2006. URL: <https://www.wma.net/policies-post/wma-statement-on-assisted-reproductive-technologies/> (дата обращения: 05.05.2017).

²⁶ WMA Statement on embryonic stem cell research, 2009. URL: <https://www.wma.net/policies-post/wma-statement-on-embryonic-stem-cell-research/> (дата обращения: 05.05.2017).

В то же время Всемирная медицинская ассоциация плавно избегает вопроса, принципиального для Шэннона и Уолтера: до какого «возраста» можно выращивать эмбрионы в лабораторных условиях? В этих вопросах ВМА советует полагаться на национальные законодательства. Первое указанное ограничение ВМА, запрет на выбор пола ребенка при помощи ЭКО, наиболее интересно тем, что отражает противоположную правам человека ценность – общее благо (общественное благо). Сознательный выбор пола будущего ребенка при распространении технологии может привести к диспропорции гендерного состава планеты или отдельных стран, регионов, что может пагубно отразиться на социуме. Это является некоторым ограничением прав человека в сфере регулирования ЭКО и шагом в противоположную сторону. Можно сказать, что общество постепенно ищет «золотую середину» между двумя полюсами.

Возвращаясь к участию социальных групп в обсуждении и, вероятно, регулировании ЭКО и применяемых с ним ВРТ отметим, что в отличие от религиозного населения и теологов ученые, участвующие в разработке ЭКО и других ВРТ, менее активно участвуют в дискурсе. Роберт Эдвардс и Патрик Стептоу, стоящие у истоков ЭКО, работали над терапией бесплодия и не высказывали каких-либо моральных сомнений. Недавно в СМИ попала новость о бельгийском исследователе Бельмонте, создавшем химеру человека и свиньи. Он заверил, что проект благословил сам Папа Римский, что было важно для Бельмонте, поскольку он является католиком²⁷. Оценка биотехнологии Папой Римским как морально оправданной быстро распространилась в СМИ, и новость была переведена на многие языки мира. Можно сказать, что, если ученый – верующий, его мнение звучит сильнее, поскольку подкреплено авторитетом церкви (религии) и науки, или же, наоборот, вызывает общественный резонанс: ученый, создавший химеру человека и свиньи, – католик, это уже похоже на интересную новость. Ученые, в том числе в лице международных организаций, таких как ВМА или Всемирная организация здравоохранения (ВОЗ), всегда выражали светскую точку зрения.

Современные этические дилеммы, вызываемые ЭКО и применяемыми с ним ВРТ, часто сводятся к вопросу о том, как соотнести интересы сторон, чтобы права одних не причинили вреда другим. Иногда исследователи ставят вопрос о принятии решения о применении ЭКО и роли сторон: предполагаемых родителей, их родственников и медицинского персонала²⁸. Акцент на интересах сторон и их правах вызвал к жизни новые семейные практики, такие как «co-parenting». Это кооперация двух и более людей для создания ребенка при помощи вспомогательных репродуктивных технологий. При этом супружеские, сексуальные или романтические отношения совсем не обязательны. Стороны договариваются о вкладах в воспитание ребенка, его материальное обеспечение, образование. Это может быть гомосексуальная пара и одинокая женщина; возможно, кто-то хочет получить наследника, но не желает заниматься его воспитанием, но готов вкладываться

²⁷ Папа Римский лично благословил создание химер. URL: <https://nplus1.ru/news/2016/01/28/chimera-pope> (дата обращения: 28.06.18).

²⁸ Klitzman R. Unconventional combinations of prospective parents: ethical challenges faced by IVF providers // BMC Medical Ethics. 2017. Vol. 18 (1). URL: <https://bmcmedethics.biomedcentral.com/track/pdf/10.1186/s12910-017-0177-x> (дата обращения: 30.05.2017).

материально. Сегодня существуют целые социальные сети и форумы, где люди ищут себе партнеров для «co-parenting-a», например: www.coparent.com. Стоит ли говорить о том, что религиозные группы, в особенности христиане и мусульмане, не поддерживают такие практики и воспринимают «co-parenting» как моральное разложение.

Подводя итог, стоит сказать, что применение ЭКО и других, часто связанных с ним ВРТ (суррогатное материнство, донация гамет и др.) в нетерапевтических целях стало распространяться на рубеже XX – XXI вв. во многом благодаря ценностям (права человека), под влиянием которых разворачивался дискурс о моральной допустимости ЭКО. Противоположные ценности – общественное благо, долг перед обществом или государством – упоминаются в значительно меньшей степени. Религиозные нормы, ограничивающие применения ЭКО и другие ВРТ, также обладают весомой ценностью в современном мире и иногда ложатся в основу законодательных норм.

Список литературы

Аксенов И. Отношение к современным вспомогательным репродуктивным технологиям в исламе // Церковь и время. 2013. № 2 (63). С. 203–236.

Андреева Л.Е. Биоэтический нарратив в современном теологическом дискурсе (на примере технологии суррогатного материнства) // Вестник РХГА. 2014. № 1. URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/bioeticheskiy-narativ-v-sovremennom-teologicheskom-diskurse-na-primere-tehnologii-surrogatnogo-materinstva> (дата обращения: 30.05.2017).

Витязева И.И., Бармина И.И., Мельниченко Г.А. Исторические вехи развития методов вспомогательных репродуктивных технологий, основанных на оплодотворении in vitro // Вестник репродуктивного здоровья. 2011. № 1. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/istoricheskie-vehi-razvitiya-metodov-vspomogatelnyh-reproduktivnyh-tehnologiy-osnovannyh-na-oplodotvorenii-in-vitro> (дата обращения: 25.06.2018).

Гаджикурбанова П.А. Страх и ответственность: Этика технологической цивилизации Ганса Йонаса // Этич. мысль / Ethical Thought. 2003. № 4. С. 161–178.

Гнатик Е.Н. Генетическая инженерия человека: вызовы, проблемы, риски. М.: Либроком, 2009. 240 с.

Кэмпбелл А., Джиллетт Г., Джонс Г. Медицинская этика. Уч. пособие / Пер. с англ., под ред. Ю.М. Лопухина, Б.Г. Юдина. М.: ГОЭТАР-МЕД, 2004. 400 с.

О крещении младенцев, родившихся при помощи «суррогатной матери» // Официальный сайт Московского Патриархата. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3481024.html> (дата обращения: 30.05.2017).

Основы социальной концепции Русской православной церкви // Русская православная церковь. Отдел внешних церковных связей. URL: <https://mospat.ru/ru/documents/social-concepts/xii/> (дата обращения: 30.05.2017).

Папа Римский лично благословил создание химер // N+1. URL: <https://nplus1.ru/news/2016/01/28/chimera-pope> (дата обращения: 28.06.18).

Саввина О.В., Лапшин И.Е. Влияние вспомогательных репродуктивных технологий на современное общество (на примере Индии) // Материалы конференции «Человек и общество в контексте современности». Философские чтения памяти профессора П.К. Гречко. Москва, РУДН, 14 июня. Т. 1. М.: РУДН, 2017. С. 303–317.

Саввина О.В. Деторождение: От прежних табу до технологии улучшения человека: прошлое, настоящее и будущее медицинских вмешательств в репродукцию человека. М.: Ленанд, 2018. 200 с.

Саввина О.В. Развитие пренатальной диагностики в середине XX века и ее влияние на легализацию аборт в Великобритании и США // Проблемы социальной гигиены, здравоохранения и истории медицины. 2015. № 4. С. 62–64.

Савельев Д.Б. Соглашение в семейной сфере. Уч. пособие. М.: Проспект, 2017. 146 с.

«Хукм суррогатного материнства» муфтия Мухаммада Ибн Адам аль-Кавсари // Даруль-Фикр. Ру. Исламский образовательный портал. URL: http://darulfikr.ru/story/fiqh/surrogate_motherhood (дата обращения: 30.05.2017).

Экстракорпоральное оплодотворение // МедПортал. URL: <https://medportal.ru/enc/besplodie/eko/1/> (дата обращения: 25.06.2018).

Arras J.D. How we reason now: reflective equilibrium in bioethics // Oxford Handbook of Bioethics / Ed. B. Steinboch. Oxford: Oxford UP, 2007. P. 72–90.

Green R. Designer Babies // Encyclopedia of Global Bioethics. Cham: Springer, 2014. P. 1–11.

Kamel R.M. Assisted Reproductive Technology after the Birth of Louise Brown // Journal of Reproduction & Infertility. 2013. Vol. 14. № 3. P. 96–109.

Klitzman R. Unconventional combinations of prospective parents: ethical challenges faced by IVF providers // BMC Medical Ethics. 2017. Vol. 18 (1). URL: <https://bmcmedethics.biomedcentral.com/track/pdf/10.1186/s12910-017-0177-x> (дата обращения: 30.05.2017).

Pattinson S., Caulfield T. Variations and voids: the regulation of human cloning around the world // BMC Medical Ethics. 2004. Vol. 5. № 9. URL: <https://bmcmedethics.biomedcentral.com/articles/10.1186/1472-6939-5-9> (дата обращения: 25.06.2018).

Savvina O.V. Ethical problems of cloning humans (SCNT) // Вестник РУДН. Серия «Философия». 2015. № 2. С. 115–119.

Shannon T.A., Walter A. Reflections on the moral status of the pre-embryo // Theological studies. 1990. № 51. URL: <http://www.kingscollege.net/gbrodie/Status%20of%20the%20Pre-Embryo%20Shannon.pdf> (дата обращения: 18.04.2017).

The “Slippery slope” of science // Science. 1974. Vol. 183. Issue 4129. P. 1041.

WMA Statement on assisted reproductive technologies, 2006. // Official site of World Medical Association. URL: <https://www.wma.net/policies-post/wma-statement-on-assisted-reproductive-technologies/> (дата обращения: 05.05.2017).

Zuradzki T. Moral uncertainty in bioethical argumentation: a new understanding of the pro-life view on early human embryos // Theoretical Medicine and Bioethics. 2014. № 35. С. 441–457.

Discourse on Moral Permissibility and Regulation of Medical Biotechnology (Example of In Vitro Fertilization and Assisted Reproductive Technologies)

Olga V. Savvina

RUDN University, 10/2, Miklukho-Maklaya str., Moscow, 117198, Russian Federation; e-mail: savvinao10@yandex.ru

The article analyses the history of the discourse on ethical issues of in vitro fertilization (IVF) and related assisted reproductive technologies (ART). These biotechnologies have gone from experimental medicine to routine medical practice, and it is possible to trace the discourse from moral permissibility of the biotechnologies in its very beginning to negative consequences of IVF and other related ART. The author considers concerns expressed by philosophers, scientists and representatives of different social groups about the practice of the biotechnologies. The study also analyses arguments of bioethics and religious ethics (Christianity and Islam).

The author comes to decision, that practice of IVF and associated with it ART is morally permissible in if it has therapeutic effect and / or does not lead to violation of human rights, is not used in order to create superhuman or, on the contrary, biorobots. The notion of common good, matters of state or humankind are rare expressed in the context of the discourse. One of the recommendations of World medical association, expressing the value of common good and sacrificing individual interests is the prohibition on the choice of sex of a baby due to ART if it is not a case of sex-linked deceases. Religious ethics puts on serious limitations on the usage of IVF and related ART, because it is often lead to the violation of the religious norms, regulating family relations and it is considered as a sin.

Keywords: bioethics, in vitro fertilization, assisted reproductive technologies, discourse, moral status of embryo, human rights

References

Aksenov, I. "Otnoshenie k sovremennym vspomogatel'nym reproduktivnym tekhnologiyam v islame" [Attitudes toward modern assisted reproductive technologies in Islam], *Cerkov' i vremya*, 2013, Vol. 63, No. 2, pp. 203–236. (In Russian)

Andreeva, L.E. "Bioeticheskii narrativ v sovremennom teologicheskom diskurse (na primere tekhnologii surrogatnogo materinstva)" [Bioethical narrative in the modern theological discourse], *Vestnik RKhGA*, 2014, No. 1 [<http://cyberleninka.ru/article/n/bioeticheskii-narrativ-v-sovremennom-teologicheskom-diskurse-na-primere-tehnologii-surrogatnogo-materinstva>], accessed on 30.05.2017]. (In Russian)

Arras, J.D. "How we reason now: reflective equilibrium in bioethics", in: *Oxford Handbook of Bioethics*, ed. B. Steinboch. Oxford: Oxford UP, 2007, pp. 72–90.

Campbell, A., Gillet, G., Jones, G. "Meditsinskaya etika: Uchebnoe posobie" [Medical ethics: tutorial], trans. from English, eds. by Yu.M. Lopukhin, B.G. Yudin. Moscow: GOETAR-MED Publ., 2004. 400 pp. (In Russian)

"Ekstrakorporal'noe oplodotvorenije" [In vitro fertilization] [<https://medportal.ru/enc/besplodie/eko/1/>], accessed on 30.05.2017]. (In Russian)

Gadzhikurbanova, P.A. "Strakh i otvetstvennost': Etika tekhnologicheskoi tsivilizatsii Gansa Ionasa" [The fear and responsibility: ethics of the technological civilization by Hans Jonas], *Eticheskaya mysl' / Ethical Thought*, 2003, No. 4, pp. 161–178. (In Russian)

Gnatik, E.N. *Geneticheskaya inzheneriya cheloveka: vyzovy, problemy, riski* [Genetic engineering of humans: challenges, problems, risks]. Moscow: Librocom Publ., 2009. 240 pp. (In Russian)

Green, R. "Designer Babies", in: *Encyclopedia of Global Bioethics*. Cham: Springer, 2015, pp. 1–11.

Kamel, R.M. "Assisted Reproductive Technology after the Birth of Louise Brown", *Journal of Reproduction & Infertility*, 2013, Vol. 14, No. 3, pp. 96–109.

«"Khukm surrogatnogo materinstva" muftiya Mukhammada Ibn Adam al'-Kavsari» [Khukm of the surrogacy by mufti Mukhammad Ibn Adam al'-Kavsari] [http://darulfikr.ru/story/fiqh/surrogate_motherhood], accessed on 30.05.2017]. (In Russian)

Klitzman, R. "Unconventional combinations of prospective parents: ethical challenges faced by IVF providers", *BMC Medical Ethics*, 2017, Vol. 18 (1). [<https://bmcmedethics.biomedcentral.com/track/pdf/10.1186/s12910-017-0177-x>], accessed on 30.05.2017].

«O kreshchenii mladentsev, rodivshikhsya pri pomoshchi "surrogatnoi materi"» [Baptizing newborns born due to surrogate motherhood] [<http://www.patriarchia.ru/db/text/3481024.html>], accessed on 30.05.2017]. (In Russian)

“Osnovy sotsial’noi kontseptsii Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi” [<https://mospat.ru/documents/social-concepts/xii/>, accessed on 30.05.2017]. (In Russian)

“Papa Rimskii lichno blagoslovliv sozdanie khimer” [Pope personally blessed the Chimera] [<https://nplus1.ru/news/2016/01/28/chimera-pope>, accessed on 30.05.2017]. (In Russian)

Pattinson, S., Caulfield, T. “Variations and voids: the regulation of human cloning around the world”, *BMC Medical Ethics*, 2004, Vol. 5, No. 9. [<https://bmcmedethics.biomedcentral.com/articles/10.1186/1472-6939-5-9>, accessed on 30.05.2017].

Savvina, O.V., Lapshin, I.E. “Vliyanie vspomogatel’nykh reproduktivnykh tekhnologii na sovremennoe obshchestvo (na primere Indii)” [The influence of assisted reproductive technologies on the modern society (example of India)], in: *Proceedings of the Conference “Chelovek i obshchestvo v kontekste sovremenosti”. Filosofskie chteniya pamyati professora P.K. Grechko*. Moscow, RUDN, 14 June. T. 1. Moscow: RUDN Publ., 2017, pp. 303–317. (In Russian)

Savvina, O.V. *Detorozhdenie: Ot prezhnikh tabu do tekhnologii uluchsheniya cheloveka: proshloe, nastoyashchee i budushchee meditsinskikh vmeshatel’stv v reproduksiyu cheloveka* [Childbearing from the taboo to human enhancement technology: past, present and future of medical interventions in human reproduction]. Moscow: Lenand Publ., 2018. 200 pp. (In Russian)

Savvina, O.V. “Ethical problems of cloning humans (SCNT)”, *RUDN Journal of Philosophy*, 2015, No. 2, pp. 115–119. (In Russian)

Savvina, O.V. “Razvitie prenatal’noi diagnostiki v seredine KhKh veka i ee vliyanie na legalizatsiyu abortov v Velikobritanii i SShA” [The development of prenatal diagnosis in the middle of the 20th century and its influence on the legalization of abortions in Great Britain and the USA], *Problemy sotsial’noi gigieny, zdravookhraneniya i istorii meditsiny*, 2015, No. 4, pp. 62–64. (In Russian)

Savel’ev, D.B. *Soglasenie v semeinoi sfere. Uchebnoe posobie* [Agreement in the family sphere]. Moscow: Prospekt Publ., 2017. 146 pp. (In Russian)

Shannon, T.A., Walter, A. “Reflections on the moral status of the pre-embryo”, *Theological studies*, 1990, No. 51 [<http://www.kingscollege.net/gbrodie/Status%20of%20the%20Pre-Embryo%20Shannon.pdf>, accessed on 30.05.2017].

«The “Slippery slope” of science», *Science*, 1974, Vol. 183, Issue 4129, pp. 1041.

Vityazeva, I.I., Barmina, I.I., Mel’nichenko, G.A. “Istoricheskie vekhi razvitiya metodov vspomogatel’nykh reproduktivnykh tekhnologii, osnovannykh na oplodotvorenii in vitro” [Historical stages of the development of assisted reproductive technologies], *Vestnik reproduktivnogo zdorov’ya*, 2011, No. 1. [<https://cyberleninka.ru/article/n/istoricheskie-vehi-razvitiya-metodov-vspomogatelnyh-reproduktivnyh-tehnologiy-osnovannyh-na-oplodotvorenii-in-vitro>, accessed on 30.05.2017]. (In Russian)

WMA Statement on assisted reproductive technologies, 2006. [<https://www.wma.net/policies-post/wma-statement-on-assisted-reproductive-technologies/>, accessed on 30.05.2017].

WMA Statement on embryonic stem cell research, 2009. [<https://www.wma.net/policies-post/wma-statement-on-embryonic-stem-cell-research/>, accessed on 30.05.2017]. (In Russian)

Zuradzki, T. “Moral uncertainty in bioethical argumentation: a new understanding of the pro-life view on early human embryos”, *Theoretical Medicine and Bioethics*, 2014, No. 35, pp. 441–457.

ДИСКУССИИ

А.Г. Мясников

И все-таки, был ли Кант безбожником?

