
ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

2020. Том 20. Номер 2

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 Бабич (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. Гаджигурбанов (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 05 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: <https://et.iph.ras.ru/index>

ETHICAL THOUGHT

(ETICHESKAYA MYSL')

2020. Volume 20. Number 2

Editor-in-Chief: *Abdusalam A. Guseynov* (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. Bakshtanovsky (Research Institute for Applied Ethics,
Tyumen State Oil and Gas University, Tyumen, Russia)

Alexander I. Brodsky (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: <https://et.iph.ras.ru/index>

СОДЕРЖАНИЕ

ЭТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ

- А.В. Скоморохов.* Моральная универсальность и моральный нигилизм:
о смыслах современной переоценки ценностей.....5

ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

- Р.С. Платонов.* Этическая трактовка концепции рабства по природе
в философии Аристотеля.....19
- О.В. Артемьева.* Моральная универсальность в этике Генри Сиджвика.....37
- Е.В. Логинов.* Понятие «универсальность» в моральной философии Дж.Э. Мура.....54

НОРМАТИВНАЯ ЭТИКА

- О.П. Зубец.* Попытка нацистского судьи Моргена: мораль в механике Аушвица.....69
- Андреас Буллер.* Мораль и язык национал-социализма.....80
- Л.В. Якушев.* В поисках этики прав человека, чувствительной
к культурному многообразию.....100

МОРАЛЬ И ПРАКТИКА

- Е.А. Коваль, М.Д. Мартынова, Н.В. Жадунова.* Информированное согласие
в эпоху больших данных: необходимость нормативного обновления.....115
- Predrag Cicovacki.* Finding the Proper Measure:
The Value of Money Versus Higher Values.....132

ПУБЛИКАЦИИ

- С.С. Горбунов, Н.П. Пугачева.* От традиционной этики ближнего
к этике благоговения перед жизнью: незавершенный шаг
(А. Швейцер, Г. Йонас, С. Доннелли).....145
- Альберт Швейцер.* Философия и движение в защиту животных
(пер. с нем. С Горбунов, Н. Пугачева).....154
- Информация для авторов.....160

TABLE OF CONTENTS

ETHICAL THEORY

Alexey V. Skomorokhov. Moral Universality and Moral Nihilism:
on the Meanings of the Contemporary Revaluation of Values.....5

HISTORY OF MORAL PHILOSOPHY

Roman S. Platonov. Ethical Interpretation of the Concept of Natural Slavery
in Aristotle's Philosophy.....19

Olga V. Artemyeva. Moral Universality in Henry Sidgwick's Ethics.....37

Evgeny V. Loginov. The Phenomenon of Universality
in G.E. Moore's Moral Philosophy.....54

NORMATIVE ETHICS

Olga P. Zubets. Moral Endeavour of Nazi Judge Konrad Morgen
(Morality in the Mechanics of Auschwitz).....69

Andreas Buller. Morality and Language of National Socialism.....80

Leonid V. Yakushev. In Search of a Culturally Sensitive Human Rights Ethics.....100

MORALITY AND PRACTICE

Ekaterina A. Koval, Marina D. Martynova, Natal'ya V. Zadunova.
Informed Consent in the Big Data Age: The Need for Normative Updates.....115

Predrag Cicovacki. Finding the Proper Measure:
The Value of Money Versus Higher Values.....132

PUBLICATIONS

Stanislav S. Gorbunov, Natalya P. Pugacheva. From Traditional the Ethics of Neighbor
to the Ethics of Reverence for Life: The Unfinished Step
(A. Schweitzer, H. Jonas, S. Donnelley).....145

Albert Schweitzer. Philosophy and Animal Welfare Movement
(translated from German by *S. Gorbunov, N. Pugacheva*).....154

Information for the Authors.....160

ЭТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ

А.В. Скоморохов

Моральная универсальность и моральный нигилизм: о смыслах современной переоценки ценностей*

Скоморохов Алексей Вячеславович – младший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: alskom2@mail.ru

Современную мысль определяет представление о множественности моральных миров и повышенное внимание к практикам переоценки ценностей. Цель данной статьи – выявить взаимосвязь идей моральной универсальности и морального нигилизма в современной переоценке ценностей и установить смыслы данной переоценки. Рассматриваются, в частности, роль и место идеи универсальности в становлении двух родов нигилизма, значимых для современной культуры: а) нигилизма, отвергающего универсальность прежних моральных представлений, и б) нигилизма, отвергающего универсальность чистого морального закона. Если в нигилизме первого рода апелляция к универсальности долга служит средством низвержения господствующей морали, то в нигилизме второго рода производится отрицание универсальности самой идеи долга (отрицание равенства людей в духовном достоинстве). Показывается, что практики современной культуры определяются нигилизмом второго рода. Исследуются предпосылки данного рода нигилизма. Доказывается его связь с этической системой Канта, а также с этикой воли к власти Ницше. Реконструируется переход от идеи универсального долга у Канта к отрицанию универсальности долга героями Достоевского. Анализ позволяет сделать вывод о том, что оптимистические трактовки этических перспектив ситуации «после-Модерна» не обоснованы. Без связывания идеи универсальности с идеей абсолютности моральных требований ситуация «после-Модерна» порождает не множественность равноправных миров нравственности и «диалог разных начал», но гностическую конструкцию «многоэтажного человечества».

Ключевые слова: универсальность, тест на универсальность, этика, нигилизм, переоценка ценностей, гуманизм, новый гуманизм

* Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФ, проект № 18–18–00068 «Феномен универсальности в морали». Funding: The reported study was funded by Russian Science Foundation, project No. 18–18–00068 «The Phenomenon of Moral Universality».

Введение: Моральный нигилизм и моральная универсальность (логика взаимосвязи)

Современную культуру определяет представление об отсутствии универсального (трансгисторического и транскультурного) морального «кода» и убежденность в наличии множества возможных миров морали.

Представление о множественности моральных миров, являющееся, по замечанию Бориса Капустина, «важной составляющей нашего *Weltanschauung*»¹, оказывается продуктивным как в теоретическом, так и в нормативном планах. В теоретическом плане оно порождает модели, объясняющие сосуществование разных, содержательно противоположных, миров нравственности (Хэар)². В нормативном плане данное представление определяет различные образы достойной жизни: от диалога разных начал (Ахутин)³ до революционных практик свободы, открывающих чистоту долга отвержением прежней морали (Капустин)⁴.