Мясников Андрей Геннадьевич – доктор философских наук, профессор. Пензенский государственный университет. Российская Федерация, 440026, г. Пенза, ул. Красная, д. 40; e-mail: myasnikov-g@mail.ru

Текст представляет собой полемический ответ на статью А.К. Судакова «Кант на пути к доказательству бытия Божия, или Один несчастный постулат». В тексте представлены историко-философские аргументы, раскрывающие практическое значение кантовского постулата бытия Бога и демонстрирующие недостаточную обоснованность критики этого постулата в статье А.К. Судакова: указывается на отсутствие в практической философии Канта так называемого односоставного понятия высшего блага; подвергаются критическому рассмотрению так называемые этические нескладности, которые А.К. Судаков обнаруживает в кантовском этико-теологическом доказательстве. Особое внимание в тексте уделено кантовскому различению идеала блаженства и частного человеческого блаженства/счастья, которые смешиваются автором статьи в ходе анализа кантовской аргументации. В статье утверждается, что А.К. Судаков не вполне корректно упрекает Канта в несостоятельности этикотеологического доказательства, намекая на сомнительность его притязаний на практическое познание сверхчувственного мира. Обращается внимание на попытку противопоставить моральное учение Канта христианскому моральному учению, в том числе с помощью недостаточно обоснованного противопоставления кантовской позиции в период написания «Основоположения к метафизике нравов» и в более поздней «Критике практического разума». В ходе историко-философского исследования устанавливается близость кантовской моральной позиции учению Иисуса Христа, а также ее последовательность и непротиворечивость на протяжении всего «критического периода» творчества немецкого мыслителя.

Ключевые слова: Кант, бытие Бога, этикотеологическое доказательство, практическая философия, высшее благо

«Так приблизительно мог бы воззвать Творец к человеку:

“Я наделил тебя всей склонностью к добру. Твое дело развивать ее, и, таким образом, твое собственное счастье и несчастье зависит от тебя”».

Кант И. О педагогике

Полемическое вступление

«И все-таки, Кант был безбожником?» – именно наедине с таким вопросом остается внимательный читатель после прочтения статьи известного российского философа, переводчика А.К. Судакова (далее – А.С.) под названием «Кант на пути к доказательству бытия Божия, или Один несчастный постулат»¹. Автор статьи тонко и осторожно подводит к вопросу о безбожии великого немецкого философа, оказываясь в тренде современных идеологических игр с западным индивидуализмом и во многом следуя российской традиции «избыточной духовности»². А.С. уже давно начал высказывать свои нравственно-религиозные упреки в адрес кантовской практической философии³, и его новая статья продолжает эту историю.

Для философской науки важна рационально-логическая обоснованность утверждений, их проверяемость, соответствие историко-философским правилам. Если мы считаем философию наукой, а не разглагольствованием о чем-то невидимом, тогда для выяснения того, был ли Кант безбожником, требуется научная серьезность и компетентность.

Конечно, в этом вопросе я немного утрировал суть упреков А.С. к кантовской философии, но именно в таком виде сразу видна практическая сторона авторского подхода, которая многое разъясняет, т. е. снимает излишнюю осторожность и обнаруживает личную пристрастность. Неслучайно же автор статьи демонстрирует явную симпатию словам булгаковского Воланда, иронизирующего над Кантом: «Вы, профессор, воля ваша, что-то нескладное придумали! Оно, может, и умно, но больно непонятно. Над вами потешаться будут» (с. 60). А.С. вслед за «своего рода Мефистофелем» решил поиронизировать над практической философией Канта. Это право любого современного исследователя, и, надеюсь, оно будет незыблемым в России и во всем мире.

¹ Судаков А.К. Кант на пути к доказательству бытия Божия, или Один несчастный постулат // Этич. Мысль / Ethical Thought. 2018. Т. 18. № 1. С. 57–65. Далее ссылки на статью будут даваться в тексте в скобках.

² См.: Мясников А.Г. Избыточная духовность как проблема современной практической философии // CREDO New. Теоретический журнал. 2018. № 3. С. 113–129.

³ См.: Судаков А.К. Абсолютная нравственность: этика автономии и безусловный закон. М., 1998; Мясников А.Г. Борьба за Канта продолжается, или о современной стерилизации практического разума // Кантовский сборник: Межвуз. темат. сб. научн. тр. Вып. 24. Калининград, 2004. С. 140–146.

Рационально-критический анализ аргументов А.К. Судакова

Автор статьи предлагает читателям обратить внимание на третий кантовский постулат практического разума, требующий признать бытие Бога в качестве условия осуществления «производного высшего блага» (с. 57). А.С. называет «производное высшее благо» *двусоставным* понятием, которое сложилось у позднего Канта, и включает два элемента – добродетель и счастье, и отличает это понятие от *односоставного* понятия «высшего блага», имеющего дело только с добродетелью или моральным умонастроением. По мнению, А.С., именно *односоставное* понятие высшего блага, сформулированное якобы в «Основоположении к метафизике нравов», является подлинно кантовским, а в «Критике практического разума» Кант как будто деградирует до *двусоставности* высшего блага. Так ли это?

Ответ на первый упрек

Начнем с общерационального рассуждения. Может ли благо, а тем более высшее, состоять только в умонастроении? Конечно, нет. Благо всегда выражается в материальных явлениях, в том числе и в поступках. Любая мысль, которая захватывает сознание человека, должна быть материально выражена в слове, жесте, в мимике; она должна проявиться материально, чтобы стать реальностью. А когда речь идет о высшем благе и связанном с ним блаженстве, то оно предполагает реализацию волений и желаний всех разумных существ, а это реализация, по словам Канта, в свою очередь предполагает существование Бога как первопричины материального миропорядка и гаранта справедливости. Именно справедливого соотношения между степенью моральности человека и его благополучием требует человеческий разум и надеется на реализацию этой высшей справедливости и в земном, и в загробном мире.

Историко-философский анализ также показывает, что кантовское понимание высшего блага в «Основоположении» не является *односоставным*. Сама логика этого сочинения направлена на то, чтобы доказать первичность морального умонастроения по отношению к интересам блаженства: «таким образом, добрая воля является, по-видимому, необходимым условием самой достойности быть счастливым»⁴. И на протяжении всего сочинения Кант постоянно обращается к рассмотрению жизненных ситуаций, связанных с человеческим благополучием, пользой и счастьем. Более того, он утверждает, что «цель природы, присущая всем людям – их собственное блаженство»⁵.

Когда А.С. пишет, что под высшим благом в «Основоположении к метафизике нравов» Кант подразумевает только добрую волю или чисто моральное умонастроение, и в подтверждение этого приводит фрагменты двух предложений на стр. 69 и 83 немецко-русского издания, то он лукавит. Дело в том, что

⁴ Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Кант И. Соч.: в 4 т., на нем. и рус. яз. / Подгот. к изд. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлингом. Т. 3. М., 1997. С. 56.

⁵ Там же. С. 175.

уже в «Критике чистого разума» Кант дает ясное и недвусмысленное определение высшего блага, в котором речь идет именно о необходимом соотношении между моральной волей и блаженством в идее Бога: «Идею такого мыслящего существа, в котором морально совершеннейшая воля, связанная с высшим блаженством, составляет причину всякого блаженства в мире, поскольку оно находится в точном соотношении с нравственностью (как достоинством счастья), я называю *идеалом высшего блага*. Следовательно, чистый разум только в идеале высшего *изначального* блага может находить основание практически необходимой связи между обоими элементами высшего производного блага, а именно умпостигаемого, т. е. морального, мира»⁶.

Очевидно, что речь идет о так называемом *двосоставном* понятии высшего блага, а самое главное, что уже на следующей странице «Критики чистого разума» Кант разъясняет необходимость именно такого *двосоставного*, т. е. полного блага, указывая на ограниченность абсолютизации блаженства, и ограниченность абсолютизации «одной лишь нравственности»: «Одно лишь блаженство вовсе не есть полное благо для нашего разума. Он не одобряет его (как бы наши склонности ни влекли нас к нему), если оно не соединено с *достоинством быть счастливым*, т. е. с высоконравственным поведением. Но, с другой стороны, одна лишь нравственность и вместе с ней одна лишь *достоинство быть счастливым* также еще не составляют полного блага. Для завершения его необходимо, чтобы тот, кто своим поведением заслужил блаженство, мог надеяться стать причастным ему»⁷.

Затем в «Критике практического разума» Кант отнесет эти ограниченные подходы к моральным учениям эпикурейцев и стоиков⁸.

Таким образом, по Канту, человеческий разум требует справедливости в распределении блаженства/счастья, и эту справедливость в высшей мере может осуществить только Бог, но только в умпостигаемом и, скорее всего, загробном мире. Что же касается двух высказываний «Основоположения», в которых Кант говорит о доброй воле как высшем благе, то в контексте сочинения эти фрагменты лишь указывают на иерархическое превосходство (первичность) морального умонастроения по отношению к прагматическому блаженству. Об этом очень точно говорит известный российский кантовед А.А. Гусейнов: «Кант не соглашается элиминировать из человеческой жизни ни счастье, ни добродетель, он пытается найти порядок их соотношения, их субординацию как двух частей высшего блага. Его решение состоит в том, что на первом месте стоит мораль, а счастье, хоть имеет свой источник, должно идти вслед за ней и быть ей соразмерно»⁹.

⁶ Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч.: в 4 т., на нем. и рус. яз. / Подгот. к изд. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлингом. Т. 2. Ч. 1. М., 2006. С. 1017–1018.

⁷ Там же. С. 1021.

⁸ См.: Кант И. Критика практического разума // Кант И. Соч.: в 4 т., на нем. и рус. яз. / Подгот. к изд. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлингом. Т. 3. М., 1997. С. 631–633.

⁹ Гусейнов А.А. Этика доброй воли // Кант И. Лекции по этике: Пер. с нем. М., 2005. С. 27.

Ответ на второй упрек

Дальнейшая аргументация А.С. связана с упреком Канту в том, что «моральный закон сам по себе не предполагает постулата связи добродетели и счастья, а предписываемое этим законом высшее благо эту связь якобы предполагает!» (с. 59). Так ли это на самом деле? Обратимся к тексту «Основоположения», а именно к известной формуле категорического императива, которую принято называть формулой универсализации максимы¹⁰.

Внимательно вчитаемся в исходное определение категорического императива: «Поступай только по такой максиме, относительно которой ты в то же время можешь желать, чтобы она стала всеобщим законом»¹¹. Эта формула универсализации максимы предполагает возможность *желать* такие правила поведения, которые соответствуют твоим интересам и интересам всех разумных существ, и вместе с тем *не желать* таких правил, которые будут вредны тебе и другим людям. В самом процессе универсализации максимы, несомненно, будут присутствовать прагматические соображения, т. е. представление о возможном счастье или несчастье. И решаясь на реализацию определенной максимы, человек ориентируется на определенное представление о будущем личном и всеобщем счастье. Поэтому кантовская этика вовсе не формальна и не пуста, как это может показаться поверхностным толкователям.

В нашем же случае второй упрек А.С. оказывается также безосновательным.

Ответ на третий упрек

Третий упрек Андрея Судакова является, пожалуй, самым важным, так как наиболее ясно показывает пристрастность его подхода к кантовской практической философии. Суть этого упрека в том, что признание бытия Бога у Канта рассматривается как «всего лишь субъективная необходимость», «моральная необходимость» (с. 60), которая вовсе не утверждает и не доказывает, что Бог есть в этом мире.

Для нашего автора, имеющего явную религиозную склонность, такой кантовский вывод просто возмутителен. Автор так и хочет вскричать вместе с булгаковским Воландом:

– Бог есть! Неужели вы не понимаете?!

Но кантовская философская позиция отрезвляюще поправляет автора: если ты веришь в Бога, то Он для тебя есть. Но ты не имеешь достаточных оснований навязывать другим людям свою личную веру.

В этом случае мы входим в очень опасную область личных убеждений, которые часто разделяют людей и побуждают воевать друг с другом. Не будем на этом долго останавливаться и перейдем к анализу следующих упреков, для которых А.С. придумал название «этических нескладностей».

¹⁰ См.: Соловьев Э.Ю. Категорический императив нравственности и права. М., 2005. С. 73–82.

¹¹ Кант И. Основоположение к метафизике нравов. С. 143.

Ответы на «этические нескладности»

Под «этическими нескладностями» у нашего автора подразумеваются противоречия, непоследовательности в обосновании Кантом практического постулата бытия Бога. Попробуем разобраться: есть ли на самом деле эти противоречия или они оказываются надуманными?

Первая «этическая нескладность», по мнению А.С., состоит в том, что Кант постулирует блаженство в качестве естественной цели каждого человека и при этом говорит, что оно не достижимо в земной жизни. Как же можно апеллировать к такому неопределенному и субъективному понятию? (С. 61.) Вместе с некоторыми философами и поэтами А.С. полагает, что «на свете счастья нет», а потому кантовское жизнелюбие и оптимизм кажутся ему чем-то непонятным:

– Нет же счастья на земле! Зачем тогда все эти философские огороды городить по поводу блаженства?

Историко-философская точность требует от нас признать, что кантовское понятие блаженства/счастья является идеей разума, которая не может во всей своей полноте и совершенстве быть реализована в материальном мире. Но это вовсе не значит, что все люди несчастны и что они не хотят и не могут стремиться к удовлетворению своих частных целей и желаний. Абсолютное большинство разумных людей желают себе и другим людям счастья, здоровья, любви, материального благополучия и др. и действуют в соответствии со своими желаниями.

В том же «Основоположении» Кант пишет, что достижение блаженства частично находится в нашей власти и достичь мы можем лишь своего частного, неполного счастья, потому как полное, совершенное блаженство/счастье всегда будет оставаться идеей (идеалом) чистого практического разума.

Итак, получается, что никакой нескладности здесь нет, а напротив, у Канта мы видим вполне разумное различие идеала блаженства и частного земного блаженства, которое соответствует житейской мудрости «на Бога надейся, а сам не плошай».

Вторая «этическая нескладность», по мнению А.С., вытекает из первой и заключается в том, что *двусоставное* понятие высшего блага якобы не предполагает никаких усилий со стороны человека для его достижения, а это будет противоречить кантовскому определению добродетели как «морального устроения в борьбе». Более того, автор статьи очень осторожно противопоставляет кантовскую позицию «строго христианской, моральной философии», тем самым намеренно принижая первую: «Высшее благо, которое постулирует “Критика практического разума”, в отличие от высшего блага собственно кантовской, как и строго христианской, моральной философии, хотя и предполагает *воздаяние праведникам*, принципиально не предполагает никакого *подвига* даже как условия этого воздаяния» (с. 61).

В такой трактовке мы снова сталкиваемся со смешением идеала высшего блага и земным благополучием конкретных людей. Действительно, земное существование требует от человека постоянных усилий, в том числе и моральных, что же касается кантовской постулируемой практическим разумом идеи высшего блага, то это возможное состояние предполагает долженствование

со стороны всех конечных субъектов, а следовательно, и их определенные усилия. При этом предполагаемое полное «соответствие природы целям существа» как условие блаженства/счастья может быть обеспечено только самой всемогущей первопричиной природы, т. е. Богом. Возможно, что Богу все это дается легко, без усилий, но в человеческой жизни требуется постоянный труд, и Кант это хорошо понимал.

Почему Кант не требует от человека «подвига»? А разве справедливо его требовать? Подвиг может быть только добровольным, свободным решением самого человека. Если сам человек захочет его совершить, то это будет его подвиг. Так, от россиян веками требовали самых разных «подвигов», что уже хочется отдохнуть от них и жить спокойной, человеческой жизнью.

Следующая «этическая нескладность» открывается А.С. таким образом: «Доказательство же Канта без явного предупреждения и логического оправдания отбирает у человека право быть кузнецом своего (пусть даже морального достойного) счастья/блаженства и вручает это полномочие Богу, так что потом философу приходится делать специальные оговорки, чтобы не быть понятым в прямолинейно теонормном смысле» (с. 62). Откуда взялась эта «нескладность»? Непонятно. Ведь уже кантовское понятие *моральной достойности быть счастливым* как раз требует от человека больших усилий, постоянного самосовершенствования своего устроения и образа жизни. Но наш автор увлечен возможными логико-метафизическими конструкциями, которые ориентированы на то, чтобы показать существенное отступление кантовской практической философии от христианского вероучения.

Этой задаче будут посвящены еще несколько так называемых богословских нескладностей. В эти богословские рассуждения я намеренно не буду углубляться, так как самим Кантом научность рациональной теологии была поставлена под сомнение, и современный научный статус теологии, по моему мнению, достаточно проблематичен, ведь дискуссии по поводу личных религиозных убеждений часто заканчиваются жесткой конфронтацией. Обращу внимание лишь на два сомнительных утверждения А.С.

1. Иисус Христос не обещает и не гарантирует людям земного счастья.

Евангельские истории свидетельствуют о том, что Иисус не только обещал блаженство людям в этом мире, но и чудесным образом дарил его тем, кто очень мучился от разных немощей и болезней. Его чудесные исцеления делали людей счастливыми и тем самым укрепляли веру в Его учение. А «заповеди блаженства» разве не предназначены для совершенствования этой, земной, жизни?

Если же мы говорим о практической философии Канта и его понятии высшего блага, то должны признать Бога единственным гарантом полного умопостигаемого блаженства, которое в свою очередь предполагает деятельное участие всех разумных существ.

2. Кант так и не смог доказать бытие Бога.

Этикотеологическое доказательство, изложенное в «Критике практического разума», представляется А.С. неубедительным, так как оно не полностью согласуется с христианским нравственным богословием. При этом автор статьи допускает, что оно может быть полезно «только для строго секулярного персоналистического идеализма» (с. 64).

Получается, что рассуждения Канта могут быть интересными и полезными только внецерковным персоналистам, т. е. почти безбожникам (если следовать догматической традиции), в том числе ученым, которые не хотят верить в сказки и чудеса, не хотят слепо повторять многовековые догмы.

Возможно А.С. частично прав, однако, как показывает мировая человеческая история, число таких ученых, внецерковных персоналистов не уменьшается, как и не уменьшается интерес к морально-практической философии Канта, так же как остается потребность в согласии разума и веры.

Подводя итог, мне хотелось бы ответить на поставленный вначале вопрос: был ли Кант безбожником? Не был. Кант верил в Бога, но не наивно и безрассудно, а вполне разумно, т. е. сложно. И вот с этими сложностями нам до сих пор интересно разбираться, потому что в них много правды, относящейся к жизни любого разумного существа.

Список литературы

Гусейнов А.А. *Этика доброй воли // Кант И. Лекции по этике: Пер. с нем. М.: Республика, 2005. С. 5–36.*

Кант И. Критика практического разума // Кант И. Соч. в 4 т., на нем. и рус. яз. / Подгот. к изд. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлингом. Т. 3. М.: Моск. Филос. фонд, 1997. С. 276–733.

Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч. в 4 т., на нем. и рус. яз. / Подгот. к изд. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлингом. Т. 2. Ч. 1. М.: Наука, 2006. 1081 с.

Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Кант И. Соч. в 4 т., на нем. и рус. яз. / Подгот. к изд. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлингом. Т. 3. М.: Моск. Филос. фонд, 1997. С. 38–275.

Мясников А.Г. *Борьба за Канта продолжается, или О современной стерилизации практического разума // Кантовский сборник: Межвуз. темат. сб. научн. тр. Вып. 24. Калининград: Изд-во КГУ, 2004. С. 140–146.*

Мясников А.Г. *Избыточная духовность как проблема современной практической философии // CREDO new. Теоретический журнал. 2018. № 3. С. 113–129.*

Соловьев Э.Ю. *Категорический императив нравственности и права. М.: Прогресс, 2005. 416 с.*

Судаков А.К. *Абсолютная нравственность: этика автономии и безусловный закон. М.: Институт философии РАН, 1998. 240 с.*

Судаков А.К. *Кант на пути к доказательству бытия Божия, или Один несчастный постулат // Этич. мысль / Ethical Thought. 2018. Т. 18. № 1. 2018. С. 57–65.*

And yet, Was Kant an Atheist?

Andrey G. Myasnikov

Penza State University, 40, Krasnaya street, Penza, 440026, Russian Federation; e-mail: myasnikov-g@mail.ru

The text is devoted to the critical analysis of A. Sudakov's paper «Kant on his way towards a demonstration of God's existence, or: one unfortunate postulate». It presents the historical and philosophical arguments that reveal the practical significance of Kantian postulate

of God's existence and demonstrates the lack of substantiation in criticism of this postulate by A. Sudakov: it indicates the absence in Kant's practical philosophy of the so-called «mononuclear» concept of the highest good; the so-called «ethical incoherences» which A. Sudakov discovers in Kantian ethico-theological evidence are subjected to the critical examination. Special attention is paid to the Kantian distinction between the ideal of blessedness and private human blessedness/happiness, while A. Sudakov confused them in his analysis of Kantian argumentation. The paper states that A. Sudakov does not quite correctly reproach Kant for the failure in his ethico-theological argumentation, hinting at the doubtfulness of his claims to the practical knowledge of the supersensual world. Sudakov's attempt to oppose Kant's moral teaching to Christian moral teachings, as well as Kant's position in *Groundwork of the Metaphysics of Morals* and in the later *Critique of practical reason* is questioned. In the course of historical and philosophical research the closeness of Kantian moral position to the teaching of Jesus Christ, as well as its consistency throughout the «critical period» of the German thinker's work is established.

Keywords: Kant, the existence of God, ethical-theological proof, practical philosophy, the highest good

References

Guseinov, A.A. "Etika dobroj voli" [Ethics of good will]. In: Kant, I. *Lekcii po ehtike*. Moscow: Respublika Publ., 2005, pp. 5–36. (In Russian)

Kant, I. "Kritika prakticheskogo razuma" [Critique of practical reason], in: I. Kant. *Works in 4 vols*. Vol. 3 / Prepared by N. Motroschilova, B. Tuschling. Moscow: Moscow Filosofskij Fond Publ., 1997, pp. 277–733. (In German and Russian)

Kant, I. "Kritika chistogo razuma" [Critique of pure reason]. In: Kant I. *Works in 4 vols*. Vol. 2 (1) / Prepared by N. Motroschilova, B. Tuschling. Moscow: Moscow Filosofskij Fond Publ., 2006, 1081 pp. (In German and Russian)

Kant, I. *Osnovopolozhenie k metafizike nravov* [*Groundwork of the Metaphysics of Morals*]. In: Kant, I. *Works in 4 vols*. Vol. III / Prepared by N. Motroschilova, B. Tuschling. Moscow: Moscow Filosofskij Fond Publ., 1997, pp. 39–276. (in German and Russian)

Myasnikov, A.G. "Bor'ba za Kanta prodolzhaetsya, ili o sovremennoj sterilizacii prakticheskogo razuma" [Fight for Kant is going on, or about modern sterilization of practical mind], in: *Kantovskij sbornik* [Kant Collection], Issue 24 / Kaliningrad: KGU Publ., 2004. pp. 140–146. (In Russian)

Myasnikov, A.G. "Izbytochnaya duhovnost' kak problema sovremennoj prakticheskoy filosofii" [Excessive spirituality as a problem of modern practical philosophy], in: *CREDO new. Theoretical Journal*, 2018, no. 3. pp. 113–129. (In Russian)

Soloviev, E.Y. *Kategoricheskij imperativ npravstvennosti i prava* [The Categorical Imperative of Morality and Law]. Moscow: Progress-Tradition Publ., 2005. 416 pp. (in Russian)

Sudakov, A.K. *Absolyutnaya npravstvennost': ehtika avtonomii i bezuslovnyj zakon* [Absolute morality: ethics of autonomy and absolute law]. Moscow: URSS Publ., 1998. 240 pp. (In Russian)

Sudakov, A.K. Kant na puti k dokazatel'stvu bytiya Bozhiya, ili Odin neschastnyj postulat [Kant on his way towards a demonstration of God's existence, or: one unfortunate postulate], in: *Eticheskaya mysl' / Ethical Thought*, 2018, vol. 18, no. 1, pp. 57–65. (In Russian)

А.К. Судаков

Несбывшийся спор об этикотеологии Ответ А.Г. Мясникову

Судаков Андрей Константинович – доктор философских наук. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: asudakow2015@yandex.ru

Написанная в жанре антикритики статья делает попытку взвесить основательность критических замечаний А.Г. Мясникова о противоречиях в структуре аргументации Кантом его «постулата бытия Божия», в связи с учением о добродетели и счастье/блаженстве. В этой связи, останавливаясь на вопросе о характере доктрины о высшем производном благе в «Основоположении к метафизике нравов» и о сущности процедуры этической универсализации по Канту, в статье проясняется, что спор кантоведов не состоялся, поскольку аргументы оппонента не затрагивают проблемы, поднятой в критикуемом тексте. Разбор возражений на «этические нескладности» в обосновании морального аргумента, приводит к тому же итогу: критический пафос оппонента обращен не на анализ реконструкции обоснования «постулата бытия Божия», но только на мои замечания по поводу этого обоснования, представляющиеся поэтому оппоненту предвзятым поиском «нескладностей» в этической доктрине Канта, а не специально в этикотеологии. Аргументация против соображений, мотивированных кантовской этикотеологией, в сферу собственно этикотеологии не вступает, поскольку сферу теологии оппонент считает вне-научной. В заключение в статье формулируется аргументированное возражение на мнение оппонента, якобы Христос Евангелий дарует ученикам и исцеляемым блаженство в этом мире. Если же высшее благо евангельской морали односоставно, то и вопрос о соотношении кантианства и христианства предстает совсем в ином виде.

Ключевые слова: Кант, Бог, счастье/блаженство, добродетель, высшее производное благо, полное благо, этикотеология, христианская этическая установка

В современной российской литературе статьи, а тем более споры о философской теологии, – большая редкость. Поэтому я был рад, узнав, что на мою попытку разобраться в аргументации Кантом постулата о существовании Бога

откликнулся А.Г. Мясников (далее – А.М.), с которым мне уже приходилось полемизировать прежде. Однако мне с сожалением пришлось констатировать, что на этот раз полемики не получилось. В своей статье¹, после обстоятельной реконструкции аргументации в разделе V второй главы второй книги «Критики практического разума», я отметил несколько моментов, которые представляются мне сомнительными, причем не вообще, но в контексте общеизвестных учений этического кантианства. Уважаемый коллега, исходя из своего вполне априорного убеждения, будто я поставил целью доказать «безбожие» философа Канта или, во всяком случае, «отступление кантовской практической философии от христианского вероучения», не касается своим критическим пером представленной мною реконструкции кантовских аргументов в пользу признания за истину «постулата разума» о Боге – то есть основного содержания моей статьи – и обращает свою риторическую мощь на эссеистическую часть статьи, на мои кантианские «замечания на полях» указанной реконструкции, защищает кантовскую практическую философию вообще (а не этикотеологию в частности) от якобы задуманной мною деконструкции и главным вопросом нашего разногласия объявляет вопрос о том, «был ли Кант безбожником». Наконец, «борьба за Канта» неожиданно прекращается там, где намечается соприкосновение с проблемами философско-теологическими, например с тематикой теодицеи, под тем сомнительным предлогом, что эти вопросы не относятся к числу научных. Аргументов против моей реконструкции, доводов по существу слушаемого дела, в критическом отзыве А.М. почти не имеется. С полной ясностью обозначается, однако, что там, где я нахожу аргументативные нестыковки, на его взгляд, все концептуально ладно и складно. В свою очередь должен сказать, что в массиве критических замечаний А.М. я нахожу целый ряд кантиански сомнительных утверждений, что и постараюсь пояснить ниже.

По существу кантоведческого спора

а) Недоразумение о высшем благе

Я говорю в статье, в связи с практической философией Канта, о двусоставном и односоставном высшем благе. Односоставным высшим благом я называю понятие о нем в концепции, для которой высшее благо есть только добродетель, максимально возможно согласная с требованием чистого разумного закона нравов, и для которой, соответственно, личные и групповые желания и удовлетворения не входят в состав морального идеала разума; единственным разумно признаваемым высшим благом является в таком случае безусловно добрая воля; искать только доброй воли и царства безусловных целей ради них самих есть в таком случае самодостаточный моральный императив, «и это все приложится вам» (Мф. 6:33)². Двусоставным высшее благо

¹ См.: *Судаков А.К.* Кант на пути к доказательству бытия Божия, или Один несчастный постулат // *Этич. мысль / Ethical Thought*. 2018. Т. 18. № 1. С. 57–65.

² Здесь нужно заметить, что по этому принципиальному поводу в моей статье прямо говорится о внутреннем согласии кантианской и евангельско-христианской моральной проповеди, –

является, напротив, в концепциях, для которых высшее благо мира состоит в добродетели и соразмерном с нею (и постольку морально приемлемом) совокупном удовлетворении частных и групповых целей счастья/блаженства. Я действительно нахожу в текстах Канта как первое, так и второе учение о высшем благе мира. Я действительно считаю, что только теория односоставного высшего блага является аутентично кантианским, равно как и подлинно христианским, учением.

Каковы же контрдоводы А.М.? Они отчасти довольно странны. «Может ли благо, а тем более высшее, состоять только в умонастроении? Конечно, нет. Благо всегда выражается в материальных явлениях, в том числе в поступках»³. Относительно самого довода заметим, во-первых, что как в философии, так и в обиходе жизни и политики устоялось различие «материальных» и «нематериальных» благ, из которых последние необязательно должны «выражаться» в материальных. Нечто, особенно в свете натуралистической философии, должно «проявиться материально, чтобы стать реальностью» (с. 120), но этого вовсе не требуется, чтобы оно стало благом для субъекта. Во-вторых, так сформулированный довод, по существу, отрицает возможность односоставного высшего блага как такового. Иначе говоря, оппонент не согласен со мною в том, что в «Основоположении к метафизике нравов» Кантом безальтернативно выражено именно такое понятие о высшем благе. Приведу еще раз относящиеся сюда места из «Основоположения». Говоря о доброй воле как нравственной самооценности, Кант отмечает: «Эта воля не может быть <...> единственным и всецелым благом, но она должна быть все же высшим благом и условием для всего прочего, даже и для всякого стремления к блаженству»⁴. В другом месте того же сочинения Кант подчеркивает, что только в воле разумного существа «можно найти высшее и безусловное благо»⁵. Я заключаю отсюда, что у Канта в «Основоположении» высшим благом признается только добрая воля сама по себе, без каких бы то ни было условий и дополнений. Возражая мне, А.М. *просто утверждает*, что «понятие высшего блага в «Основоположении» не является односоставным» (с. 120). Я говорю «просто утверждает», потому что ни отвлеченные, ни текстуальные аргументы, приводимые им, его утверждения не доказывают. Относительно самих моих цитат он полагает, что они говорят совсем не о том, о чем они дословно говорят (о высшем благе), а «лишь указывают на иерархическое превосходство (первичность) морального умонастроения по отношению к прагматическому блаженству» (с. 121). Впрочем, «в контексте сочинения» на это коренное убеждение Канта-моралиста, разделяемое им со всей стоической традицией в этике,

как бы ни хотелось А.М. уверить читателей, что мое намерение – категорически их противопоставить: «Кантов моральный закон (точно так же, как и моральный закон Евангелий) совершенно отвлекается от измерения “блаженства”» (Судаков А.К. Кант на пути к доказательству бытия Божия, или Один несчастный постулат // Там же. С. 58–59, сн. 3).

³ Мясников А.Г. И все-таки, был ли И. Кант безбожником? // Этич. мысль / Ethical Thought. 2019. № 1. С. 118–126. Далее ссылки на статью будут даваться в тексте в скобках.

⁴ Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Кант И. Соч. в 4 т., на нем. и рус. яз. Т. 3. М., 1997. С. 69.

⁵ Там же. С. 83.

«лишь указывает» решительно всякое положение и постольку данный контр-довод есть только попытка риторического «обезвреживания» текстуальных аргументов по частному вопросу. В общем виде мой оппонент говорит, что «логика этого сочинения» направлена на доказательство примата морального умонастроения по отношению к интересам блаженства (с. 121); однако я ничего не говорю о логике аргументации в «Основоположении», я просто вижу в нем некоторое черным по белому выраженное этическое убеждение и именно только на это эксплицитное выражение обращаю внимание поклонников «Критики практического разума». Далее, оппонент говорит мне, что «на протяжении всего сочинения Кант постоянно обращается к рассмотрению жизненных ситуаций, связанных с человеческим блаженством, пользой и счастьем» (с. 120). Без сомнения, имеются в виду прежде всего четыре примера применения категорического императива. С этим фактическим утверждением не поспорит ни один читатель «Основоположения». Однако это утверждение не имеет отношения к слушаемому делу. В примерах императива, как и в других житейских примерах, Кант не говорит о высшем благе, а в тех двух случаях, где он о нем говорит, имеет в виду вышецитированный смысл. Таким образом, в примерах нет ни односоставного, ни двусоставного учения о высшем благе мира, а в приведенных мною местах есть только односоставное.

Что касается приведенных А.М. цитат из «Критики чистого разума», то с ними также не все благополучно. Первая цитата, трактующая идеал существования, в котором морально совершенная воля сопряжена с наивысшим блаженством, и доказывающая, по мысли оппонента, что в «Критике чистого разума» есть двусоставное понятие высшего блага, доказывает на деле только то, что двусоставным в «Критике» является понятие о Боге как моральном законодатель, то есть как высшем *изначальном* благе. Но она не касается высшего *производного* блага, т. е. морального мира, мира конечных разумных существ, подчиненного верховному закону разума⁶. Однако аргументация во второй «Критике» затрагивает именно только высшее производное благо, т. е. ситуацию конечного разума⁷. Вторая цитата из «Критики чистого разума» (это, впрочем, заметил и сам А.М.) говорит лишь о том, что «одно лишь блаженство» и «одна лишь нравственность», взятые порознь, не составляют *полного блага* для разума. Приводится же цитата в доказательство недостаточности абсолютизации блаженства и добродетели соответственно, как *высшего* блага. *Полное благо* есть добродетель и соразмерное ей блаженство/счастье. Предположим, но, во-первых, Кант прямым текстом отделяет именно в цитированном

⁶ А.М. отождествляет кантовский «умопостигаемый мир» с миром загробным, между тем как очевидно, что умопостигаемым является всякий мир объектов, недоступных интеллектуальной интуиции в качестве вещей в себе, а потому условию умопостигаемого удовлетворяет всякий мир, где есть хотя бы одна такая вещь в себе.

⁷ Дополнительную странность этой цитате как боевому оружию оппонента придает его прямой отказ вдаваться при обсуждении этикотеологии Канта в обсуждение теологических вопросов; между тем эта цитата есть элемент философской теологии критического Канта, а неизбежные здесь вопросы о том, насколько та или иная философско-теологическая доктрина совместима с тем или иным этическим учением, оппонент сам себе запретил обсуждать как ненаучные. Между тем в моей статье именно они стоят в центре внимания.

выше фрагменте «Основоположения» высшее благо от полного, а во-вторых, аргументация Канта, которую я разбираю, в свою очередь, ничего не говорит о «полном» благе.

Оппоненту следовало бы заключить: итак, мы доказали А. Судакову, что у Канта нет односоставного понятия о высшем благе, но только двусоставное, а если кажется иначе, то в силу неверного понимания смысла соответствующих цитат. Если бы нечто такое было действительно доказано, мне пришлось бы признать его фактическую правоту. Однако характер его аргументов не дает мне оснований так поступать. Да и вывод он делает иной: таким образом, говорит он, по Канту, разум требует «справедливости в распределении счастья/блаженства» (с. 121), а именно «справедливого соотношения между степенью моральности человека и его благополучием» (с. 120). Реализацию этого справедливого соотношения может «осуществить только Бог» (с. 121). «Это уже так самим Богом устроено, и вольтерьянцы напрасно против этого говорят». Иными словами, доктрина, которую Генри Эллисон квалифицировал в свое время как «теологический эвдемонизм», моему оппоненту представляется совершенно естественным следствием из чистой этики Канта как теории безусловной ценности морального умонастроения, а мои возражения, имеющие целью отстоять достоинство кантианской морали от ее же разумно-эвдемонистических компромиссных перетолкований, представляются ему почему-то лукавыми посягательствами на «величество» этой кантианской морали.

б) О работе на двух господ, или Кантианство, предполагающее прагматические соображения

Первый принципиальный «упрек» А.М. не дал себе труда даже связно сформулировать (если не считать констатации, что в текстах Канта присутствует односоставная формула высшего производного блага). Второе мое недоумение состоит в том, что «моральный закон сам по себе не предполагает постулата связи добродетели и счастья, а предписываемое этим законом высшее благо эту связь якобы предполагает»⁸.

Мой оппонент не согласен с первой частью этого утверждения (вторая составляет неколебимый член его философского символа веры). Как же аргументирует он свое несогласие?

Он дает интерпретацию первой формулы категорического императива, «формулы универсализации максимы», в прагматическом смысле. «Поступай только по такой максиме, относительно которой ты в то же время можешь желать, чтобы она стала всеобщим законом», – говорит Кант⁹. Эта формула, говорит А.М., предполагает возможность желать соответствующих моим и соседским интересам правил поведения и не желать вредных для себя и других правил поведения. В том, что подобное прочтение есть произвольное перетолкование, читатель Канта может легко убедиться, если проследит доводы философа Канта в ходе дедукции императива. Дело в том, что «императив, кроме закона, содержит только необходимость максимы быть сообразной с этим

⁸ Судаков А.К. Кант на пути к доказательству бытия Божия, или Один несчастный постулат. С. 59.