Заметим, что большинством авторов презумпции плюрализма придается нравственный смысл. Она рассматривается или как начало морали, преодолевающей репрессивные интенции универсализма Просвещения, или как условие возможности морального творчества. Капустин, оппонируя тезису Канта о невозможности «мятежа против морали»⁵, указывает, что акты морального нигилизма – события переоценки ценностей – меняют «материю исторической жизни, дают разных субъектов действия, по-своему перестраивают *наш мир*», т.е. реализуют практики свободы⁶.

В контексте рассуждения Капустина проблематика морального нигилизма оказывается тесно сопряжена с проблематикой универсальности.

Эта связь проявляется, как минимум, в четырех аспектах.

Во-первых, необходимость переоценки ценностей возникает в свете некоторой проблемной ситуации, в отношении которой прежняя «универсальная» мораль уже не способна выполнить регулятивную функцию (например, когда должно «солгать во спасение» вопреки «универсальной» – в границах определенного жизненного мира – норме «не лги»).

Во-вторых, возможность переоценки ценностей коренится в противоречии между чистой идеей долга (универсальным принципом разума) и представлениями о должном (продуктом эмпирической реальности). Поскольку нормы принимают облик универсальных через сопряжение с универсальной

¹ Капустин Б.Г. Зло и свобода. Рассуждения в связи с «Религией в пределах только разума» Иммануила Канта. М., 2016. С. 24.

² В модели Ричарда Хэара (см.: *Hare R.M. Universalizability // Proceeding of the Aristotelian Society. 1954–1955. Vol. 55. P. 295–312*) моральные суждения обладают разной степенью общности («не лги», «не лги, если не X», «не лги, если не X, Y, Z»), но при этом являются в равной мере универсальными (что значит: формулируются без использования единичных терминов). Наложение содержательной характеристики общности на формальную характеристику универсальности обеспечивает требуемую концептуализацию спора разных миров.

³ Ахутин А.В. *Античные начала философии*. СПб.: Наука, 2007. С. 30.

⁴ Капустин Б.Г. Зло и свобода. С. 262.

⁵ Кант И. Религия в пределах только разума // *Кант И. Трактаты и письма*. М., 1987 С. 106.

⁶ Капустин Б.Г. Зло и свобода. С. 121.

идеей долга (Капустин говорит об их «прилеплении» к идее долга), они в любой момент могут быть отсоединены от нее и тем самым разоблачены как не универсальные.

В-третьих, механизмом переоценки ценностей выступает процедура тестирования максим поступков на универсальность при ее рефлексивном (критическом) прочтении. Здесь она разбивается на два неравнозначных этапа. На первом этапе нормы господствующей морали разоблачаются как не универсальные, т.е. особенные, в лучшем случае – общераспространенные в данной культуре. На втором этапе максимы, почерпнутые в особой исторически-конкретной ситуации, вновь принимают облик универсальных, т.е. обрекаются на будущее разоблачение⁷.

Неравнозначность этапов – правомочность первого и неправомочность второго – создает вечную энергию морального нигилизма. «Мораль: *нужно подстреливать мораль*»⁸, – афористично формулирует образующуюся коллизию Ницше. И в самом деле: если *все* в морали, за исключением чистой идеи долга, не универсально, а универсальность – необходимый признак понятия «морали», то *моральным* в морали оказывается только момент отрицания личной морали.

Наконец, в-четвертых, *результатом* переоценки ценностей выступает *переопределение* долга. При этом универсальная идея долга всегда торжествует. В том числе и у отчаянных нигилистов – например, у маркиза де Сада.

Такова, в общих чертах, известная логика взаимосвязи проблем универсальности и нигилизма. Ключевая особенность данной логики: указание на то, что моральные представления меняются (не универсальны), а *сама мораль* остается неизменной (является универсальной).

Возникают, однако, два вопроса:

а) является ли данная логика переоценки ценностей (на основе противоречия между универсальностью долга и не универсальностью представлений о должном) единственно возможной? Все ли «мятежи против морали» похожи друг на друга?

б) основана ли современная переоценка ценностей на данной логике и ведет ли она к благу? Используя метафору Льва Толстого, этот вопрос можно переформулировать следующим образом: строится ли храм добродетели на месте, очищенном от старой (универсальной) морали?

Поиск ответа на эти вопросы, в свою очередь, требует комплексного рассмотрения роли идеи моральной универсальности в становлении морального нигилизма. В частности,

⁷ Б. Капустин убедительно показывает (См: *Капустин Б.Г.* Зло и свобода. С. 141–142), что в примерах, призванных проиллюстрировать работу первой формулировки категорического императива, Кант упускает неустраняемый фактор особенного: универсализирует максимы человек, погруженный в определенный социокультурный контекст, в случае Канта – человек Просвещения. Приметы этого *особенного* человека (его эгоизм и прагматизм) принимаются Кантом за приметы «человека вообще». Как следствие, нормы, отражающие этически и исторически ограниченный буржуазный этос (запрет на самоубийство, запрет на невозвращение долга кредитору), адресуются всем людям и культурам без исключения.

⁸ *Ницше Ф.* Сумерки идолов, или Как философствовать молотом // *Ницше Ф.* Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1996. С. 561.

а) выявления конкретной проблемной ситуации, порождающей необходимость переоценки ценностей в настоящее время;

б) поиска *иного* противоречия, связанного с идеей универсальности, обесценивающего возможность *иной* (основанной на другой логике) переоценки ценностей;

в) указания на *иной* механизм переоценки ценностей, а также на отличный (от предположенного выше) ее конечный результат.

1. От критики господствующей морали – к отрицанию универсальности долга

1.1. Альтернативная логика переоценки ценностей и метаморфозы идеи универсальности

Сведение всех нигилистических актов (переоценок ценностей) к отвержению прежней морали имеет эвристическую ценность. Гибкость морального содержания при неизменной строгости формы (идеи долга) подтверждает тезис о невозможности злокачественного мятежа против морали (мятежа против идеи долга). Предполагается – моральный нигилист «часть силы той, что... вечно совершает благо». При этом, в отличие от того, кто «вечно хочет зла» (Мефистофель), мятеж нигилиста направлен исключительно на то, чтобы «рас-тормозить покой» привычных нравов.

На возможность принципиально иного рода переоценки ценностей указывает Мартин Хайдеггер в своем истолковании нигилизма Фридриха Ницше⁹.

По Хайдеггеру, нигилизм Ницше трансформирует нечто существенное в *самой* морали. В споре с «неполным нигилизмом», претендующим на смену моральных представлений, Ницше утверждает «полный нигилизм»: низвергает не ценности, но всю сферу сверхчувственного, в которой прежде располагались ценности.

Нигилизм при этом, не устает подчеркивать Хайдеггер, есть не «позиция» или «точка зрения» отдельно взятого «нигилиста» Ницше, но необходимый (в логике мысли Нового времени) исторический процесс обесценивания ценностей, в ходе которого теряется ответ на вопрос «зачем?». Процесс завершается, когда торжествует «решимость всерьез принять промежуточное состояние, создаваемое обесцениванием верховных ценностей при одновременном сохранении здешнего мира как единственной действительности»¹⁰. Именно эта решимость обрекает нас на новый способ полагания ценностей, основанный на признании реальности только чувственного.

Из данного указания Хайдеггера следует, что

а) современная переоценка ценностей (не «изобретенная», а диагностированная Ницше) носит революционный характер на фоне всех прочих переоценок (остающихся в сфере сверхчувственного).

⁹ Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. М., 1993. С. 41–62.

¹⁰ Там же. С. 49.

б) полагание ценностей исходя из реальности только чувственного не открывает перед нами «множество возможных миров нравственности», но, напротив, существенно ограничивает спектр возможных этических перспектив.

Примечательно, что первой их таких перспектив оказывается не диалог разных начал, но осознанное полагание ценностей на основе воли к власти. Эмпиризм, невидимый спутник «универсальной морали» (нормы которой черпаются в исторически-конкретных обстоятельствах), выходит здесь в свою открытость: моральный субъект утверждает «универсальные» нормы как инструмент возрастания собственного господства. Отдавая себе отчет в том, что нормы не универсальны, но укоренены в специфических характеристиках его личности, культуры, этноса (их воле к власти).

Рассмотрим, далее, вопрос: какова роль и место идеи моральной универсальности в данной (альтернативной) логике процесса переоценки ценностей?

С одной стороны, универсальность сохраняет здесь свое значение как формальная характеристика морального суждения. Ведь борьба за право говорить от имени морали – важнейший момент борьбы за власть – неразрывно связана со свойством морального языка очерчивать *универсальное* пространство честных и порядочных, разделяющих *должную*, правильную точку зрения, и дисквалифицировать всех «нечестных и непорядочных», которых предстоит далее низвергнуть в политическом смысле. Но, с другой стороны, оказывается под вопросом универсальность чистого морального закона (долга). Способностью удерживаться в «промежуточном состоянии», т.е. «жить перед лицом истины» (абсурда), обладают немногие. Только эти немногие способны полагать ценности, осознанно опираясь на волю к власти. Так рождается принципиальный вопрос: как осознавший абсурдность мира сильный человек должен поступать по отношению к человеку слабому? Имеет ли право сверхчеловек требовать от слабого человека «принятия всерьез промежуточного состояния» и выведения из него всех (этических) следствий, включая изменение принципа полагания ценностей?

Ницше эту проблему не рассматривает. Но ее рассматривает Достоевский. И вопрос (рассуждением Ивана Карамазова) ставится предельно остро. Если «Бог умер», имеет ли право архитектор морального миропорядка (поставивший себя на место Бога) возложить на слабого человека бремя познания добра и зла, исполнения морального закона? Может ли согласиться выстроить «здание судьбы человеческой» на фундаменте принципиально не искупимого (в абсурдном мире) страдания?

Достоевский (устами своего героя) отвечает на этот вопрос отрицательно: в мире, в котором нет ответа на вопрос «зачем», область действия чистого морального закона *не может не быть* уменьшена.

Возможность данного хода мысли определена противоречием, связанным с идеей универсальности.

С одной стороны, (в логике Канта) универсальной признается максима, адресованная *всем* (как равным в достоинстве), т.е. максима, которая может быть помыслена в качестве «всеобщего закона природы». С другой стороны, (в логике контекстуализации долга), поскольку моральный закон адресован человеку, блуждающему в дебрях эмпирии, «все» оказываются *не всеми людьми*,

а лишь всеми *подобными людьми* – людьми, действующими в подобных обстоятельствах¹¹. Но подобие людей и подобие обстоятельств по определению задаются путем обобщения *эмпирических* признаков. К таковым, в свою очередь, может относиться *сила* или *слабость* (в том числе слабость души) участников ситуации. Так, в смешении и конфликте «ноуменального» и эмпирического образов «всех» (сообщество *духовных существ* – совокупность *простых смертных*), рождается возможность универсальной, т.е. сформулированной в общих терминах, формулы, отрицающей универсальность морального закона (чистой идеи долга). Гипотетическая формула имеет вид: «все подобные мне (сильные) люди должны снять со слабых людей бремя повиновения моральному закону, т.е. признать неуниверсальность идеи долга». Эта формула, с одной стороны, адресована *всем* – в смысле «всем *подобным* (сильным) людям в *подобной* ситуации» (т.е. в ситуации обесценивания верховных ценностей) – но, с другой стороны, она отрицает адресацию чистого морального закона *всем «вообще»*, т.е. отрицает (на моральном основании сострадания к человечеству) универсальность чистого долга¹².

Прежде чем попытаться реконструировать разворачивание логики этого противоречия в истории мысли, зафиксируем:

а) непротиворечивое отрицание универсальности долга на моральном основании возможно,

б) идея долга *должна* (а не просто «может») быть конкретизирована через отрицание универсального долга в свете особой исторической ситуации: утра- ты на вопрос «зачем».

В отрицании универсальности долга и состоит специфика нигилизма второго рода в отношении к идее универсальности: в нигилизме первого рода раз- облачаются мнимо-универсальные ценности, но универсальность идеи долга остается нетронутой.

1.2. Отрицание универсальности долга: становление

Вопрос о том, может ли «юрисдикция» морального закона затрагивать тех, кто недостаточно силен, чтобы его исполнить, еще за век до Ницше и Достоевского занимал внимание Канта. Кант, как мы помним, отрицает возможность «мятежа против морали». Но в то же время уже в «Критике практического разума» Кант недвусмысленно замечает: в отсутствие перспективы бессмертия, т.е. в отсутствие ответа на вопрос «зачем?», моральный закон «совершенно

¹¹ Так, в частности, формулируется принцип универсализуемости в дискурсе универсальности в аналитической философии: «каждый человек, подобный мне, в существенным образом подобных обстоятельствах должен поступить подобным образом». (См.: *Hare R.M. Universalizability.*)

¹² Вопрос о политических практиках, которые могут быть обоснованы отрицанием универсальности чистого долга, должен быть рассмотрен отдельно. В общем плане можно указать на спектр идей: от проблематизации идеи развития в политической мысли XX в. (идеи Римского клуба и др.) до морального оправдания практик потребительского общества, обеспечивающего «счастливое детство» слабосильного человечества.

лишается своей святости»¹³. (Или, как позже, в споре с Кантом¹⁴, переформулирует эту мысль Достоевский, «если Бога нет, то все дозволено».)