⁹ Кант И. Основоположение к метафизике нравов. С. 143.

законом, закон же не содержит никакого условия, которым он был бы ограничен»¹⁰, и потому максима нравственного действия должна быть сообразна *лишь своей собственной всеобщей значимости в качестве закона*, и категорический императив морали представляет как необходимую только сообразность этой всеобщей значимости (там же). В императиве *чистой* этики нет «ничего от склонности человека», поэтому воле должна служить принципом только «всеобщая законосообразность действий вообще»¹¹, и единственный имеющий значение интерес есть интерес практический, – интерес к этой же всеобщей законности действий. *Возможность желать*, о которой идет речь в формуле императива, существенно подразумевает только возможность желать самого универсализируемого принципа нравов и постольку *практическую* заинтересованность в *добром нраве*, но не патологическую заинтересованность, фигурально выражаясь, во *вкусном блюде*. Этика, низводящая этот контекст обоснования до множественности «моих интересов и интересов всех разумных людей», вне и помимо практического интереса в смысле Канта – до уровня дискурса о чувственно опосредованной пользе конечным разумным деятелям, – превращает категорическое правило морали в условное, т. е. Гипотетическое, правило.

Но А.М. категорически убежден: «В самом процессе универсализации максимы <...> будут присутствовать прагматические соображения, то есть представление о возможном счастье или несчастье» (с. 122). Если речь идет о возможном вследствие данного действия или стратегии действий «счастье или несчастье», т.е. о последствиях действия, то кантианская моральная установка ориентирует на представление о том, что моральный закон «совершенно исключает из расчетов воли при выборе» подобные соображения¹² и что определяющим волю основанием должно быть представление закона, а не ожидаемый от подзаконного действия результат¹³. Возьмем, скажем, третий пример применения императива и сразу же увидим, какая подмена совершается в данном доводе моего оппонента. Человек находит в себе талант, который при известной культуре сделал бы из него полезного в различных отношениях человека, но «находится в благоприятных обстоятельствах» и потому предпочитает «предаться удовольствиям», чем дать себе труд самокультуры¹⁴. И все же человек «еще спрашивает»: согласуется ли его максима пренебрежительного отношения к природным дарам, «помимо того, что она согласна с его тягой к увеселениям, также и с тем, что называют долгом?»¹⁵. Он видит, что «хотя природа все-таки еще могла бы существовать по такому всеобщему закону <...> однако он не может хотеть, чтобы это стало всеобщим законом природы»¹⁶. «Ибо, как разумное существо, он необходимо хочет, чтобы в нем развивались все способности, так как они служат и даны ему для всевозможных

¹⁰ Кант И. Основоположение к метафизике нравов. С. 143.

¹¹ Там же. С. 85.

¹² Там же. С. 81.

¹³ Там же. С. 83.

¹⁴ Там же. С. 149.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Там же. С. 149, 151.

целей»¹⁷. Что же, следовательно, мы находим у Канта? Представления об удовольствиях, действительно, *присутствуют* в ткани рассуждений нашего одаренного юноши, однако именно *только присутствуют*. Он *знает*, что хотел бы предаться удовольствиям жизни; он *знает*, что находится в благоприятных обстоятельствах; но, когда он дает своим представлениям и волеиям моральную оценку на основе критерия универсализации максимы, превращающего ее в закон моральной природы, он отвлекается от этих своих знаний и желаний, и вообще от натуралистических соображений, и принимает к сведению только всеобщность своей максимы как таковую или необходимые желания разумного существа, т.е. доводы метафизики морали. Он задает вопрос не о совместимости максимы с тягой к удовольствиям (стилистика кантовского примера ясно показывает, что этот вопрос не входит в процедуру этической рефлексии, т.е. универсализации субъективного правила действия), но о ее совместимости с моральным долженствованием и моральной ценностью личности. Моральные доводы и этическая универсализация максимы стоят совершенно вне «прагматических соображений».

Складно или нескладно?

А.М. уделяет внимание тем странностям аргументации в пользу «постулата» бытия Божия, которые дают право согласиться с суждением булгаковского Воланда о кантовском аргументе: «Вы, профессор, воля Ваша, что-то нескладное придумали». Кажется, достаточно ясно: говоря о «нескладностях», я имею в виду «нескладности» не в самой по себе этической теории Канта, а *в обосновании именно данного «постулата разума»* в пределах этой этической теории. Я позволяю себе сомневаться не в учении Канта о счастье/блаженстве, а только в том, что это учение, каким мы находим его, например, в «Основоположении к метафизике нравов», может быть с успехом применено для обоснования этого «постулата разума». В общем виде мой оппонент это ясно понимает: «Под “этическими нескладностями” у нашего автора понимаются противоречия, непоследовательности в обосновании Кантом практического постулата бытия Бога» (с. 123). Однако, обращаясь к полемике против конкретных «нескладностей» (имеющей целью доказать, что в этикотеологии все «складно» и ладно), он об этой констатации *забывает* и полемизирует *вообще*.

а) Первая нескладность: О Пушкине и об матерях важных

Если блаженство в земной жизни недостижимо, то нет оснований вменять кому бы то ни было в обязанность (как бы то ни было) гарантировать (кому бы то ни было) достижение блаженства. Если не может быть поручительства в достижении блаженства вообще, то, естественно, не может быть и поручительства в достижении соразмерного добродетели блаженства в частности. Если не может быть поручительства в достижении соразмерного добродетели блаженства в этой жизни вообще, то невозможно основательно говорить о гарантии такого блаженства со стороны божественных сил, и в частности –

¹⁷ Кант И. Основоположение к метафизике нравов. С. 151.

со стороны Бога, признаваемого различными конфессиями христианства. Вот о чем говорю я.

Оппонент же вменяет мне в вину заключение, будто по Канту «все люди несчастны» и не только не могут, но и не хотят стремиться к своим частным целям и удовлетворениям, совокупность которых и есть, собственно, счастье/блаженство конечного разумного существа. Иными словами, А.М. хочет доказать, будто мои доводы клонятся к изображению Канта этическим пессимистом. Оппонент находит почему-то мою цитату из Пушкина совершенно контрфактической, пытаюсь умалить ее риторическую убедительность формулой: «Вместе с некоторыми философами и поэтами А.С. полагает, что “На свете счастья нет”» (с. 123). Так вот, если уточнить смысл этой цитаты определением: счастье/блаженство не может быть категориально-строго определенной целью стремлений конечных разумных существ в мире, – то можно будет уверенно утверждать, что я говорю это «вместе с некоторыми философами и поэтами» и в том числе Кантом: «Понятие блаженства до такой степени неопределенно, что, хотя каждый человек желает его достигнуть, тем не менее он никогда не может определенно и в полном согласии с самим собой сказать, чего он собственно желает и хочет. Причина этого в том, что все элементы, принадлежащие понятию блаженства, суть эмпирические элементы, т. е. должны быть заимствованы из опыта, и тем не менее для идеи блаженства требуется абсолютное целое <...> И вот, невозможно, чтобы <...> конечное существо составило себе определенное понятие о том, чего оно собственно в этом случае хочет»¹⁸. И далее вывод, что «счастье есть идеал не разума, но воображения»¹⁹, откуда, строго говоря, следует, что никакой «идеи разума» о блаженстве просто не существует. Именно у конечного разумного существа, таким образом, не может быть определенного понятия о счастье/блаженстве как цели действий; именно наше, приватное, счастье/блаженство невозможно как цель и идеал разума. Причем Кант утверждает это еще совершенно безотносительно к какой-либо этикотеологии. Якобы возражая мне (якобы утверждающему этический пессимизм), А.М. пишет: «Абсолютное большинство разумных людей желают себе и другим людям счастья, здоровья, любви, материального благополучия и др.» (с. 123). Я не спорю с этой фактической констатацией. Однако заявляю, что она совершенно не относится к обсуждаемому вопросу.

Люди не несчастны, они стремятся к своим частным целям и нередко достигают их, – но не могут отдать себе строгого отчета в том, чего они в целом и в итоге желают под именем счастья/блаженства, а не имея идеи этой целокупности, они не могут также достичь целокупного блаженства, в том числе целокупного достойного блаженства, а потому такого блаженства им не может гарантировать никто, поэтому, в частности, такового им не может гарантировать и Бог. Впрочем, как это может самостоятельно установить всякий непредвзято читающий Новый Завет, – христианский Бог и не думает его обещать или гарантировать (об этом ниже). Правда, оппонент сам говорит, что

¹⁸ Кант И. Основоположение к метафизике нравов. С. 133, 135.

¹⁹ Там же. С. 137.

«достичь мы можем лишь своего частного, не полного счастья» (с. 123). Мой вопрос и состоял в том, где и когда Бог обещал или гарантировал человеку достижение этого, «своего», неполного (*всегда* неполного) счастья, каковое, по Канту, есть «идеал не разума, а только воображения». Если такого обещания христианскому человечеству никогда не было дано, то философское построение, предполагающее его фактически данным, есть произвольная философская фантазия, а если оно предполагает такое обещание как факт христианского вероучения, то оно прямо несогласно с фактами христианского вероучения, которым претендует давать философское истолкование.

А.М. оторвал мое рассуждение от того, о чем это рассуждение, т. е. от кантовского обоснования «постулата разума» о Боге, которому единственно я и нахожу неконгруэнтным учение Канта о счастье/блаженстве, – а потому, коль скоро в самом учении о счастье/блаженстве внутреннего противоречия нет, автор заключает, что «никакой нескладности здесь нет» (с. 123). Таким образом, аргумент по поводу моей первой «нескладности» не работает – по совершенно формальным аргументативным основаниям.

б) *Вторая нескладность: О подвигах*

Двусоставное высшее благо мира как *гарантированное* верховной моральной инстанцией не предполагает собственных усилий человека по его достижению. Однако добродетель есть «моральное умонастроение в борьбе».

Оппонент поучает меня, что «земное существование человека требует постоянных усилий, в том числе и моральных» (с. 123), идея высшего блага «предполагает долженствование со стороны всех конечных субъектов, а следовательно, и их определенные усилия» (с. 124); «“полное соответствие целям природы” <...> может быть обеспечено только Богом» (с. 124); в человеческой жизни «требуется постоянный труд» (с. 124). Далее (опять-таки в отвлечении от темы разговора, т. е. обоснования этикотеологии) А.М. задается вопросом, требует ли Кант от человека «подвига», определенно отождествляя «подвиг» с чем-то вроде подвига Александра Матросова и настаивая, что подвиг от человека вообще никому требовать не позволено, что подвиг должен быть собственным добровольным деянием человека, – и, по аналогии со своей весьма оригинальной спонтанно-эмоциональной этикотеологией («если я верю в Бога, то Бог есть») формулирует столь же оригинальную этическую доктрину (*если я хочу совершить подлинно моральный поступок, то такой поступок будет поистине и подлинно морален*).

Между тем аргумент, против которого возражает полемист, если восстановить его в целостности, говорит не о *возможности*, а о моральной *осмысленности* «подвига» морального субъекта – в условиях, когда достижение моральной цели ему однажды *онтологически гарантировано* высшей инстанцией: волей самого Творца. Именно при двусоставном *верховно гарантированном* высшем благом моральные усилия субъекта предстают лишенной внутреннего смысла наружной демонстрацией, – ибо цель усилий предполагается теономно гарантированной, «предустановленной».

«Соответствие природы целям существа» предполагается в структуре аргументации как нечто самоочевидно желательное; однако, если предположить такое состояние достигнутым, существу не приходится уже *противостоять*

силам природы для достижения своей цели; удовлетворение достигается без борьбы и *без труда*, и причем такое удовлетворение предполагается как нечто нормальное и всеобщим образом желательное. «Нескладность» состоит даже не в этом, и, строго говоря, даже не в том, что эта эвдемония вменяется как предмет гарантии Высшему существу, – но в том, что Высшая воля, как предполагается, должна обеспечить соответствие этого положения дел *добродетели* существа, которая Кантом определяется как «моральное настроение в борьбе»²⁰. Между тем, высшее благо, будучи *гарантировано* свыше, *исключает* эту борьбу, преодоление и подвиг, а нравственное умонастроение такую борьбу *необходимо предполагает*. В этом состоит нескладность. Об этой нескладности А.М. не говорит ни слова. Таким образом, его контрдовод оказывается риторическим и устремленным мимо цели также и в этом случае, – вероятно, потому, что он имеет намерение «бороться за Канта» *вообще*, находя в моих словах «оскорбление величества» этической доктрины Канта, однако не разобравшись как следует в моих аргументах *по частному вопросу* – кантовского обоснования этикотеологии, причем именно в контексте его этического учения вообще.

Третью «этическую нескладность» мой оппонент *построил сам*: в чисто этическом пункте критикуемой им статьи есть только «во-первых» и «во-вторых». Впрочем, для публицистической цели – представить меня искусственно возводящим «логико-метафизические конструкции» (с. 124), которых, конечно, чем больше, тем для конструктора убедительнее, – такое «в-третьих» весьма полезно. Однако то, что уважаемый коллега возражает мне по данному пункту, заставляет признать, что он в очередной раз оторвал мои (а затем и собственные) рассуждения от предмета спора. О чем, в самом деле, в цитированном им по поводу «в-третьих» месте говорю я? О том, что при допущении, якобы для установления необходимой связи между добродетелью и достойным ее счастьем/блаженством человеку необходима верховная воля Божества, даже частичная причастность человека к установлению связи добродетели и счастья/блаженства уменьшает если не моральную необходимость признания Высшего существа, то убедительность дедукции такого существа, основанной на учении о высшем благе мира. А.М. настаивает на том, что «кантовское понятие моральной достойности быть счастливым ... требует от человека больших усилий, постоянного самосовершенствования» (с. 124). (О Боге и этикотеологии ни слова!) Никто не будет спорить, что данный кантовский концепт этого *требует*. Однако повторяю еще раз: это не имеет отношения к рассматриваемому предмету. Вернее, все это остается «серой теорией» с того момента, как морально необходимое достойное счастье/блаженство будет однажды человеку *гарантировано*. С этого прискорбного момента все моральные усилия человека по достижению нравственно достойных целей становятся усилиями сугубо *театральными*, не имеющими отношения к делу.

²⁰ Кант И. Критика практического разума // Кант И. Указ. изд. Т. 3. М., 1997. С. 505.

За гранью науки, или И снова о Мессии

Между тем, А.М. обходит молчанием не только тот раздел моей статьи, где дана реконструкция хода аргументации Канта в подкрепление предлагаемого им «постулата практического разума» – то есть концептуально *основную* часть моей статьи, – но и ту часть «замечаний на полях», которая отнесена мною – возможно, чересчур «оптом» – к сфере богословия. Дело в том, что сфера богословия не является научной. Это, по суждению нашего автора, сфера «сказок и чудес» и «многовековых догм» (с. 125). Здесь возникает не только глобальный вопрос, каким критерием научности пользовался А.М., вынося подобный приговор, – кстати сказать, разногласящий с официальным мнением Высшей аттестационной комиссии. Вопрос приходится конкретизировать: каким критерием научности, *который не обесценивал бы одновременно также и философствования*, можно исключить богословие из области наук? Здесь возникает и более специальный вопрос: если нравственное богословие есть для нашего полемиста принципиальное табу, как не относящееся к сфере науки, то каков статус *философской этикотеологии*, о которой ведь А.М. упоминает без иронических кавычек²¹, и на каком основании вместе с мнимой «водой» мы должны игнорировать многочисленных «младенцев», как, например, проблему теодицеи (о которой я говорю в четвертом и шестом пунктах своих «заметок на полях»)?

Между тем мой оппонент не вполне умалчивает о «сфере богословия». Во-первых, о Боге он говорит в тексте своего критического опыта постоянно. Во-вторых, А.М. все же не может удержаться от одного критического экскурса в ненаучную сферу богословия, возражая на мое, как мне кажется, вполне достоверное Писанием утверждение, что христианский Бог не обещал человеку блаженства «в широком смысле», в котором оно есть, по дефиниции Канта, «такое состояние разумного существа в мире, когда все в его существовании *происходит согласно его воле и желанию*»²². Мой критик уверенно утверждает, «что Иисус не только обещал блаженство людям в этом мире, но и чудесным образом дарил его тем, кто очень мучился от разных немощей» (с. 124). Между тем в Нагорной проповеди говорится: «Не заботьтесь для души вашей, что вам есть и что пить, ни для тела вашего, во что одеться. Душа не больше ли пищи и тело – одежды?» (Мф. 6:25). Забота же об этом сомнительна потому, что «всего этого ищут язычники» (Мф. 6:32), т.е. те, кто не надеется всецело на Единого Бога, тогда как «одно только нужно»: вера, которая и открывает человека спасительному действию благодати. Поэтому евангельская вера не только не обещает удовлетворения свойственному язычникам желанию телесно-душевных благ, но устремляется наперекор ему и, даже говоря о «блаженстве», подразумевает нечто совершенно отличное от мирского «блаженства». Ибо обещает и дарует евангельский Христос только одно: прощение

²¹ Если же *философская* этико-, физико- или логико-теология будет все же под подозрением в ненаучности, тогда тем более нет оснований не распространять своих подозрений и на *всю философию*.

²² Кант И. Критика практического разума. С. 625.

греха (Мф. 9:2), «спасение погибшего» (Мф. 18:11) и искупление. Соответственно, тем, кто стремится к обретению этих благ, телесно-душевные блага жизни служат только условными средствами для движения по духовному пути: «отпустить же их не евшими не хочу, чтобы не ослабели в дороге» (Мф. 15:32). Еще меньше основания обещать блаженство в этом мире (целокупное удовлетворение) у Иисуса потому, что и сам «этот мир» – накануне своего конца и Судного дня: «И когда увидите все сие сбывающимся, знайте, что близко Царствие Божие... Смотрите же за собою, чтобы сердца ваши не отягчались объядением и пьянством и заботами житейскими» (Лк. 21:31, 34).

Евангельские истории не говорят нам о каком-либо земном блаженстве людей, исцеленных Христом от болезней. Больше того, из этих историй видно, что часто, если не всегда, именно вследствие своего исцеления эти люди оказывались, по мирским меркам, в *опасном* положении, – например, там, где исцеление совершено в субботу и постольку вразрез с убеждением народной религии, как в истории о слепорожденном (Ин. 9).