В литературе господствует утверждение, что в учении о религиозных постулатах (бытии Бога и бессмертии души) Кант «не удержался на высоте нравственного видения человека» (А. Гусейнов)¹⁵. В свете вышесказанного аргумент Канта представляется более сильным. Адресат постулатов Канта – не человек-хромоножка, нуждающийся в костылях, но бунтарь, моральный философ, вступающий в спор с Богом как архитектором морального миропорядка. Этот бунтарь – положим, поэт-философ Лермонтов – вопрошает:

Когда б в покорности незнания
Нас жить создатель осудил,
Неисполнимые желанья
Он в нашу душу б не вложил,
Он не дозволил бы стремиться
К тому, что не должно свершиться,
Он не позволил бы искать
В себе и в мире совершенства,
Когда б нам полного блаженства
Не должно вечно было знать¹⁶.

Ответить на подобное вопрошание для морального философа – задача важнейшая.

Без решения вопросов о моральном качестве мироздания, т.е. о том, исполнимы ли желания (единство добродетели и счастья), и может ли «свершиться» то, к чему мы стремимся (святость воли (Кант)), а также о том, достижимы ли блаженство и совершенство, невозможно решить вопрос о долге и его универсальности. Если мы – как сильные – можем нести бремя «правильной жизни» (подобно Сизифу из эссе Камю), то в поврежденном мире у нас нет и не может быть морального права требовать того же от других. Ведь, как замечает Теодор Адорно, «правильная жизнь невозможна посреди жизни неправильной»¹⁷. Напротив, здесь, посреди «жизни неправильной», возможен обратный ход мысли: у сильного архитектора морального миропорядка, ставшего на место Бога, есть *обязанность* освободить *слабых* от бремени долга, хотя бы и ценой погружения их в состояние «покорности незнания».

Таким образом, морально-теологический аргумент Канта упреждающе отвечает на вопрошание, подобное лермонтовскому. На время этот аргумент позволяет не допустить утраты ответа на вопрос «зачем» и тем самым остановить

¹³ Кант И. Критика практического разума // Кант И. Соч.: в 6 т. Т. 4. Ч. 1. М., 1965. С. 454.

¹⁴ Я.Э. Голосовкер показывает, что полемика Достоевского с идеями Канта составляет центральный смысловой план романа Достоевского «Братья Карамазовы». См.: Голосовкер Я.Э. Достоевский и Кант. М., 1963.

¹⁵ Гусейнов А.А. Великие пророки и мыслители. Нравственные учения от Моисея до наших дней. М., 2009. С. 231.

¹⁶ Лермонтов М.Ю. «Когда б в покорности незнания...» // Лермонтов М.Ю. Полн. собр. соч.: в 5 т. Т. 1. М.; Л., 1936. С. 220.

¹⁷ Адорно Т. Проблемы философии морали / Пер. с нем. М.Л. Хорькова. М., 2000. С. 3.

разворачивание процесса обесмысливания, в ходе которого мораль теряет свое оправдание перед моральным сознанием.

Рассматривая учение Канта в перспективе нигилизма Ницше, можно заметить, что Канту недостает «решимости всерьез принять промежуточное состояние». Кант, с одной стороны, уже знает (за век до Достоевского и Ницше), что Бога нет, но, с другой стороны, из соображений целесообразности постулирует его бытие. Таким образом, в классификации ступеней нигилизма по Ницше Кант *почти что* ступил на третью его ступень, которую определяет сознание искусственного характера верховных ценностей¹⁸. Специфика «позиции» Канта (этого «*почти что*»), заключается в том, что Кант соглашается поставить на место низложенных ценностей сконструированные ценности, *в полной мере сознавая их искусственность*. Шаг в нигилизм – последний шаг, шаг в «принятие промежуточного положения всерьез» – остается не сделанным.

Этот шаг делается век спустя – в полемике Ницше и Достоевского с идеей Канта. И если критика Ницше определяет перерождение этики Канта в этику сверхчеловека¹⁹, то критика Достоевского определяет ее перерождение в этику, содержанием которой становится презрительное сострадание к слабосильному человечеству.

В ходе полемики Достоевский выявляет слабое место выстроенной Кантом конструкции постулатов. Идее о том, что зло может быть объяснено будущей гармонией, Иван Карамазов противопоставляет инверсный тезис: никакой логикой невозможно объяснить страдание невинных существ. Аргумент Канта выворачивается наизнанку: из страдания невинного существа выводится не постулат бытия Бога (гаранта справедливости и финальной гармонии), но радикальное отвержение созданного Богом мира. Моральная *теология* замещается моральной *атеологией* в границах Кантовой логики.

В момент *принятой всерьез* смерти Бога, рождается альтернативная этике воли-к-власти этическая перспектива – мораль Великого инквизитора. Образ Великого Инквизитора – необходимый момент в исторической судьбе универсальной этики Канта, оставшейся без религиозных постулатов. Как *кантианец*, Великий инквизитор знает про величие морального закона и про мешающее его исполнить «радикальное зло» человеческой природы. Но как *кантианец XIX века*, он существует в ситуации «невозможности вынести мир, который уже не удастся отрицать»²⁰ (Ницше). Иными словами, он уже ступил на третью ступень нигилизма (что не удалось сделать Канту). И из невозможности отрицать (в том числе при помощи постулатов) наличный мир вывел необходимое следствие – утраты моральным законом своего значения. «Сострадание к человеку как к трепещущей, жалкой твари, игралищу бессмысленной необходимости есть последнее прибежище идеальных человеческих чувств, после

¹⁸ Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / Пер. с нем. Е. Герцык и др. М., 2005. С. 34.

¹⁹ Одну из возможных линий реконструкции перехода от этики автономии Канта к этике воли-к-власти Ницше встречаем в работе Айрис Мердок: *Murdoch I. The Sovereignty of Good. L., 1970. P. 79.*

²⁰ Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей. С. 34.

того как угасла всякая великая Идея и утерян Смысл», – замечает в этой связи Николай Бердяев²¹.

Такое прочтение морально-теологического аргумента Канта проливает новый свет на историческую судьбу его этики и развернувшуюся век спустя переоценку ценностей. Жалость к обреченному на абсурд человечеству открывается как альтернативная этическая стратегия в ситуации нигилизма – наряду с перспективой обуздания абсурда волево-властным началом сверхчеловека. Эти две, на первый взгляд, разнонаправленные стратегии, – взаимодополняющие способы построения репрессивной структуры «многоэтажного человечества»: пусть презрение Великого Инквизитора к человечеству и носит *доброжелательный* характер; существительным (и существенным) здесь является именно *презрение*; прилагательное «доброжелательное» в любой момент может быть отброшено.

2. Отрицание универсальности долга в современном искусстве

Рассмотрим, как нигилизм второго рода трансформирует современное искусство (и сопряженные с ним практики культуры).

Смыслообразующей идеей современного искусства, указывают критики, выступает радикальный отказ задавать жизни универсальные этические стандарты²². Если «на страницах книг», посвященных проблеме универсальности, еще можно встретить апологетический взгляд²³, то при знакомстве с работами современных художников (от Матса Эка до Петера Конвичного, от Пины Бауш до Педро Альмадовара) подобная встреча невозможна в принципе.

Апологетами нового искусства утверждается: если классический гуманизм (за образец которого принимается «Речь о достоинстве человека» Пико делла Мирандола) предъявлял человеку высокие требования, то «новый гуманизм» принимает человека таким, каков он есть, не требуя соответствия высоким идеалам. «Нормы репрессивны, идеалы опасны», «человека надо пожалеть, а не требовать от него многого», «красивый человек на сцене – это фашизм», – такими видятся театроведу Марине Давыдовой типичные суждения современного художника²⁴.

Эти суждения обнаруживают соответствие действительности. Наиболее полное – в тех произведениях, которые сохраняют структуру нововременного оригинала (набор персонажей, сюжетных ходов), но радикально переосмысляют его содержание. Возглас Адриана Леверкюна «я уничтожу Девятую симфонию»²⁵ мог бы стать эпиграфом к их бесконечному ряду.

²¹ Бердяев Н.А. Мирозерцание Достоевского // Бердяев Н.А. О русских классиках. М., 1993. С. 171.

²² См. об этом: Давыдова М. Европа: признание в любви. URL: <http://os.colta.ru/theatre/projects/139/details/24284/?expand=yes#expand> (дата обращения: 17.04.2020).

²³ См., напр.: Singer M. Generalization in Ethics // Mind. New Series. 1955. Vol. 64. № 123. P. 325–335.

²⁴ Ibid.

²⁵ См.: Манн Т. Доктор Фаустус. М., 2014.

Рассмотрим, для примера, постановку оперы «Жизнь за царя» И. Глинки режиссером Дмитрием Черняковым (Мариинский театр, 2001 г.). Под хор «Славься» (в честь коронации спасенного подвигом Ивана Сусанина первого царя династии Романовых) режиссер демонстрирует нарочито казенный праздник (артисты поют, уставившись в партитуру); посреди равнодушной и безликой толпы слоняется неприкаянная семья того, кто отдал «жизнь за царя». Ход режиссера наполняет название оперы едкой иронией. Не только конкретный подвиг Сусанина, сама *идея подвига* ставится под вопрос («уничтожается»): имеет ли смысл – в нашем неправильном мире (в котором все «универсалии», общезначимые цели и ценности, есть вид лжи) – формула: «отдавать жизнь за...»?

Как в прочих работах Чернякова²⁶, так и в аналогичных произведениях других авторов (от вымышленной оратории «Плач», уничтожающей «Оду к радости», до вполне реальной «Жизели» М. Эка, «уничтожающей» «Жизель» Ж. Коралли – М. Петипа), нововременное *общезначимое добро* – «цель, манящая вдаль», цель, ради которой «разрушались бастилии», – оказывается *злом*, обманом, который требуется разоблачить. Напротив, терпимость к тому, что считалось злом, а именно к слабости души, не способной следовать моральным принципам (т.е. в мысли Канта – злом *радикальным*), предстает добродетелью, которую следует утверждать. Как показывает Томас Манн (осмысляющий в «Докторе Фаустусе» духовные истоки нового искусства), восстание против истории, прогресса и универсальной морали («доброто и благородного») из жалости к слабому, умирающему, погруженному в обыденность человеку, не способному на героическое действие, – главный мотив подобных произведений²⁷.

Отметим в этой связи, как минимум, три существенных обстоятельства.

Во-первых, тезисы «новых гуманистов» обнаруживают полное соответствие тезисам Великого Инквизитора. Одинаковы установки: величие морального закона (моральных идеалов) и слабость («радикальное зло») человеческой природы. Одинаковы обвинения: жестокость идеи долга (говоря по-кантовски: «образа мыслей в борьбе») по отношению к маленькому (слабому) человеку. Одинаковы требования: отказ от универсальности долга через выведение из-под юрисдикции морального закона большей (слабосильной) части человеческого рода.

Во-первых, идея «уничтожения Девятой симфонии», мыслимая Манном как *смыслопорождающая* идея новой культуры, с большей ясностью, чем все философские построения, опровергает перспективу движения к «диалогу

²⁶ Тема сострадания к маленькому человеку, репрессируемому обществом и «универсалиями» разного рода, становится в дальнейшем сквозной темой творчества Чернякова – от постановки «Евгения Онегина» П.И. Чайковского в Большом театре (2006 г.) до постановки «Травиаты» Дж. Верди в Ла Скала (2013 г.).

²⁷ Конечно, искусство и прежде ставило в центр внимания проблему страдания и смерти. Однако смерть, как правило, мыслилась как предел, открывающий смысл жизни (см. «Смерть Ивана Ильича» Л. Толстого). В современном искусстве смерть, скорее, мыслится как предел, открывающий абсурд бытия.

разных начал», к которому нас (будто бы) подталкивает состояние пост-модерна. Диалог и волевой акт уничтожения – «две вещи несовместные».

Наконец, в-третьих, логика бунта «нового гуманизма», являющегося, конечно же, «мятежом против морали», является логикой *нигилизма второго порядка*.

С одной стороны, здесь, как и в нигилизме первого рода, на место старой морали (жалости к «распятому Христу»), ставится новая мораль (жалости к человеку со «сломанными крыльями»). Но, с другой стороны, новое представление о долге не просто «прилепляется» к идее долга (с тем, чтобы в последующем «отлепиться»), но проводит с ней значимые манипуляции, а именно: ограничивает сферу ее юрисдикции. С человека, имя которого не «звучит гордо», предлагается снять – ради его благополучия как биологического существа – бремя познания добра и зла.

Так, за «гуманистическим туманом» призывов к человечности возникает образ сверхчеловека, который, по Александру Блоку, «двигал, управляя, марионетками всех стран». А за фасадом идеологии, призванной защитить человека от репрессий, вскрывается сущностная логика угнетения – неравенства в достоинстве «сильных» (духовных людей) и жалеемых ими «слабых».

«Гуманистический» пафос современного искусства воспроизводит сущностную логику угнетения и в любой момент грозит утратить «гуманистический» облик.

Заключение

Анализ возможных логик переоценки ценностей позволяет ответить на поставленные в начале статьи вопросы.