Утверждение же, что блаженства евангельские «предназначены для совершенствования этой, земной, жизни» (с. 124), нужно признать прямо разноречивым с базовым смыслом евангельской проповеди, сокращенным выражением которой они служат. А.М. называет их «заповедями блаженства», и это может создать впечатление, будто речь идет о предписаниях по достижению блаженства «в этом мире» (которые критический Кант определенно квалифицировал как условные нормы). Между тем речь, напротив, идет о состояниях «в этом мире», которые духовно желательны *такими, каковы они есть*, и постольку в известном смысле *сами уже суть достижения*. «Блаженны алчущие и жаждущие правды, ибо они насытятся» (Мф. 5:6). Насыщение происходит, но в духе, а не в материальном; а главное – духовный голод, искание правды есть само уже в известном смысле слова обретение, и потому обретение приходит отнюдь не только в будущем, вследствие, например, «совершенствования этого мира». Все то, о чем говорят нам блаженства, вообще совершается не по логике *этого* мира, и речь идет о насыщении не *правдой этого мира*, но *правдой Царства*; именно поэтому к обретению этой правды только *приложением* служит все то, чего ищут люди «этого мира» (Мф. 6:33), даже если признается фактом, что все искомое в мире необходимо также и людям Царства (6:32). Но если духовные состояния жизни ценны такими, как они есть, а не последствиями во времени мира сего, то и люди Царства значимы такими, как они есть, в тех положениях, какие они сейчас занимают, – но, находясь в этих мирских положениях, они движутся в них по иным траекториям, чем люди мира. Ибо «Царство Мое не от мира сего» (Ин. 18:36).

Христос, обещающий и дарующий людям не блаженство жизни в Царстве, но блаженство в этом мире, проповедующий гарантированную Богом «справедливость в распределении блаженства», даже если эту справедливость понимать не как социально-классовую, а только как душевно-моральную, в смысле справедливого материального воздаяния праведникам и должного возмездия закоренелым грешникам – совершенно безотносительно согласия или несогласия проповедуемой таким религиозным учителем этикотеологии с этической доктриной Иммануила Канта, – это не более чем ожидаемый

национально и социально подавленными людьми посясторонне могущественный «царь Иудейский», приватный народный мессия, для успеха дела которого совершенно безразлично, ставит ли он при этом также и какие-либо духовные цели, т.е. говорит ли он вообще о вере и Царстве. Совершенно закономерно, что в учении такого пророка Бог окажется «единственным гарантом полного умопостигаемого блаженства» (с. 124), предполагающего «деятельное участие всех разумных существ» (с. 124). Но совершенно закономерно также, что философская (прежде всего кантовская) этикотеология в таком освещении окажется вполне гармонично близкой научно-социалистическим проектам «совершенствования этой, земной, жизни», в версии ли «этических социалистов» столетней давности или в версии более актуальной. Но подобное прочтение с одинаковой резкостью отрывает интерпретацию немецкой классической философии религии – и от классических текстов исследуемых классиков философии, и от буквы Писания.

Список литературы

Кант И. Критика практического разума // Кант И. Соч. в 4 т., на нем. и рус. яз. / Подгот. к изд. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлингом. Т. 3. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 277–733.

Кант И. Основоположения к метафизике нравов // Кант И. Соч. в 4 т., на нем. и рус. яз. / Подгот. к изд. Н.В. Мотрошиловой, Б. Тушлингом. Т. 3. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 39–276.

Мясников А.Г. И все-таки, был ли Кант безбожником? // Этич. Мысль / Ethical Thought. 2019. Т. 19. № 1. С. 118–126.

Судаков А.К. Кант на пути к доказательству бытия Божия, или Один несчастный постулат // Этич. Мысль / Ethical Thought. 2018. Т. 18, № 1. С. 57–65.

Unfulfilled Debate on Ethicotheology A Replay to Andrey Mясnikov

Andrey K. Sudakov

RAS Institute of Philosophy. 12/1 Goncgarnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: asudakow2015@yandex.ru

This paper, conceived in the genre of an anti-critique, tries to evaluate the solidity of A.G. Mясnikov's critical remarks concerning my suggestion of contradictions in the structure of Kant's philosophical proof for his «postulate of God's existence», in connection with the philosopher's doctrine of virtue and happiness/beatitude. In this regard, by dwelling on the nature of the highest derived good in the *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, as well as on the essence of Kantian ethical universalization, the article points out, that the Kantian debate did not take place, as long as the opponent's reasons do not touch the topic really problematized in the paper which he has been criticizing. A review of objections in concern with the «ethical incoherences» in the argumentative structure of the moral argument leads to the very same conclusion: My opponent's criticism does not intend to analyze

my essay in reconstructing Kant's philosophical justification of the «postulate of God», but merely to protest against my remarks concerning this justification, and therefore my opponent conceives the said remarks as a partial search for «incoherences» – in Kant's ethical doctrine in general, but not in his ethicotheology in particular. Protestations against reflections which are motivated by Kant's ethicotheology refuse to enter the field of ethicotheology proper, because my opponent regards any theology as extra-scientific. In conclusion the paper articulates a well-argued objection to my opponent's opinion, according to which Jesus Christ of the Gospels promises to his disciples, and grants to the people whose affections He heals, happiness/beatitude in this world. If the highest good of the evangelical ethics can be proved to be «mononuclear», then the point of interrelation between Kantian and Christian morals appears in quite a different lighting.

Keywords: Kant, God, happiness/beatitude, virtue, highest derived good, complete good, ethico-theology; Christian ethical attitude

References

Kant, I. “Kritika prakticheskogo razuma” [Critique of practical reason]. In: Kant, I. *Works in 4 vols.* Vol. III / Prepared by N. Motroschilova, B. Tuschling. Moscow: Moscow Filosofskij Fond Publ., 1997, pp. 277–733. (In German and Russian)

Kant, I. *Osnovopolozhenie k metafizike nravov* [Groundwork of the Metaphysics of Morals]. In: Kant, I. *Works in 4 vols.* Vol. III / Prepared by N. Motroschilova, B. Tuschling. Moscow: Moscow Filosofskij Fond Publ., 1997, pp. 39–276. (in German and Russian)

Myasnikov, A.G. “I vsie-taki, byl li Kant bezbozhnikom?” [And yet, Was Kant an Atheist?], *Eticheskaya mysl' / Ethical Thought*, 2019, vol. 19, no.1, pp. 118–126. (In Russian)

Sudakov, A.K. “Kant na puti k dokazatel'stvu bytiya Bozhiya, ili Odin neschastniy postulat” [Kant on his way to a proof of God's existence, or One unfortunate postulate], *Eticheskaya mysl' / Ethical thought*, 2018, vol. 18, no. 1, pp. 57–65. (In Russian)

Н.С. Розов

Антропростасия (защита человека) – этическое ядро гуманизма

Розов Николай Сергеевич – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник. Институт философии и права СО РАН. Российская Федерация, 630090, г. Новосибирск, ул. Николаева, д. 8. Заведующий кафедрой социальной философии и политологии. Новосибирский государственный университет. Российская Федерация, 630090, г. Новосибирск, ул. Пирогова, д. 2. Новосибирский государственный технический университет. Российская Федерация, 630073, г. Новосибирск, проспект Маркса, д. 20; e-mail: nrozov@gmail.com

Понятие *антропростасия* (защита человека) строится через идею общезначимых ценностей как требований не нарушать объективные условия для возможности индивидам и группам жить полноценной жизнью, в том числе осуществлять неотъемлемые права, следовать своим интересам и ценностям. Понятие полноценной жизни включает здоровье, свободу, достоинство и осмысленность. Нормы, основанные на общезначимых ценностях, ригористичны, но не абсолютны: их нарушения в отношении одних людей могут быть оправданы при необходимости защиты таких же ценностей для других людей. Детально рассмотрен вопрос об условиях допустимости насилия, в том числе убийства на войне. Принцип защиты человека относится не к «высшим», а лишь к минимальным, первичным ценностям, касающимся правил и порядков социального взаимодействия. Показана неправомерность абсолютизации и попыток навязывания любых «высших ценностей», даже таких благонамеренных, как «человеческая жизнь», «всеобщая любовь», «всеобщее братство» и т. п.

Ключевые слова: антропростасия, защита человека, гуманизм, общезначимые ценности, высшие ценности, моральные нормы, неотъемлемые права, свобода, достоинство, полноценная жизнь

Смысловые инварианты в разных пониманиях гуманизма

Гуманизм – весьма многозначный термин, кроме того, его идейное содержание менялось в истории и продолжает меняться¹. Анализ нескольких словарных определений, касающихся современного понимания гуманизма², показал, что инвариантные смыслы включают утверждение примерно одного и того же круга ценностей: свобода, права человека, достоинство, разум, благосостояние. Также иногда звучит антитеза религии и теизму. Светский, или секулярный, гуманизм как идеология самых крупных мировых, европейских гуманистических организаций вовсе отвергает Бога и любую религию³. Сквозным инвариантом многих определений и почти всех гуманистических манифестов являются утверждения типа «человек – это высшая (абсолютная) ценность». Этот тезис будет подвергнут критике в данной работе. На центральное место в гуманизме поставим гораздо более скромный принцип: защита человека (антропростасия от греч. *προστασία των ανθρώπων*).

Гуманизм здесь трактуется не как одна из идеологий, конкурирующая с другими идеологиями, но как потенциально расширяющаяся платформа, общая для самых разных мировоззрений, в том числе религий и идеологий, признающих себя гуманными. Именно принцип защищенности человека отличает их от антигуманных учений, готовых жертвовать человеческими жизнями, правами, свободами, причем, как правило, ради каких-то «высших ценностей».

Принцип защиты человека

Антропростасия – это императив соблюдения, ненарушения *общезначимых ценностей*, включающих, неотъемлемые права индивидов и групп, в том числе их свободу выбирать свои *этносные* ценности (разные у разных субъектов)⁴.

¹ О классическом и современном гуманизме см.: *Кудрявцев О.Ф.* Ренессанский гуманизм и «Утопия». М., 1991; *Черный Ю.Ю.* Современный гуманизм // *Философия в XX веке. Сборник обзоров в двух частях.* Ч. 2. М., 2003. URL: <http://humanizm.ru/humanizmsovrv> (дата просмотра 22.07.2018); *Куртц П.* Гуманизм и скептицизм – парадигмы культуры третьего тысячелетия // *Возможность невозможного: планетарный гуманизм для России и мира.* М., 2001. С. 33–34.; *Кудишина А.А.* Гуманизм – феномен современной культуры. М., 2005; *Поночевная И. Д.* У истоков светского гуманизма // *Вестник СПбГУ*, 2014. Сер. 6. Вып. 4. С. 109–113, а также материалы Российского гуманистического общества. URL: <http://www.humanism.ru> (дата просмотра: 21.07.2018).

² Рассмотрены определения гуманизма в следующих справочниках: русскоязычная и англоязычная Википедия, а также: *Большой толковый словарь русского языка* / Под ред. С.А. Кузнецова. СПб., 1998; *World Encyclopedia.* Oxford, 2014. URL: <http://www.oxfordreference.com> (дата просмотра: 22.07.2018); *Dictionary of Sociology*, 4th ed. / Ed. by J. Scott. Oxford, 2015. URL: <http://www.oxfordreference.com> (дата просмотра: 22.07.2018); *Oxford Dictionary of Philosophy.* Oxford, 2016.

³ См. манифест Российского гуманистического движения: <http://humanizm.ru/manifest-intro>, а также собрание манифестов на сайте Российского гуманистического общества (РГО). URL: <http://www.humanism.ru/documents.html> (дата просмотра: 23.07.2018).

⁴ В различении Дж. Кекеса *общезначимым ценностям* соответствуют «первичные» (полезные для жизни вне зависимости от того, как она понимается), а *этносным* – «вторичные» (польза

Таким образом, данный принцип совмещается с *ценностным плюрализмом*: индивиды и группы вправе следовать выбранным ими ценностям, в том числе любым «высшим», лишь бы своими действиями они не наносили ущерба правам человека и условиям полноценной жизни людей.

Общезначимые ценности лежат в основе соответствующих правил (норм), в том числе запрещающих, ограничивающих и предписывающих действия по защите указанных прав и соблюдении, по улучшению указанных условий.

Человеку, его жизни, свободе и их условиям угрожают стихийные и антропогенные бедствия, болезни, а также действия других людей. Необходимость защиты людей от катастроф и болезней очевидна и не составляет этической проблемы. Поэтому далее речь пойдет о защите человека (потенциальной жертвы) от человека (агрессора), причем сам принцип – императив защиты – обращен также к человеку (сообществу), принимающему ценности человеческих жизни, свободы, прав и достоинства. Таким образом, принцип антропростасии имеет социальный характер и наряду с моральным аспектом необходимо включает правовые и политические аспекты.

Концепция общезначимых, в том числе кардинальных и субкардинальных ценностей, развернута в книге «Ценности в проблемном мире»⁵.

Права человека как важнейшая политическая и юридическая категория входят в состав общезначимых ценностей, но не исчерпывают их содержания, поскольку помимо политико-правовых условий свобод есть иные условия для возможности полноценной жизни, которые также следует защищать согласно императиву антропростасии.

Содержание общезначимых ценностей

Общезначимые ценности представляют собой принцип взаимодействия людей, требующий их понимания и согласия. Общезначимое динамично в том смысле, что принявшее его сообщество вовлекает в себя новых людей и сообществ, указывая на функциональные основания: Хотите ссориться и воевать? Тогда верьте в свою исключительность. Хотите мира, сотрудничества и стабильной жизни, присоединяйтесь к нашему сообществу, принявшему определенные общезначимые принципы и ценности⁶.

Кардинальные ценности – это нормативные понятия (со встроенными императивами защиты), соответствующие базовым необходимым условиям для автономии любого индивида, т.е. для выбора им своих ориентиров и следования им: жизнь, здоровье, свобода совести, мысли, слова, достоинство (недопустимость унижения, подавления личности), доступ к образованию и культуре (для способности осмысленного выбора), способность к самообеспечению, другие неотъемлемые права (выбор места жительства в своей стране, выбор

которых зависит от принимаемых представлений о «хорошей жизни») (Kekes J. The Morality of Pluralism. Princeton, 1993. P. 38–39).

⁵ См.: Розов Н.С. Ценности в проблемном мире. Философские основания и социальные приложения конструктивной аксиологии Новосибирск, 1998. Раздел 2.1.

⁶ См.: там же. С. 119.

профессии, выбор партнера, супруга, воспитание детей по своему усмотрению и проч.).

Субкардинальные ценности – это нормативные понятия, соответствующие условиям, необходимым для осуществления кардинальных ценностей. К ним относятся известные *правовые и политические принципы*: свобода и независимость печати, выборные или иные формы участия граждан в политической жизни, независимость суда, экологические ценности. Нарушение политико-правовых ценностей чревато опасностью для основных гражданских прав, а экологических – для витальных ценностей⁷.

Субкардинальной ценностью является также правовая защита собственности – необходимое условие не только множества свобод, возможностей осуществлять свои интересы и ценности, но и человеческого достоинства⁸.

Не все общезначимые ценности сводятся к условиям. Почему, например, недопустимо намеренно доставлять физические и душевные страдания, даже если это было бы возможно без ущерба для здоровья и без унижения?

Провозглашение «высшей ценностью» милосердия, эмпатии, общечеловеческой солидарности не решает проблемы. Чувствам не прикажешь, а группы обычно имеют собственные версии «высших ценностей», от которых не собираются отказываться. Поэтому следует признать отдельную общезначимую ценность – *нормальное физическое и душевное самочувствие каждого индивида*, защищенное от чьего-либо намеренного посягательства, а также *избавление от страданий*.

Наряду с негативной стороной (не наносить ущерба) принцип антропростасии факультативно допускает позитивную сторону: способствовать установлению условий для того, чтобы ближние или сколь угодно дальние люди жили *полноценной жизнью*, т.е. свободной, достойной и осмысленной.

Компоненты полноценной жизни

Свобода предполагает не только соблюдение основных прав человека и гражданина, но также реальные возможности самим людям менять социальные условия своей жизни, а значит, прямо или опосредованно (через представителей) участвовать в установлении правил, прежде всего, правовых норм.

Кроме этого, свобода имеет внутреннее измерение, включающее способность формировать свои представления о происходящем на основе накопленных знаний, а также сопоставления разных взглядов и идей. Таким образом, образование, доступ к культурным достижениям и возможности знакомства с различными позициями по любому вопросу необходимым образом входят в содержание свободы как компонента полноценной жизни.

⁷ См.: *Розов Н.С.* Ценности в проблемном мире. Философские основания и социальные приложения конструктивной аксиологии Новосибирск, 1998. Разд. 2.1. С. 123.

⁸ Перечень основных прав человека см.: *Куртц П.* Новый скептицизм: Исследование и надежное знание / Пер. с англ. И.В. Кувакина. М., 2005. С. 321.

Человеческое достоинство включает три основных аспекта.

- *Материальное благополучие* не имеет общего мерила (каков именно должен быть доход человека для полноценной жизни), зато предполагает критерий: чтобы уровень материального благополучия считался приемлемым, нестыдным, собственно, достойным в сложившейся конкретной исторической ситуации как самим человеком, так и его окружением. За свое материальное благополучие ответствен сам человек. Императив антропростасии требует обеспечения благополучия от общества только для детей и молодых людей, которые учатся и готовятся работать, а также для нетрудоспособных по болезни, инвалидности, старости⁹.
- *Общественное признание* (статус, престиж, репутация) является социальной стороной достоинства. Антропростасия здесь, с одной стороны, устанавливает жесткий запрет на публичное унижение достоинства даже относительно явных преступников, с другой стороны, требует справедливого воздаяния – признания заслуг соразмерно их культурной значимости и общественной пользе.
- *Самоуважение* как чувство причастности к неким ценностям, идеалам, добродетелям тесно связано с таким компонентом полноценной жизни, как ее осмысленность.

Осмысленность жизни – категория, призванная обобщить самые разнообразные ценностные устремления, выходящие за пределы повседневных забот. Люди живут не только для достижения материального благополучия, счастья и признания, но также для самых разных символов, святынь, абстракций, какими бы фантастическими они ни казались. Антропростасия максимально терпима к этому разнообразию идеалов, святынь и ценностей, высших жизненных целей (ценностный плюрализм), лишь бы при стремлении к ним не нарушались общезначимые ценности.

Подход к обоснованию

Исходная нормативная идея о том, чтобы каждый индивид имел возможности вести полноценную жизнь и соответствующие неотъемлемые права, вообще говоря, ниоткуда не следует. Этот принцип либо принимается, либо нет. Его не нужно выводить ни из «священных книг», ни из «вековой мудрости», ни из речей «моральных авторитетов», ни из философских трактатов. При таком выводе сомнение в предпосылке поставило бы под вопрос сам принцип, что представляется неприемлемым.