Существует не одна, а две кардинальные логики переоценки ценностей. Первая логика нацелена на переоценку конкретных ценностей (вскрывает их неуниверсальность), вторая логика покушается на универсальность самой идеи долга.

Как показывает Андрей Прокофьев, из универсальности как формальной характеристики морали невозможно без дополнительных допущений вывести нормативное содержание морали²⁸. Проведенный анализ позволяет показать, что из универсальности как формальной характеристики морали не только невозможно вывести содержание морали, но и в определенной исторической ситуации (утраты цели и смысла) нельзя не прийти к отрицанию универсальности долга. В ходе разворачивания логики нигилистического процесса открываются две этические перспективы: этика воли к власти и жалостливый гуманизм, ставящие под вопрос единство человеческого рода. Внешне противоположные, они имеют общий корень и определяют родственные политические практики.

²⁸ Прокофьев А.В. Универсальность и сопряженные с ней характеристики морали // Вопросы философии. 2018. № 11. С. 50–54.

Препятствием на пути реализации данных политических практик может быть, на наш взгляд, не постулирование утопической перспективы диалога разных начал, но связывание характеристики универсальности с фундаментальными (абсолютными) моральными законами. Такие законы а) универсальны в силу своей априорности, как законы «человеческого нутра», б) конститутивны по отношению к пространству человечности. Иными словами, область определения таких законов совпадает с областью определения чистого долга (от «минус» бесконечности до «плюс» бесконечности). Именно поэтому их наличие предотвращает развитие противоречия между универсальностью долга и неуниверсальностью представлений о должном, т.е. предотвращает разворачивание логики нигилизма в обоих ее порядках.

Как представляется, искомой формулой абсолютного (и постольку универсального) морального закона может служить формула: «никакой логикой нельзя оправдать X» (где под X понимается преступление абсолютных норм («святых вещей»), образующих пространство человечности: убийство, насилие, унижение достоинства личности и т.д.). В частности, признание абсолютного запрета на унижение достоинства личности (или, иначе говоря, утверждение принципа равенства в духовном достоинстве) могло бы предотвратить разворачивание логики нигилизма второго порядка.

Исполнение минимального числа «святых вещей» и даст нам ответ на вопрос «как правильно жить в неправильном мире».

Список литературы

- Адорно Т. Проблемы философии морали / Пер. с нем. М.Л. Хорькова. М.: Республика, 2000. 239 с.
- Ахутин А.В. Античные начала философии. СПб.: Наука, 2007. 783 с.
- Бердяев Н.А. Миросозерцание Достоевского // Бердяев Н.А. О русских классиках. М.: Высшая школа, 1993. 171 с.
- Голосовкер Я.Э. Достоевский и Кант. М.: АН СССР, 1963. 104 с.
- Гусейнов А.А. Великие пророки и мыслители. Нравственные учения от Моисея до наших дней. М.: Вече, 2009. 496 с.
- Давыдова М. Европа: признание в любви. URL: <http://os.colta.ru/theatre/projects/139/details/24284/?expand=yes#expand> (дата обращения: 17.04.2020).
- Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф.М. Собр. соч.: в 15 т. Л.: Наука, 1991. Т. 9. 693 с.; Т. 10. С. 5–294.
- Кант И. Критика практического разума // Кант И. Соч.: в 6 т. Т. 4. Ч. 1. М.: Мысль, 1965. 544 с.
- Кант И. Религия в пределах только разума // Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 78–278.
- Капустин Б.Г. Зло и свобода. Рассуждения в связи с «Религией в пределах только разума» Иммануила Канта. М.: ВШЭ, 2016. 272 с.
- Лермонтов М.Ю. «Когда б в покорности незнания...» // Лермонтов М.Ю. Полное собрание сочинений: в 5 т. Т. 1. М.; Л.: Academia, 1936. С. 220.
- Манн Т. Доктор Фаустус. М.: АСТ, 2014. 576 с.
- Ницше Ф. Воля к власти. Опыт переоценки всех ценностей / Пер. с нем. Е. Герцыг и др. М.: Культурная революция, 2005. 880 с.

Ницше Ф. Сумерки идолов, или Как философствовать молотом // Ницше Ф. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. 829 с.

Прокофьев А.В. Универсальность как свойство моральных явлений // Вопросы философии. 2018. № 11. С. 47–56.

Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Хайдеггер М. Время и бытие: статьи и выступления. М.: Республика, 1993. С. 41–62.

Hare R.M. Universalizability // Proceeding of the Aristotelian Society. 1954–1955. Vol. 55. P. 295–312.

Lang B. Act and Idea in the Nazi Genocide. Chicago: University of Chicago Press, 1990. 258 p.

Murdoch I. The Sovereignty of Good. L.: Routledge, 1970. 106 p.

Singer M. Generalization in Ethics // Mind. New Series. 1955. Vol. 64. № 123. P. 325–335.

Moral Universality and Moral Nihilism: on the Meanings of the Contemporary Revaluation of Values

Alexey V. Skomorokhov

RAS Institute of Philosophy. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: alskom2@mail.ru

Modern thought is characterized by the attention to the revaluation of values. The idea of the absence of a single transcultural ethical “code” is given a moral meaning: it is seen as a condition for a dialogue that overcomes the repressive intentions of enlightenment universalism. This article examines the role of the moral universality idea in the formation of two types of moral nihilism that are significant for modern culture: a) first-order nihilism that rejects the universality of specific moral concepts and b) second-order nihilism that rejects the universality of a pure moral law. In first-order nihilism, the appeal to the universality of duty serves as a means of overthrowing the universalist claims of prevailing morality. In second-order nihilism, the essential conflict in the structure of the idea of universality ends with the denial of the universality of duty. It is shown that a significant number of modern culture practices are determined by nihilism of the second order. The origins of this type of nihilism are investigated. We prove its connection with the ethical system of Kant, and, at the same time, with the will-to-power ethics of Nietzsche. The transition from Kant’s idea of universal duty to the denial of the universality of duty by Dostoevsky’s heroes is being reconstructed. The analysis suggests that optimistic interpretations of the current plural situation are not justified. Without connecting the idea of universality to the idea of the absoluteness of moral requirements, the idea of a plurality of moral worlds leads not to a “dialogue of different origins”, but to the gnostic construction of “multi-store humanity”.

Keywords: universality, universality test, ethics, nihilism, revaluation of values, humanism, new humanism

References

Adorno, T. *Problemy filosofii morali* [The Problems of Moral Philosophy]. Moscow: Nauchnyj mir Publ., 2000. 239 pp. (In Russian)

Akhutin, A.V. *Antichnye nachala filosofii* [Ancient principles of philosophy], Saint-Peterburg: Nauka Publ., 2007. 783 pp. (In Russian)

Berdyayev, N.A. *Mirosozercanie Dostoevskogo* [Dostoevsky's worldview], in: N.A. Berdyayev, *O russkikh klassikakh* [On Russian Classical Writers]. Moscow: Vysshaya shkola Publ., 1993. 171 pp. (In Russian)

Davydova, M. *Evropa: priznanie v lyubvi* [Europe: Confession in Love] [<http://os.colta.ru/theatre/projects/139/details/24284/?expand=yes#expand>, accessed on 17.04.2020]. (In Russian)

Dostoevsky, F.M. "Brat'ya Karamazovy" [The Brothers Karamazov], in: F.M. Dostoevsky, *Sobr. soch. v 15 t.* [Collected Works in 15 vols.]. Leningrad: Nauka Publ., 1991. Vol. 9. 693 pp.; Vol. 10, pp. 5–294. (In Russian)

Golosovker, Y.E. *Dostoevskii i Kant* [Dostoevsky and Kant]. Moscow: USSR Academy of Sciences Publ., 1963. 104 pp. (In Russian)

Guseynov, A.A. *Velikie proroki i mysliteli. Nравstvennyye ucheniya ot Moiseya do nashih dnei* [Great Prophets and Thinkers. Moral Doctrines from Moses to Present Times]. Moscow: Veche Publ., 2009. 496 pp. (In Russian)

Hare, R.M. "Universalizability", *Proceeding of the Aristotelian Society*. 1954–1955. Vol. 55, pp. 295–312.

Heidegger, M. "Evropejskij nihilizm" [European nihilism], in: M. Heidegger, *Vremya i bytie: stat'i i vystupleniya* [Time and Being: Articles and Speeches]. Moscow: Respublika Publ., 1993, pp. 41–62. (In Russian)

Kant, I. "Kritika prakticheskogo razuma" [Critique of Practical Reason], in: I. Kant, *Sochinenia* [Works], Vol. 4 (1). Moscow: Mysl' Publ., 1965. 544 pp. (In Russian)

Kant, I. "Religia v predelah tol'ko razuma" [Religion Within the Bounds of Bare Reason], in: I. Kant, *Traktaty i pis'ma* [Treatises and Letters]. Moscow: Nauka Publ., 1980, pp. 78–278. (In Russian)

Kapustin, B.G. *Zlo i svoboda. Rassuzhdeniya v svyazi s "Religiej v predelah tol'ko razuma" Immanuila Kanta* [Evil and Freedom. Reflections on Immanuel Kant's *Religion within the Boundaries of Mere Reason*]. Moscow: HSE Publ., 2016. 272 pp. (In Russian).

Lang, B. *Act and Idea in the Nazi Genocide*. Chicago: University of Chicago Press, 1990. 258 pp.

Lermontov, M.Y. «Kogda b v pokornosti neznaniya...» [Had we been doomed by the Creator...], in: M.Y. Lermontov, *Polnoe sobranie sochinenij* [The Complete Works], vol. 1. Moscow; Leningrad: Academia Publ., 1936, p. 220. (In Russian)

Mann, T. *Doktor Faustus* [Doctor Faustus]. Moscow: AST Publ., 2014. 576 pp. (In Russian)

Murdoch, I. *The Sovereignty of Good*. London: Routledge, 1970. 106 pp.

Nietzsche, F. *Volya k vlasti. Opyt pereocenki vseh cennostej* [The Will to Power]. Moscow: Kul'turnaya revolyuciya Publ., 2005. 880 pp. (In Russian)

Nietzsche, F. "Sumerki idolov, ili Kak filosofstvovat' molotom" [Twilight of the Idols, or, How to Philosophize with a Hammer], in: F. Nietzsche, *Sochineniya v 2 t.* [Works in 2 vols.], vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 1996. 829 pp. (In Russian)

Prokofyev, A.V. "Universal'nost' i sopryazhennyye s nei kharakteristiki morali" [Universality and Moral Features Associated with It], *Voprosy filosofii*, 2018, No. 11, pp. 47–56. (In Russian)

Singer, M. "Generalization in Ethics", *Mind. New Series*, 1955, Vol. 64, No. 255, pp. 361–375.

ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

Р.С. Платонов

Этическая трактовка концепции рабства по природе в философии Аристотеля

Платонов Роман Сергеевич – кандидат философских наук, Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: roman-vsegda@mail.ru

В статье рассматривается подход к интерпретации аристотелевской концепции рабства по природе на основе его этического учения. Цель статьи – показать особенности этого подхода и его преимущества перед распространенной интерпретацией на основе политического учения Аристотеля. Для этого проводится анализ так называемой «апории рабства» как одной из основных проблем концепции – несовместимость определения раба как человека и как орудия. В изложении Аристотеля зависимое положение раба образуется вследствие ограниченности его задатков интеллектуальной деятельности, в первую очередь добродетели рассудительности, что делает его малоспособным к управлению вообще и собой в частности. В такой ситуации его деятельность ограничивается областью ремесла/искусства (*techne*) как и у ремесленника, но неспособность управлять собой требует ограничения личной свободы. Однако Аристотелем ограничивается также и власть господина, в результате чего становится возможным общение раба и господина. Это общение имеет моральную цель – нравственное развитие раба и реализацию господином своих добродетелей. Не всякий свободный, т.е. нравственно самостоятельный, человек может быть господином, т.е. достаточно нравственно развитым, чтобы направлять развитие другого человека. Таким образом раб оказывается субъектом морали – по отношению к нему у господина есть моральные обязательства и только их исполнение, а не закон или происхождение является основанием его власти. То есть речь не идет об эксплуатации человека человеком, речь идет о справедливом и взаимном морально обязывающем распределении коммуникативных ролей. Понятием «раб по природе» Аристотелем определяется нравственно несамостоятельный человек, все социальные ограничения являются вторичными и производными от этой особенности, что и устраняет апорию. Идеи Аристотеля не соответствуют ни классическому рабству, ни патриархальному, представляя уникальную концепцию моральной коммуникации.