Речь следует вести не о логическом обосновании, а о том, посредством каких последовательных шагов следует убеждать людей принять данный принцип.

⁹ Тот же принцип в западной этике и порядках социального обеспечения формулируется как «уважение к людям» (respect for persons). См., напр.: *Larmore Ch. The Autonomy of Morality*. New York. 2008.

Убеждать может только тот, кто сам считает себя вправе жить, быть свободным, иметь достоинство, исповедовать свои убеждения, верования, ценности, а значит, *принимает принцип защиты соответствующих прав и условий*. Распространение императива такой защиты на остальных людей неочевидно¹⁰.

Экстраполяцию на других можно проделать с помощью идей симметрии, равенства – «золотого правила» или *принципа генерализации* (признавая свое право, признавай его и за другими, вменяя другим обязанность, принимай ее и для себя)¹¹. Но сами эти идеи также должны быть добровольно приняты. Неотъемлемые права и свободы человека, равно как и принципы симметрии, беспредпосылочны¹². Такие идеи могут и должны служить для аргументации, воспитания, урезонивания нарушителей, «втягивания» в круг признающих общезначимые ценности, но сами ниоткуда не выводятся.

С учетом данных оговорок было проведено априористское обоснование общезначимых ценностей через признание неустранимого разнообразия убеждений групп и индивидов (частных интересов, ценностного плюрализма как спектров этических ценностей), через принципы генерализации и всеобщности прав. Логика обоснования состоит в том, чтобы читатель по отдельности соглашался с каждой предпосылкой, которые вместе приводят к утверждению обязательности общезначимых ценностей¹³.

Вторая формула *категорического императива* Канта, требующая относиться к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого не только как к средству, но также и как к цели, вполне может быть понята как идейная предтеча принципа антропростасии.

Понятие «ценность» попало в центр этической теории благодаря неокантианцу В. Виндельбанду, тогда как сам Кант трактовал «ценность» как субъективную и относительную категорию. Аналогом современного понимания «ценности» для Канта были сам нравственный закон и *царство целей*, которые он считал объективными и априорными:

«Под царством же я понимаю систематическую связь между различными разумными существами через общие им законы. А так как законы определяют цели согласно своей общезначимости, то, если отвлечься от индивидуальных различий между разумными существами, равно как и от всего содержания их частных целей, можно мыслить целое всех целей (и разумных существ как целей самих по себе, и собственных целей, которые каждое из них ставит самому себе) в систематической связи, т. е. царство целей, которое возможно согласно вышеуказанным принципам.

В самом деле, все разумные существа подчинены закону, по которому каждое из них должно обращаться с самим собой и со всеми другими не только как

¹⁰ Ч. Лармор в своей «моральной онтологии» утверждает первичность и непреложность «уважения к людям» как признания прав каждого человека на автономию и выбор (*Larmore Ch. Op. cit.*). Сама идея вполне правомерна, родственна концепции «негативной свободы» как права на выбор у И. Берлина (*Берлин И. Философия свободы*. Европа. М., 2001) и обсуждаемому здесь принципу защиты человека – антропростасии. Равным образом эта идея не может быть доказана, а лишь предложена в качестве постулата.

¹¹ См.: *Kutschera von F. Fondamenti dell'Etica*. Milano, 1991; *Розов Н.С.* Указ. изд. С. 131–132.

¹² См.: *Апресян Р.Г.* Этика. М., 2017. С. 124–125.

¹³ *Розов Н.С.* Указ. изд. С. 130–135.

со средством, но также как с целью самой по себе. Но отсюда и возникает систематическая связь разумных существ через общие им объективные законы, т. е. царство, которое, благодаря тому, что эти законы имеют в виду как раз отношение этих существ друг к другу как целей и средств, может быть названо царством целей, которое, конечно, есть лишь идеал»¹⁴.

На современном философском языке категорический императив следует выразить таким образом: каждый человек представляет собой самостоятельную ценность¹⁵, требующую защиты; поэтому людей нельзя рассматривать только как средство (т.е. инструментализовать)¹⁶. Данная формулировка почти буквально воспроизводит смысл принципа антропростасии.

Антропростасия в ряду этических теорий¹⁷

Прежде всего принцип антропростасии представляет собой вариант аксиологической концепции, поскольку базируется на ценностях.

Антропростасия является *нормативной* концепцией (не описательной), *некогнитивистской* (свойства истинности и ложности не применимы к ценностям), *ненатуралистической* и *нередукционистской* (не из каких естественных законов ценности не выводимы), *объективистской* (принципы антропростасии не зависят от субъективных предпочтений), *неинтенциональной* (поступки оцениваются не по намерениям, а по последствиям).

Сложнее определить положение антропростасии относительно *плюралистических* (ориентация на разные и множественные ценности) и *монистических* (ориентация на единственную ценность) концепций этики. Широкая толерантность к разнообразию этосных (принадлежащих группам, культурам), в том числе «высших ценностей», означает плюрализм. Вместе с тем сама идея «защиты человека» с обязательностью заботы об условиях безопасности, обеспечения свободы и достоинства, условий для достижения осмысленной жизни вполне может быть понята как некий единый комплексный императив, собственно, и названный *антропростасией*. В этом плане представленная концепция может считаться условно монистической. Здесь остается важный момент относительно «высшего» статуса, к обсуждению которого мы еще вернемся.

Антропростасия одновременно относится к *десизионизму* (в основе моральных суждений – решения) и *конвенциализму* (в основе моральных суждений – договоренности). Нельзя насильно навязывать ценности, даже такие, как

¹⁴ Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Соч. в 6 т. Т. 4 (1). М., 1965. С. 269.

¹⁵ Сходным образом трактует мысль «человек – цель сама по себе» Исайя Берлин: поскольку «...как полагал Кант, все ценности становятся ценностями в результате свободных человеческих действий и называются так только в этой связи, то нет большей ценности, чем сам человек» (Берлин И. Указ. изд. С. 143).

¹⁶ В том числе ради каких-либо «высших ценностей», добавлю от себя.

¹⁷ Круг и содержание основных этических теорий здесь приводятся согласно классическому труду германского исследователя Ф. фон Кучеры (*Kutschera von F. Fondamenti dell'Etica*. Milano, 1991), обсуждение этих теорий на основе ценностного подхода см.: Розов Н.С. Указ. изд. Разд. 3.1.

уважение к чужой жизни, свободе, достоинству других людей. Можно лишь предлагать принять решение о таком уважении, приглашать войти в широкий круг тех, кто эти ценности принимает¹⁸. Здесь уже есть значимый момент конвенции. Тем более, вопросы о том, как определять уровни материального благосостояния, общественного признания, качества духовных стратегий, требующие защиты, всегда будут предметами дискуссий и договоренностей.

Антропростасия, разумеется, не является *религиозной этикой*, хотя утверждает право каждого верить в любых богов или не верить ни в каких. Антропростасия в своей основе гуманистична, более того, претендует на роль *ценностного ядра современного гуманизма*.

В измерении с полюсами *легализма* (принятии абсолютных моральных законов) и *антиномизма* (полного отрицания каких-либо предзаданных моральных норм) антропростасия ближе к *ситуационной этике*. Последняя здесь понимается в широком смысле как сочетание неких базовых принципов и применение их с учетом конкретных обстоятельств. Метафорически принцип антропростасии следует уподобить компасу с выбором главного направления движения. В зависимости от препятствий на пути иногда приходится отклоняться, но общий принятый курс остается тем же.

Нормы и исключения

Общезначимые ценности предполагают как запрещающие, так и предписывающие нормы: тонущего нужно спасать, больного – лечить, поработочного – освободить, неграмотного, необразованного – обучать грамоте и просвещать, неумелого – обучать профессии и т.д.

Общезначимые ценности, соответствующие им нормы *ригористичны* (учитывать их должны все и всегда), но *не абсолютны*: бывают условия, при которых приходится эти нормы нарушать. Такие условия в отношении каких-то индивидов или групп, возникают только при необходимости защиты других индивидов и групп.

Убийц, насильников, бандитов, воров, мошенников, поработителей и участвующих в работорговле правомерно арестовывают, судят, виновных лишают свободы. Здесь принцип антропростасии неявным образом включен в правовые кодексы: ведь именно во имя *защиты людей* обезвреживают и наказывают тех, кто покушается на человеческую жизнь, достоинство, собственность, свободу. Иными словами, преступники *сами выводят себя из круга тех*, кого защищает принцип антропростасии.

Более сложен вопрос с допустимостью смертной казни. Общеевропейский запрет на смертную казнь (принятый и в Российской Федерации) вполне соответствует принципу антропростасии: нельзя лишать даже рецидивиста, совершившего тяжкие преступления, возможности раскаяться и хоть в какой-то

¹⁸ Ср.: «...Моральный закон – это закон воображаемой республики моральных агентов. Эта республика воображаема, но они реальные агенты, и это реальный закон, так как он рационально налагается на себя каждым из них» (Уильямс Б. Мораль: специфический институт // Логос, 2008, 1 (68). С. 167).

мере пытаться свою вину искупить. Но и этот запрет не является абсолютным, поскольку в условиях военного времени государство может лишиться возможности обеспечивать сколь-нибудь надежную охрану мест заключения, тем более когда речь идет о военных преступлениях вблизи линии фронта.

Допустимость убийств в военное время

Во время войны люди целенаправленно убивают людей, причем в массовых количествах. Кант осуждал наемничество, но оправдывал добровольное обучение военному делу и защиту отечества от внешней агрессии¹⁹. Допустимость убийств на войне обсуждал В.С. Соловьев. Признавая злом войну (следствие «разделенности человечества») и убийство, он, однако, утверждал правомерность военной службы по призыву (с вероятной возможностью убивать в военное время), исходя из наличия обязанностей гражданина перед государством²⁰.

Если неприемлемость агрессии с целью завоеваний вошла в международное право с 1920-х гг. и уже не вызывает споров, то дискуссии о «справедливой войне» до сих пор продолжаются²¹. Принципы государственного суверенитета и права на оборону практически общепризнаны, однако оправданность военного вмешательства под видом «гуманитарных акций», «принуждения к миру», в том числе для остановки гражданских войн, хаоса, массовых убийств, остается крайне проблематичной. Неизбежная политизированность каждого такого случая и соответствующих обсуждений чрезвычайно затрудняет возможность какого-либо согласия относительно правовых и моральных норм в этой сфере. Поскольку философские аспекты войны подробно обсуждались²², здесь зафиксирую только принципиальные тезисы относительно условий оправданности военных убийств.

*Действия против человека и общезначимых ценностей могут быть оправданы только с позиций антропростасии*²³. Те или иные условия жизни индивидам в современном мире обеспечивают государства. Как правило, индивиды являются гражданами какого-либо государства, что уже означает наличие определенных правовых отношений с ним. Каждое государство как субъект международного права вправе защищать военно-политический

¹⁹ «К тому же нанимать людей, для того чтобы они убивали или были убиты, – значит использовать их как простые машины или орудия в руках другого (государства), а это несовместимо с правами человека, присущими каждому из нас. Иное дело – добровольное, периодически проводимое обучение граждан обращению с оружием с целью обезопасить себя и свое отечество от нападения извне» (*Кант И.* К вечному миру // *Кант И.* Собр. соч. в 8 т. Т. 7. М., 1994. С. 8).

²⁰ Соловьев В.С. Оправдание добра. М., 2012. С. 539–566.

²¹ См.: *Robinson P.F.* Just war in comparative perspective. London: Ashgate Publishing, Ltd., 2003.

²² См.: *Розов Н.С.* Война всегда рядом: сущность и происхождение массового организованного насилия // Альманах «Время мира». Выпуск 3. Война и геополитика. Новосибирск: Наука, 2003. С. 75–120.

²³ Сходная мысль Милля об условиях оправданности насилия звучит следующим образом в трактовке Берлина: «Поскольку справедливость требует, чтобы каждый располагал минимумом свободы, все должны удерживаться, если надо – насильственно, от посягательств на чужую свободу» (*Берлин И.* Цит. изд. С. 131).

контроль своей территории, а для этого обеспечивает на добровольной профессиональной и/или на принудительной призывной основе наполнение своей военной силы, вменяя гражданам соответствующие права и обязанности.

Далее уже возможны расхождения между позитивным (фиксированным в законах) правом и этическими принципами. Согласно принципу антропростасии защита родной земли и государства от внешней агрессии оправдана, когда это государство в какой-то мере обеспечивает гражданам условия полноценной жизни²⁴. В таких случаях военные и помогающие им штатские лица, защищая свое государство, тем самым защищают жизнь, здоровье, свободу, достоинство, собственность сограждан от агрессивной внешней державы.

Обязательно ли при этом убивать врагов? Вообще говоря, предпочтительно использовать нелетальное оружие, максимально применять дипломатию, внешнее давление мирового сообщества, разнообразные угрозы и санкции. Но если вражеская военная сила продолжает наступление, разрушения и убийства, то единственным способом защиты остается оборона, увы, также предполагающая ответные убийства. В этих условиях приходится нарушать *принцип ненасилия* (родственный антропростасии), что, впрочем, никак не отменяет признание любых военных убийств злом.

Общепризнано, что в военный период особой защите должно подлежать гражданское население. Это означает необходимость убедительных и обоснованных доводов для тех военных действий, при которых ожидаются жертвы среди невоюющих граждан.

Различие «общезначимых» и «высших» ценностей

Общезначимость указывает, прежде всего, на ограничения и запреты. В нашей обычной повседневной жизни не принято ставить подножки, пачкать краской чужие костюмы и плевать соседям в кофе. Сделавший такое будет подвергнут той или иной степени осуждения, вплоть до остракизма. Однако никому не приходит в голову объявлять «высшими ценностями» походку, чистоту костюма или чашку кофе. Указанные и подобные ограничения стали для подавляющего числа цивилизованных людей *само собой разумеющимися*. В идеале такой же статус должны обрести статьи уголовного кодекса, а также ценности и нормы антропростасии.

«Высшие ценности» не только ограничивают, но также многое предписывают, нередко требуют отказа от других ценностей и норм, накладывают большие обязательства, фактически «переформатируют» всю жизнь своих адептов. Это могут быть без сна и отдыха работающие ученые, инженеры, художники, писатели, режиссеры, но могут быть и проводящие жизнь в молитвах, постах монахи, сектанты, отшельники.

²⁴ Если само государство повинно в репрессиях, порабощении, геноциде, то оно уже недостойно защиты в этическом и общеправовом аспектах.

Критика вариантов «высших ценностей»

Привычно под гуманизмом понимать признание человека «высшей ценностью». Однако религиозным людям, которых в мире подавляющее большинство, никогда не докажешь, что кроме их Бога, наравне с Ним, а тем более вместо Него, есть еще какие-то «высшие ценности», тем более для верующих не допустимо признание таковой ценностью человека – «твари Божьей».

Человеческая жизнь, очевидно, является общезначимой ценностью, но признание ее «высшей» означало бы оправдание акций и принятие законов, которые вполне справедливо считаются неприемлемыми, даже практически не обсуждаются. Действительно, нельзя запрещать экстремальный спорт, морские путешествия на яхтах и купания в любых водоемах, автомобильное движение со скоростью более 30 км/час; нельзя сжигать табачные плантации, отправлять всех наркоманов в концлагеря, сажать в тюрьмы за курение и потребление алкоголя; нельзя под страхом наказания заставлять всех делать зарядку и отказываться от жирной пищи. Каждая из этих мер надежно привела бы к спасению многих человеческих жизней, однако такие запреты не принимаются, поскольку противоречат принципу прав и свобод, а также другим ценностям, даже далеким от морали²⁵.

На статус «высших ценностей» претендуют христианские заповеди «возлюби ближнего», «любите врагов ваших», а также лозунг «свобода, равенство, братство и т. п. Любовь к ближним – чувство естественное. Оно может быть большим или меньшим, может и пропадать, даже переходя в ненависть и презрение. В качестве общей моральной рекомендации оправданность этой максимы сомнений не вызывает, но признание «любви к ближнему» в качестве «высшей ценности» означает уже «принуждение к любви», которое не только ограничивает свободу, но способно подавить само чувство.

Призыв Ницше «возлюби дальнего своего» – это не просто антитеза христианской заповеди и указание на новую ценность «Сверхчеловека». По сути дела, данный призыв утверждает принцип «всеобщего братства» и «всеобщей любви», пусть и в чаемом философском (точнее, мифическом) будущем, о котором вещает Заратустра.

С принципом равенства ситуация более сложная. Императив *экономического равенства* следует отвергнуть, поскольку он с необходимостью предполагает принуждение и насилие при любых попытках «уравнять». При этом важный социальный ориентир сокращения разрыва между стратами вполне оправдан, поскольку слишком большой разрыв непременно приводит к перекосу в базовых правовых и гражданских принципах, фактически свидетельствует о незащищенности беднейших.

Гражданское равенство как равенство перед законом и равенство возможностей (в получении образования, в карьере, в политической конкуренции) хоть и не достижимо в полной мере, но вполне правомерно в качестве базового политико-правового ориентира²⁶. Оно является субкардинальной

²⁵ См.: *Kekes J. The Morality of Pluralism. P. 122–123.*

²⁶ См.: *Ролз Дж. Теория справедливости. Новосибирск, 1995; Куртц П. Новый скептицизм: Исследование и надежное знание.*

ценностью, поскольку представляет собой объективно необходимое условие для соблюдения базовых прав человека как кардинальных ценностей. Действительно, при отсутствии гражданского равенства дискриминированные группы непременно ущемлены в свободе, унижены, отлучены от качественно образования, от профессиональных, карьерных перспектив.

Явный тренд социальной эволюции состоит не в унификации, а в диверсификации, в разделении и появлении новых ценностей. Согласие возникает только относительно ценностей и норм взаимодействия (отказ от злоумышления и насилия, гостеприимство, честность, выполнение обещаний и договоров и т. п.), которые являются не «высшими», а как раз общезначимыми, «минимальными», направленными на защиту интересов и прав участников.

Общезначимость антропростасии и плюрализм «высших ценностей»

Навязывая кому-либо любые «высшие ценности», мы тем самым лишаем людей свободы выбирать себе привлекательные для них самих ценности как высшие, главные в их жизни. Фактически это форма патернализма, которую Берлин вслед за Кантом именуется «самой великой деспотией»²⁷.

Главная же опасность «высших ценностей» состоит в их абсолютизации, когда ради достижения некоего принятого религиозного, социального, политического идеала, утопии, имперского «величия» («Христианский мир», «Всемирный халифат», «Победа коммунизма во всем мире», «Третий рейх» и т. п.) допускаются агрессивные войны и массовое насилие²⁸.

Есть известные претензии на непререкаемую истинность боговдохновенных книг, на открытие абсолютных философских истин, но пока еще никому не удавалось представить такие доказательства относительно «высших ценностей», которые были бы приняты представителями иных мировоззрений²⁹.

С научными истинами в математике и естествознании более или менее получается достигать согласия. Иногда удается в истории, психологии и социальных науках. А вот с вопросами «высших ценностей» – никогда³⁰. Судя по всему, с таким положением следует смириться. Нет общих и надежных абстрактных, божественных, тем более научных (теоретических или эмпирических) оснований, чтобы раз и навсегда некие «высшие ценности» были добровольно приняты представителями разных культур, моральных, правовых и политических традиций³¹.

²⁷ Берлин И. Цит. изд. С. 143.

²⁸ Куртц П. Новый скептицизм: Исследование и надежное знание. С. 300–306; Malešević S. The Rise of Organised Brutality. A Historical Sociology of Violence. New York, 2017. P. 51–58.

²⁹ См.: Куртц П. Новый скептицизм: Исследование и надежное знание.

³⁰ Попытки апеллировать к «совести» не выдерживают критики. В действительности *совесть* – это не более чем способность индивида соотносить собственные поступки с ранее принятыми им моральными нормами, часто неосознанными. Поэтому совесть бывает разная. Для истового джихадиста отрубить голову «поганому неверному» никак его совесть не покоробит, а, наоборот, преисполнит чувством моральной доблести.

³¹ Ср.: «...мне представляется, что веру в возможность найти, хотя бы в принципе, какую-то единую формулу, позволяющую гармонично осуществить все разнообразные цели, можно

Ценности, как и взгляды на мир, укоренены в социальной жизни, политике и культуре обществ и групп, рождаются в новых идеологиях в процессе борьбы за символический статус и признание, служат оправданием институтов и практик, образов жизни, конкурентных стратегий. Без радикального насильственного упрощения и тоталитарного контроля всегда будет иметь место разнообразие институтов и практик, типов обществ, культур, групп. Это означает как раз неизбежность разнообразия мировоззрений, а значит, и плюрализм «высших ценностей».

Иными словами, люди всегда будут верить в разное, поклоняться разному, соотносить свое поведение с разным и стремиться к разному. При некотором размышлении это свойство человечества предстает не как недостаток, а, напротив, как смысловое богатство с безграничным потенциалом развития. Почему же тогда принцип защиты человека следует считать общезначимым? Как смириться с этим «монизмом» при признании «ценного плюрализма»?

Никакого противоречия тут нет. Именно для того чтобы сообщества и индивиды не мешали друг другу осуществлять свои частные интересы и принимаемые «высшие ценности», всем нам необходимо мирно сосуществовать, общаться, взаимовыгодно взаимодействовать, решать неизбежные конфликты путем переговоров. В этом и состоит оправданность распространения, пропаганды гуманистических общезначимых ценностей и охватывающего их принципа защиты человека – *антропростасии*.

Список литературы

- Апресян Р. Г. Этика. М.: Кнорус, 2017. 356 с.
- Берлин И. Философия свободы. Европа. М.: Новое литературное обозрение, 2001. 448 с.
- Большой толковый словарь русского языка / Под ред. С. А. Кузнецова. СПб.: Норинт, 1998. 1536 с.
- Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Соч. в 6 т. Т. 4 (1). М.: Мысль, 1965. С. 311–504.
- Кант И. К вечному миру // Кант И. Собр. соч. в 8 т. Т. 7. М.: ЧОРО, 1994. С. 5–56.
- Кудишина А.А. Гуманизм – феномен современной культуры. М.: Академический проект, 2005. 504 с.
- Кудрявцев О. Ф. Ренессанский гуманизм и «Утопия». М.: Наука, 1991. 228 с.
- Куртц П. Гуманизм и скептицизм – парадигмы культуры третьего тысячелетия // Возможность невозможного: планетарный гуманизм для России и мира. М.: Российское гуманистическое общество, 2001. С. 33–34.
- Куртц П. Запретный плод. Этика гуманизма / Пер. с англ. И.В. Кувакин. М.: Российское гуманистическое общество, 2002. 222 с.
- Куртц П. Новый скептицизм: Исследование и надежное знание / Пер. с англ. И.В. Кувакина. М.: Наука, 2005. 360 с.
- Поночевная И. Д. У истоков светского гуманизма // Вестник СПбГУ, 2014. Сер. 6. Вып. 4. С. 109–113.
- Ролз Дж. Теория справедливости. Новосибирск: НГУ, 1995. 532 с.

доказательно опровергнуть. Если, как я полагаю, цели наши множественны и не всегда совместимы, возможность конфликта, даже трагедии, никогда нельзя исключить из человеческой жизни – и личной, и социальной» (Берлин И. Цит. изд. С. 66).

- Розов Н.С. Ценности в проблемном мире. Философские основания и социальные приложения конструктивной аксиологии. Новосибирск: НГУ, 1998. 292 с.
- Розов Н.С. Война всегда рядом: сущность и происхождение массового организованного насилия // Альманах «Время мира». Выпуск 3. Война и геополитика. Новосибирск: Наука, 2003. С. 75–120.
- Соловьев В.С. Оправдание добра. М.: Институт русской цивилизации, Алгоритм, 2012. 656 с.
- Уильямс Б. Мораль: специфический институт // Логос, 2008, № 1 (68). С. 149–173.
- Черный Ю.Ю. Современный гуманизм // Философия в XX веке. Сборник обзоров в двух частях. Ч. 2. М., 2003. URL: <http://humanizm.ru/humanizmsovr> (дата просмотра: 22.07.2018).
- Dictionary of Sociology (4 ed.) Oxford: Oxford University Press. 2015. URL: <http://www.oxfordreference.com> (дата просмотра: 22.07.2018).
- Galston W.A. Liberal Pluralism: The Implications of Value Pluralism for Political Theory and Practice. New York: Cambridge University Press, 2002. 137 pp.
- Kekes J. The Morality of Pluralism. Princeton: Princeton University Press, 1993. 239 pp.
- Kutschera von F. Fondamenti dell'Etica. Milano: Franco Angeli, 1991. 394 pp.
- Larmore Ch. The Autonomy of Morality. New York: Cambridge University Press, 2008. 277 pp.
- Malešević S. The Rise of Organised Brutality. A Historical Sociology of Violence. New York: Cambridge Univ. Press, 2017. 346 pp.
- Oxford Dictionary of Philosophy (3 ed.). Oxford: Oxford University Press. 2016. URL: <http://www.oxfordreference.com> (дата просмотра: 22.07.2018).
- Oxford Dictionary Companion to Philosophy (2 ed.). Oxford: Oxford University Press. 2005. URL: <http://www.oxfordreference.com> (дата просмотра: 22.07.2018).
- Robinson P.F. Just war in comparative perspective. Ashgate Publishing, Ltd., 2003. 233 p.
- Stocker M. Plural and Conflicting Values. Oxford: Oxford University Press, 1989. 360 pp.
- World Encyclopedia. Oxford: Oxford University Press. 2014. URL: <http://www.oxfordreference.com> (дата просмотра: 22.07.2018).

Anthroprostasia (Protection of a Human Being) is an Ethical Core of Humanism

Nikolai S. Rozov

Institute for Philosophy and Law, Siberian Branch of Russian Academy of Sciences. 8 Nikolayev str., Novosibirsk, 630090, Russian Federation; Novosibirsk State University. 2 Pirogov str., Novosibirsk, 630090, Russian Federation; Novosibirsk State Technical University; 20 Marx ave. Novosibirsk, 630073, Russian Federation; e-mail: nrozov@gmail.com

The concept *anthroprostasia* (protection of a person) is based on the idea of generally significant (universally valid) values as requirements not to violate the objective conditions for the ability of individuals to live a full-fledged life, to follow their interests and values. The concept of a full-fledged life includes health, freedom, dignity, and meaningfulness. Rules based on universally valid values are rigoristic, but not absolute: their violations against some people can be justified if it is necessary to protect the same values for other people. The issue of the admissibility of violence, including war killings, was considered in detail. The principle of protection of a person does not refer to the “higher”, but only to the minimal, primary values relating to the rules and orders of social interaction. The illegality of absolutization and attempts to impose any “higher values”, even such well-meaning ones as “human life”, “universal love”, “universal brotherhood”, etc., is shown.

Keywords: anthroprostatia, human protection, humanism, generally significant values, higher values, life as a value, moral norms, inalienable human rights, freedom, dignity, full-fledged life

References

- Apressyan, R.G. *Etika* [Ethics]. Moscow: Knorus Publ., 2017. 356 pp. (In Russian)
- Berlin, I. *Filosofiya svobodi* [Philosophy of Freedom]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2001. 448 pp.
- Blackburn, S. (ed.) *Oxford Dictionary of Philosophy*, 3rd ed. Oxford Univ. Press. 2016. 540 pp. [http://www.oxfordreference.com, accessed on 22.07.2018].
- Bol'shoi tolkovyi slovar' russkogo yazyka* [The Large Explanatory Dictionary of the Russian Language, ed. S. A. Kuznetsov]. St. Petersburg: Norint Publ., 1998. 1536 pp. (In Russian)
- Chernyi, Yu.Yu. "Sovremenniy gumanizm" [The Modern Humanism], *Filosofiya v XX veke. Sbornik obzorov v dvukh chastyakh. Chast' 2.* [Philosophy in the 20th Century. Vol. 2]. Moscow: INION Publ., 2003 [http://humanizm.ru/humanizmsovr, accessed on 22.07.2018]. (In Russian)
- Galston, W.A. *Liberal Pluralism: The Implications of Value Pluralism for Political Theory and Practice*. New York: Cambridge University Press, 2002. 137 pp.
- Honderich, T. (ed.) *Oxford Dictionary Companion to Philosophy*, 2nd ed. Oxford Univ. Press. 2005 [http://www.oxfordreference.com, accessed on 22.07.2018].
- Humphries, Ch., Adlington, F., Lawrence, R. (eds.) *World Encyclopedia*. Oxford: Oxford Univ. Press. 2014. 880 pp. [http://www.oxfordreference.com, accessed on 22.07.2018]
- Kant, I. "K vechnomu miru" [Perpetual Peace: A Philosophical Sketch], in: I. Kant, *Sobranie sochineniy* [Works]. Vol. 7. Moscow: CHORO Publ., 1994. P. 5–56.
- Kant, I. "Osnovy metafiziki нравственности" [Groundwork of the Metaphysics of Morals], in: I. Kant, *Izbrannoe* [Selected Works], Vol. 1, ed. by I.S. Kuznetsov. Kaliningrad: Kaliningrad Publ. 1995. pp. 98–179. (In Russian)
- Kekes, J. *The Morality of Pluralism*. Princeton University Press, 1993. 239 pp.
- Kudishina, A.A. *Gumanizm – fenomen sovremennoi kul'tury* [Humanism as a Phenomenon of Modern Culture]. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., 2005. 504 pp. (In Russian)
- Kudryavtsev, O.F. *Renessanskii gumanizm i "Utopiya"* [Renaissance Humanism and "Utopia"]. Moscow: Nauka Publ., 1991. 228 pp. (In Russian)
- Kurtz, P. "Gumanizm i skeptitsizm – paradigmy kul'tury tret'ego tysyacheletiya" [Humanism and skepticism: The New Paradigm], *Vozmozhnost' nevozmozhnogo: planetarnyi gumanizm dlya Rossii i mira* [Possibility of Impossible. Planetary Humanism for Russia and the world]. Moscow: Rossiiskoe gumanisticheskoe obshchestvo Publ., 2001. P. 33–34. (In Russian)
- Kurtz, P. *Novyi skeptitsizm: Issledovanie i nadezhnoe znanie* [The New Skepticism. Research and Reliable Knowledge], trans. by I.V. Kuvakin. Moscow: Nauka Publ., 2005. 360 pp. (In Russian)
- Kurtz, P. *Zapretnyi plod. Etika gumanizma* [Forbidden Fruit: The Ethics of Humanism], trans. by I.V. Kuvakin. Moscow: Rossiiskoe gumanisticheskoe obshchestvo Publ., 2002. 222 pp. (In Russian)
- Kutschera, von F. *Fondamenti dell'Etica*. Milano, 1991. 394 pp.
- Larmore, Ch. *The Autonomy of Morality*. New York: Cambridge University Press, 2008. 277 pp.
- Malešević S. *The Rise of Organised Brutality. A Historical Sociology of Violence*. Cambridge Univ. Press, 2017. 346 pp.
- Ponochevnaya, I.D. "U istokov svetskogo gumanizma" [The Sources of Secular Humanism], *Vestnik of St. Petersburg Univ.*, 2014, Vol. 6, No. 4, pp. 109–113. (In Russian)
- Robinson, P.F. *Just war in comparative perspective*. Ashgate Publishing, Ltd., 2003. 233 pp.
- Rowls, J. *Teoria spravedlivosti* [A Theory of Justice]. Novosibirsk: Novosibirsk State University Publ., 1995. 532 pp. (In Russian)
- Rozov, N.S. "Voyna vseгда ryadom: suschnost i proishozhdenie massovogo organizovanogo nasiliya" [War is Always Nearby: The Nature and Origin of the Mass Organized Violence],

Almanac 'Vremya mira'. Issue 3. Voina i geopolitika [War and Geopolitics]. Novosibirsk: Nauka Publ., 2003. P. 75–120.

Rozov, N.S. *Tsenosti v problemnom mire. Filosofskie osnovaniya i sotsial'nye prilozheniya konstruktivnoi aksiologii* [Values in the Problematic World. Philosophical Foundations and Social Applications of Constructive Axiology]. Novosibirsk: Novosibirsk St. Univ. Publ., 1998. 292 pp.

Scott, J. (ed.) *Dictionary of Sociology*, 4th ed. Oxford Univ. Press. 2015. 832 pp. [<http://www.oxfordreference.com>, accessed on 22.07.2018].

Soloviev, V.S. *Opravdanie dobra* [Justification of the Good]. Moscow: Institut russkoy civilizatsii, Algoritm Publ., 2012. 656 pp.

Stocker, M. *Plural and Conflicting Values*. Oxford: Oxford University Press, 1989. 360 pp.

Williams, B. "Moral': specificheskii institut" [Morality, the Peculiar Institution], *Logos*, 2008, No. 1 (68), pp. 149–173.

Р.Г. Апресян

Защита человека – моральный принцип (по поводу статьи Н.С. Розова)

Апресян Рубен Грантович – доктор философских наук, профессор. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: apressyan@iph.ras.ru

Приветствуя идею защиты человека, предложенную Н.С. Розовым в качестве «этического ядра гуманизма», автор выражает сомнение в обоснованности выбранной Розовым стратегии представления антропростасии, которая, с одной стороны, сводится к невреждению, причем в слабой форме соблюдения условий, обеспечивающих благо людей, а с другой – к действенности политико-правового порядка. Тем самым затушевывается специфическое ценностно-императивное содержание антропростасии. В полемике с Розовым утверждается, что для раскрытия действительного нормативно-этического содержания принципа антропростасии следует показать его место среди других моральных принципов (в наиболее простом выражении – справедливости и милосердия) и его роль в отношениях, типа: Я – Другой – Третий.

Ключевые слова: нормативная этика, защита, невреждение, забота

С идеей антропростасии я познакомился благодаря реплике Н.С. Розова в социальной сети. Реплика была посвящена необходимости переосмысления гуманизма и вызвала довольно активную дискуссию, развернувшуюся главным образом вокруг понимания гуманизма. Суть переосмысления гуманизма, по Розову, состоит в том, что приоритетным следует признать принцип *защиты человека*, а не *любви к человеку*¹, в какой бы форме эта любовь не утверждалась², но именно идея антропростасии не привлекла к себе внимания в той

¹ *Розов Н.С.* Новое старое определение гуманизма // 01.08.2018, URL: https://www.facebook.com/nikolai.rozov.7/posts/1730683443683305?comment_tracking=%7B%22tn%22%3A%22O%22%7D (дата просмотра: 02.08.2018).

² *Розов Н.С.* Антропростасия (защита человека) – этическое ядро гуманизма // Наст. изд. С. 141–156.

дискуссии. Розов не претендует на оригинальность идеи защиты человека³, может быть, за исключением того, что идею защиты человека он облек в специальный, им введенный термин. Однако следует признать, что введением нового термина он высветил саму идею защиты человека, которой в предложенной смысловой конфигурации и в заявленных контекстах ни этики, ни юристы, ни политики, ни глашатаи общественного мнения обычно не придают принципиального ценностно-императивного значения.

Судя по названию статьи в данном журнале, антропростасия рассматривается автором как *этическое ядро* гуманизма, и в артикуляции им этой идеи в социальной сети я расслышал прежде всего совершенно определенные нормативно-этические мотивы. Но, как можно видеть по его репликам в той сетевой дискуссии, по его статье в данном номере журнала, а также по другой статье на эту тему⁴, он представляет идею антропростасии в широком нормативном, аксиологическом и политико-правовом контекстах. В том, как он развивает эту идею, актуальное для меня нормативно-этическое содержание кажется мне размытым, а сама идея утрачивающей свою остроту.

Начать с того, что ценность защищенности человека и соответствующее требование защищать человека, как мне кажется, предполагают прежде всего активность деятеля, независимо от того, кто выступает в этом качестве – индивид, группа или социум, – активность, направленную на защиту тех, кто в ней нуждается. Розов представляет антропростасию иначе: это в первую очередь требование «не нарушать объективных условий для возможностей индивидам и группам жить полноценной жизнью, в том числе осуществлять неотъемлемые права, следовать своим интересам и ценностям»⁵. При таком понимании принцип антропростасии⁶ выступает как принцип отказа от действий, угрожающих благу других. Этим не исчерпывается содержание антропростасии, но именно это выделяется автором в качестве первостепенного в содержании принципа, что, как мне кажется, тривиализирует антропростасию, поскольку в таком представлении она дублирует уже известный принцип невреждения.

³ История этой идеи, так или иначе высказываемой в истории мысли, заслуживает отдельного исследования. В качестве одной из ее фундаментальных ипостасей можно указать на образ Богородицы – заступницы грешников (иными словами, всех людей, лат. *Madonna Advocate*), наиболее известный по деисусному изображению Богородицы, типа Агиосоритиссы (в русской традиции – Богородица Халкопратийская, или Боголюбская) (См.: *Этингоф О.Е.* Агиосоритисса // Православная энциклопедия. Т. 1. М., 2000. С. 254).

⁴ *Розов Н.С.* Принцип защиты человека (антропростасия) и актуальные ценностные конфликты // *Человек*. 2019. № 2. С. 176–192.

⁵ *Розов Н.С.* Антропростасия (защита человека) – этическое ядро гуманизма. С. 141.

⁶ На одном из этапов представления антропростасии Розов обсуждает ее не как принцип, а как своего рода концепцию. И хотя он говорит, что это «аксиологическая концепция», уточняя: «нормативная концепция (не описательная)» (См.: *Розов Н.С.* Антропростасия (защита человека) – этическое ядро гуманизма. С. 147), статус и характер этой концепции остаются неясными. Думаю, принцип (а антропростасия является именно принципом) некорректно представлять концепцией. Если предполагается, что на основе принципа может быть развита нормативная концепция или, другими словами, нормативно-этическое учение, то было бы хорошо представить хотя бы абрис такого развития. Пока на основе сказанного мне трудно представить контуры нормативной этики, всецело основанной на принципе антропростасии.

Не допускать необоснованного нарушения условий благополучной жизни, прав и достоинства человека, в чем как не в этом состоит требование непричинения вреда?⁷

Далее Розов указывает на опасности, исходящие для человека от стихийных бедствий, болезней и катастроф. Необходимость защиты человека от такого рода явлений автор считает очевидной и не требующей дополнительной этической рефлексии. Вообще-то, после вербализации принципа антропростасии необходимость защиты человека от любых опасностей, будь то природные угрозы или социальные, становится очевидной. Неясно, чем в свете задачи защиты человека угрозы, исходящие от естественных стихий, отличны от социальных по своей сущности угроз. И в одном, и в другом случае защита требует решимости, воли, тактической обоснованности, операциональной эффективности. Все эти моменты в осуществлении защиты имеют этические аспекты. Последнее хорошо видно на примере частной по характеру задач, но глобальной по масштабу проблемы противостояния изменению климата⁸, этическая составляющая которого определяется двумя разными по содержанию принципами – принципом адаптации (к изменениям климата) и принципом митигации (уменьшения антропогенного воздействия на атмосферу с целью снижения темпов изменения климата). Оба принципа имеют непосредственное отношение к тактикам защиты человека осуществление которых в разных регионах мира, в разных политических и этнокультурных условиях следует выстраивать различным образом.

Розов говорит далее, что принцип антропростасии особенно актуален в противодействии агрессии и в силу этого его следует рассматривать как социальный принцип, который наряду с моральным имеет правовые и политические аспекты⁹. Хорошо известно, что при авторитарных режимах власть злоупотребляет правовыми и политическими институтами общества в ущерб гражданам, общественным группам, организациям, территориям, этносам, конфессиям и т. д. Злоупотребления правовыми и политическими институтами встречаются, хотя несравненно реже, и в демократических странах. Однако, в принципе, эти институты возникли и существуют для обеспечения безопасности общества. Так что атрибутирование им принципа антропростасии также тривиализирует последний, поскольку на него переносятся функции, уже приписанные правовым и политическим институтам общества. Они либо выполняются, либо ими злоупотребляют. Подключение к ним принципа антропростасии не способно что-либо изменить в сложившемся в конкретном обществе положении вещей. На уровне же идеи при таком толковании принцип антропростасии предстает дублирующим те социальные задачи и то нормативное содержание, что ассоциируются с правом и политикой.

Высоко оценивая выдвинутую Розовым идею защиты, заступничества как важную для морали ценностную и императивную идею, я не разделяю

⁷ См.: *Holtug N.* The Harm Principle // Source: *Ethical Theory and Moral Practice*. 2002. Vol. 5. № 4. P. 357–389.

⁸ См.: *Declaration of Ethical Principles in Relation to Climate Change*. Paris, 2017.

⁹ *Розов Н.С.* Антропростасия (защита человека) – этическое ядро гуманизма. С. 148–149.

выбранной им стратегии представления этой идеи посредством предельного расширения ее нормативного контекста и тем самым утверждения ее в качестве основополагающей для гуманистического мировоззрения и для нормативной этики. В противоположность предлагаемому пониманию принципа антропростасии я бы пошел путем сужения сферы компетенции (или приложения) этого принципа и спецификации его нормативного содержания. Но в отличие от Розова, опирающегося на свою аксиологическую теорию¹⁰, я исхожу из другого понимания ценностно-нормативного содержания морали, обновленный вариант которого представлен мной в недавней книге¹¹.

Нормативное содержание морали коррелятивно двум основным функциям морали – *коммуникативной*, обеспечивающей благотворное взаимодействие между людьми, и *перфекционистской*, обеспечивающей моральное возвышение личности в ее отношениях к себе самой и к другим. Коммуникативные ценности задают содержание отношений между людьми или отношения человека к Другому. Это – непричинение вреда, равенство, соблюдение легитимных интересов других, исполнение обещаний и поддержание договоренностей, соучастие (солидарность, помощь), забота. Обращенные к личности, к Я, они утверждают благо Другого, вменяют ответственность за благо Другого. Перфекционистские ценности задают содержание отношения к самому себе – добродетели, совершенства. Обращенные к Я, они утверждают благо Я в форме личного достоинства и соответствия стандарту индивидуального совершенства.

В свете предложенного Розовым принципа антропростасии мне интересно вновь взглянуть на коммуникативные ценности. В представленном виде они касаются отношений Я – Другой. Задача защиты человека и может встать в кругу этих отношений: возможны ситуации, когда Другого надо защитить от него самого – от его пороков, слабостей, ошибок, оплошностей. Как правило, эта задача осмысливается и реализуется в порядке помощи Другому, солидарности с Другим; иными словами, она актуально не осознается как защита. Однако идея отношений Я – Другой представляет собой в известном смысле идеализацию. В реальности эти отношения существуют в более широком контексте коммуникативных (непосредственно-межличных) и социальных (опосредованных социальными институтами) отношений, при которых наряду с отношениями Я – Другой существуют отношения Я – Другие, Другой – Третий, и в этой сетке переплетающихся отношений всегда есть опасность причинения кем-то кому-то вреда. На предотвращение и недопущение вреда человеку работают разные общественные механизмы, основанные на законах, общественном порядке, традициях, идеальных культурных представлениях. А также те, которые заданы моралью, а именно идеей ценности человека (релевантно каким-то общественным целями или/и самой по себе). Эту ценность следует подтверждать самому (невреждением,

¹⁰ См.: Розов Н.С. Ценности в проблемном мире. Философские основания и социальные приложения конструктивной аксиологии. Новосибирск, 1998.

¹¹ Апресян Р.Г., Артемьева О.В., Прокофьев А.В. Феномен моральной императивности: Критические очерки. М., 2018. С. 28–37.

уважением, солидарностью, помощью, заботой) и не допускать нарушения ее со стороны других. Последнее и есть защита, или заступничество.

Осознание этой идеи и ее практическая актуализация в отношениях с Другим меняют конфигурацию нравственных задач и, соответственно, обязанностей морального агента по отношению к Другому, расширяют коммуникативно-социальный горизонт этого отношения и в конечном счете усложняют моральную миссию личности. Ей вменяется не только не допускать самой вреда в отношении Другого, но и предотвращать причинение вреда со стороны третьих лиц. Я бы не стал далее расширять сферу применимости принципа защиты в том духе, что, мол, надлежит не только уважать Другого, но способствовать уважению к Другому со стороны третьих лиц, не только помогать Другому, но и содействовать помощи со стороны третьих лиц и т. д. Эти требования охватываются принципом солидарности. Чем дальше мы отходим от принципа невреждения, тем меньше названные задачи и обязанности человека воспринимаются как защита: защита человека – это прежде всего противодействие причинению человеку вреда со стороны внешних деятелей, индивидуальных и коллективных. Ясно, что защита человека – это очень важное дело. В отношениях между людьми, прежде всего неформальных отношениях, это требование задается моральными ценностями. В привлечении внимания к делу защиты человека – несомненная заслуга Н.С. Розова.

Список литературы

Апресян Р.Г., Артемьева О.В., Прокофьев А.В. Феномен моральной императивности: Критические очерки. М.: ИФ РАН, 2018. 196 с.

Розов Н.С. Антропростасия (защита человека) – этическое ядро гуманизма // Этическая мысль / Ethical Thought. 2019. № 1. С. 141–156.

Розов Н.С. Новое старое определение гуманизма, 01.08.2018. URL: https://www.facebook.com/nikolai.rozov.7/posts/1730683443683305?comment_tracking=%7B%22tn%22%3A%22O%22%7D (дата просмотра: 02.08.2018).

Розов Н.С. Принцип защиты человека (антропростасия) и актуальные ценностные конфликты // Человек. 2019. № 2. С. 176–192.

Розов Н.С. Ценности в проблемном мире. Философские основания и социальные приложения конструктивной аксиологии. Новосибирск: НГУ, 1998. 292 с.

Этингوف О.Е. Агиосоритисса // Православная энциклопедия. Т. 1. М.: Православная энциклопедия, 2000. С. 254.

Declaration of Ethical Principles in Relation to Climate Change. Paris: UNESCO, 2017. 12 p.

Holtug N. The Harm Principle // Ethical Theory and Moral Practice. 2002. Vol. 5. № 4. P. 357–389.

**Protection of a Human Being as a Moral Principle
(Regarding the Article by N. Rozov)**

Ruben G. Апресян

RAS Institute of Philosophy. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: apressyan@iph.ras.ru.

Welcoming the idea of human protection proposed by N.S. Rozov as “the ethical core of humanism”, the author expresses doubts concerning a strategy chosen by Rozov for presenting anthropostasy – a principle of protection of the human being. On the one hand, anthropostasy has been reduced to not causing harm principle, specifically in its weak form of compliance with the conditions that ensure the people’s good, and, on the other hand, to the efficacy of the political and legal order. Thus, the specific value-imperative content of anthropostasy has been obscured. In a polemic with Rozov, the author argues that in order to reveal the actual normative-ethical content of the principle of anthropostasy it is necessary to show its place among other moral principles (in the simplest version – justice and charity) and its role in relations of I – the Other – the Third.

Keywords: normative ethics, protection, not causing harm, care

References

Апресян, Р.Г., Артемьева, О.В., Прокофьев, А.В. *Fenomen moral'noj imperativnosti: Kriticheskie ocherki* [The Phenomenon of Moral Normativity: A Critical Essays]. Moscow: RAS Institute of Philosophy Publ, 2018. 196 pp. (In Russian).

Rozov, N.S. “Antroprostasiya (zashchita cheloveka) – ehticheskoe yadro gumanizma” [Anthropostasia (Protection of a Human Being) is an Ethical Core of Humanism], *Ehticheskaya mysl' / Ethical Thought*. 2019, No. 1. pp. 141–156. (In Russian).

Rozov, N.S. “Novoe staroe opredelenie gumanizma” [A new old definition of humanism], 01.08.2018, [https://www.facebook.com/nikolai.rozov.7/posts/1730683443683305?comment_tracking=%7B%22tn%22%3A%22O%22%7D, accessed on 02.08.2018]. (In Russian)

Rozov, N.S. “Princip zashchity cheloveka (antroprostasiya) i aktual'nye cennostnye konflikty” [A principle of protection of the human being (anthropostasiya) and the main value conflicts], *Chelovek*. 2019, No. 2, pp. 176–192. (In Russian).

Rozov, N. S. *Tsennosti v problemnom mire. Filosofskie osnovaniya i sotsial'nye prilozheniya konstruktivnoi aksiologii* [Values in the Problematic World. Philosophical Foundations and Social Applications of Constructive Axiology]. Novosibirsk: Novosibirsk St. Univ. Publ., 1998. 292 pp. (In Russian).

Etingof, O.E. “Agiosoritissa” [Agiosoritissa], *Pravoslavnyaya ehnciklopediya* [Orthodox Encyclopedia]. Vol. 1. Moscow: Pravoslavnyaya ehnciklopediya Publ., 2000, p. 254. (In Russian)

Declaration of Ethical Principles in Relation to Climate Change. Paris: UNESCO, 2017. 12 pp.

Holtug, N. “The Harm Principle”, *Ethical Theory and Moral Practice*, 2002, Vol. 5, No. 4, pp. 357–389.

Информация для авторов

Журнал «Этическая мысль» – издание Института философии РАН. Он предназначен для публикации теоретических работ, обсуждения дискуссионных проблем этики, апробации новых идей. В журнале публикуются статьи по теории и истории морали, истории моральной философии, нормативно-этическим проблемам как общего, так и прикладного характера, аналитические обзоры и рецензии. Приветствуются полемические статьи.

К публикации не принимаются разделы диссертаций и главы из книг.

Передавая рукопись своей работы в редакцию, автор гарантирует, что текст не был опубликован ранее и не был передан в другое издательство. Ссылка на «Этическую мысль» при использовании материалов статьи в последующих публикациях обязательна.

Автор берет на себя ответственность за точность цитирования, правильность библиографических описаний, транскрибирование имен и названий.

Адрес редакции: Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 417. Тел.: +7 (495) 697-93-78; e-mail: ethical_thought@mail.ru; сайт: <http://iph.ras.ru/em.htm>

Все статьи, планируемые к публикации в журнале «Этическая мысль», проходят процедуру анонимного рецензирования и утверждения на редколлегии.

Редакция принимает решение о публикации текста в соответствии с решением редколлегии, главного редактора и оценками экспертов. Решение о публикации принимается в течение трех месяцев с момента получения рукописи.

Редколлегия оставляет за собой право на редактирование материалов, согласовывая окончательный вариант с автором.

Плата за публикацию материалов не взимается, гонорар авторам не выплачивается.

Рукописи принимаются в электронном виде в формате MS Word по электронному адресу редакции: ethical_thought@mail.ru

Объем публикации – от 0,7 до 1 а.л., включая ссылки, примечания, список литературы, аннотацию. Аннотации требуются для публикаций любого рода (не только для статей, но и для обзоров, рецензий и др.).

Шрифт «Times New Roman»; размер шрифта: инициалы и фамилия автора (между инициалами пробелы не ставятся) – 12 кегль; заголовок – 13 кегль, подзаголовок и текст – 12, междустрочный интервал основного текста – 1,5; абзацный отступ – 0,9; выравнивание – по левому краю; знак сноски и текст сноски – 10 кегль; междустрочный интервал в сносках – одинарный; поля – 2,5 см со всех сторон.

Абзацные отступы, нумерованные и маркированные списки и сноски делаются только автоматически. Переносы не ставятся (ни вручную, ни автоматически).

Обратите внимание на различие между дефисом (-) и тире (–). Дефис не отделяется пробелом от соединяемых слов. Между цифрами ставится короткое тире, в этом случае тире не отделяется пробелами от соединяемых цифр (например: 1905–1917. С. 125–211).

Цитаты заключаются в кавычки «елочки». Если внутри цитаты, заключенной в кавычки, включаются слова, также заключенные в кавычки, для них используются кавычки “лапки”. Просьба обращать внимание на правильное написание кавычек:

“текст” – правильно

”текст” – неправильно.

Для обозначения века используются римские цифры (например: XVIII). Слово «век» всегда сокращается до одной буквы (в.), «века» (мн. число) – до двух букв (вв.)

Примечания и библиографические ссылки оформляются как постраничные сноски со сквозной нумерацией.

Помимо основного текста, рукопись должна включать следующие обязательные элементы на *русском и английском языках*:

1. Сведения об авторе(ах)

На русском языке:

- фамилия, имя и отчество автора полностью
- ученая степень, ученое звание
- место работы/учебы или соискательства (в именительном падеже официальное название организации с указанием ведомства без указания подразделений)
- полный юридический адрес места работы/учебы или соискательства (включая индекс, страну, город)
- адрес электронной почты автора(ов)

На английском языке:

- фамилия и имя автора(ов) (транслитерация)
- ученая степень, ученое звание (перевод)
- место работы/учебы или соискательства (перевод; не следует переводить на английский язык преамбулы к названиям, определяющим тип, статус организации, например ФГБУН и т. п.) полный юридический адрес места работы/учебы или соискательства (перевод)

2. Название статьи (или другого материала)

3. Аннотация (от 200 до 250 слов)

4. Ключевые слова (до 10 слов и словосочетаний)

5. Список литературы

Рукописи на русском языке должны содержать два варианта представления списка литературы:

1. Список, озаглавленный «Список литературы» и выполненный в соответствии с требованиями ГОСТа. В начале списка в алфавитном порядке указываются источники на русском языке, затем – источники на иностранных языках.

2. Список, озаглавленный «References» и выполненный в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных (Scopus и др.). Все библиографические ссылки на русскоязычные источники приводятся в латинском алфавите по следующей схеме:

- автор (транслитерация)
- заглавие (транслитерация)
- [перевод заглавия на английский язык в квадратных скобках]
- название русскоязычного источника (транслитерация)
- [перевод названия источника на английский язык в квадратных скобках]
- выходные данные на английском языке.

Для транслитерации русскоязычных источников следует использовать сайт: <http://trans.li>, в графе «варианты перевода» выбрать “BSI”.

После блока русскоязычных источников указываются источники на иностранных языках, оформленные в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных.

Если список литературы состоит исключительно из источников на иностранных языках, «Список литературы» и “References” объединяются: «Список литературы / References». Список оформляется в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных и помещается в конце рукописи.

Порядок расположения обязательных элементов

В начале рукописи располагается русскоязычный блок (инициалы и фамилия автора, название статьи, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, текст статьи, «Список литературы»); в конце рукописи располагается англоязычный блок (название статьи, инициалы и фамилия автора, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, “References”).

Рисунки и формулы должны быть продублированы в графическом режиме и записаны отдельным файлом. Тексты, содержащие специфические символы и неевропейские шрифты, должны быть продублированы в формате pdf.

Подробные рекомендации и примеры оформления текста, аннотаций, списка литературы и проч. см. здесь: http://iph.ras.ru/em_guide.htm

Материалы, не соответствующие какому-либо из указанных требований, не публикуются.

Научно-теоретический журнал

Этическая мысль / Ethical Thought
2019. Том 19. Номер 1

Учредитель и издатель: Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт философии Российской академии наук

Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-61226 от 03 апреля 2015 г.

Главный редактор: *А.А. Гусейнов*
Ответственный секретарь: *О.В. Артемьева*
Научный редактор: *А.В. Прокофьев*
Заведующая редакцией: *М.А. Корзо*
Редактор: *Р.С. Платонов*

Художники: *Ю.А. Аношина, О.О. Петина, С.Ю. Растегина*
Технический редактор: *Е.А. Морозова*
Корректор: *Г.Н. Барышева*

Подписано в печать с оригинал-макета 27.05.19.
Формат 70x100 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Liberation Serif.
Усл. печ. л. 13,54. Уч.-изд. л. 11,9. Тираж 1 000 экз. Заказ № 12.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН
Компьютерная верстка: *Е.А. Морозова*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН
109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

Информацию о журнале «Этическая мысль» см. на сайте:
<http://iph.ras.ru/em.htm>