Ключевые слова: этика, политика, рабство, рабство по закону, рабство по природе, добродетель, коммуникация, *koinonía*, Аристотель

Не будет преувеличением сказать, что в практическом знании Аристотеля именно концепция рабства по природе больше всего вызывала недоумение у исследователей. М. Шюфилд даже назвал это «всеобщим сетованием»¹. Результатом такого недоумения становилось либо оправдание Аристотеля культурно-историческим контекстом, влияние которого гений Стагирита так и не преодолел², либо отрицание наличия самой концепции, соответственно, и того, что мы можем адекватно оценить позицию Аристотеля³, либо – и чаще всего – прямое обвинение в создании идеологии классического рабовладения⁴. Если первые варианты говорят скорее об осторожности из уважения, то последний претендует на вполне серьезную трактовку, обличающую логическую непоследовательность Аристотеля⁵, в результате чего создатель этики и логики предстает и аморальным, и алогичным. В лучшем случае просто признается, что «корабль теории потерпел крушение»⁶. Поскольку такая – отрицательная – трактовка опирается в первую очередь на анализ социальных и экономических функций раба, его положения в системе права, т.е. его включенности в жизнь полиса в самом широком смысле, то ее можно назвать политической (или социально-политической, чтобы дистанцироваться от исключительно современного использования этого термина). Некоторые исследователи при этом все же пытаются дать положительную оценку концепции Аристотеля, указывая на ограничения насилия и способов порабощения, возможность дарования свободы в награду за труд и прочее⁷. Но само недоумение так и не разъясняется – почему оправдывается рабство, почему Аристотель не присоединяется к тем, кто уже и в его время отрицал любую форму рабства как противополоственную?⁸ Даже включение проблематики справедливости не спасает поло-

¹ Schofield M. Ideology and Philosophy in Aristotle's Theory of Slavery // *Aristoteles' "Politik"*. Akten des XI. Symposium Aristotelicum, Friedrichshafen/Bodensee, 25.8–3.9.1987. Göttingen, 1990. P. 4.

² Ross D.W. Aristotle. London; N.Y., 1995. P. 253; Целлер Э. Очерк истории греческой философии / Пер. С.Л. Франк. СПб., 1996. С. 166; MacIntyre A. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. Notre Dame, 2007. P. 159; Annas J. *The Morality of Happiness*. N.Y., Oxford, 1995. P. 153–155; Асмус В.Ф. *Античная философия*. М., 1999. С. 282–285; Доватур А.И. *Рабство в Аттике в VI–V вв. до н.э.* Л., 1980. С. 127; Зубов В.П. *Аристотель: Человек*. Наука. Судьба наследия. М., 2009. С. 23.

³ Heath M. Aristotle on Natural Slavery // *Phronesis: A Journal for Ancient Philosophy*. 2008. Vol. 53. № 3. P. 243; Parker H. Aristotle's Unanswered Questions: Women and Slaves in Politics 1252a-1260b // *Eugesta*. 2012. № 2. P. 72.

⁴ Williams B. Shame and Necessity. Berkeley, 1993. P. 112–125; Garver E. Aristotle's Natural Slaves: Incomplete Praxeis and Incomplete Human Beings // *Journal of the History of Philosophy*. 1994. Vol. 32. № 2. P. 176–183; Лосев А.Ф. *История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика*. М., 2000. С. 833–836; Кечекьян С.Ф. *Учение Аристотеля о государстве и праве*. М.; Л., 1942. С. 75; Валон А. *История рабства в античном мире* / Пер. С.П. Кондратьева. М., 1941. С. 166.

⁵ Dobbs D. Natural Right and the Problem of Aristotle's Defense of Slavery // *The Journal of Politics*. 1994. Vol. 56. № 1. P. 69.

⁶ Garnsey P. *Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine*. N.Y., 2001. P. 107.

⁷ Dobbs D. Natural Right and the Problem of Aristotle's Defense of Slavery. P. 86–92; Trott A.M. Aristotle on the Nature of Community. N.Y., 2014. P. 176–201; Lockwood T., Jr. Is Natural Slavery Beneficial? // *Journal of the History of Philosophy*. 2007. Vol. 45. № 2. P. 207–221.

⁸ Доватур. *Рабство в Аттике*. С. 122–123.

жения⁹, т.к. в политической трактовке всегда выглядит как пресловутая надстройка над базисом, напоминает элемент идеологии, даже если сам исследователь всячески избегает резких выводов¹⁰. Неудивительно, что в свое время в отечественной историографии была распространена именно отрицательная политическая трактовка, но сегодня ей особого внимания не уделяется. Так А.А. Гусейнов в работе «Этика Аристотеля» 1984 г. по сути принимает уважительную осторожность Д. Росса и Э. Целлера, указывая на «ориентации рабовладельческой эпохи»¹¹, а в работе «История этических учений» 2003 г., в разделе об этике Аристотеля, тема рабства уже не упоминается¹². В связи с чем нужно отметить достаточно распространенный подход рассматривать концепцию рабства в контексте политического, а не этического учения Аристотеля. Однако среди зарубежных исследователей во второй половине XX в. наметилась тенденция рассматривать данную концепцию вне политической трактовки, акцентируя внимание на антропологии и, главное, на этике. Основной мотив здесь – найти объяснение рабству по природе, исходя из самой философии Аристотеля, не сводя ее к обвинениям в предвзятости и алогичности. На данный момент уже можно говорить, что формируется альтернативная – этическая – трактовка, хотя контуры ее еще нечеткие, и в основном исследователи уходят в узкую область анализа добродетелей раба, не пытаясь выработать целостной интерпретации¹³.

Любая альтернатива политической трактовке требует решения ключевой проблемы концепции, которую А.Н. Чанышев, калькируя слова Аристотеля, назвал «апорией рабства»¹⁴. Именно она лежит в основе обвинения в противоречивости и в том или ином виде упоминается практически всеми исследователями¹⁵. Суть апории в несовместимости двух определений раба – он и человек, и живое орудие, вещь¹⁶. Аристотель сам указывает на это «затруднение» в конце первой книги «Политики», спрашивая: «Мыслима ли у раба вообще какая-либо добродетель помимо его пригодности для работы и прислужива-

⁹ Newman W.L. The Politics of Aristotle. In 4 vols. Vol. 1. Oxford, 1887. P. 148–149.

¹⁰ Подробнее о политической трактовке см.: Платонов Р.С. Социально-политическая трактовка концепции рабства по природе в философии Аристотеля. [Электронный ресурс] // Политолог/Polylogos. 2019. Т. 3. № 4. URL: <https://polylog.jes.su/s258770110007796-7-1/> (дата обращения: 10.05.2020).

¹¹ Гусейнов А.А. Этика Аристотеля. М., 1984. С. 58–59.

¹² Гусейнов А.А. Аристотель // История этических учений. М., 2003. С. 377–400.

¹³ Inglis K. Aristotle on the Virtues of Slaves, Women, and Children: Diss. ... PhD in Philosophy. Cornell University, 2011. URL: <https://ecommons.cornell.edu/bitstream/handle/1813/29369/kai5thesisPDF.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (дата обращения: 11.06.2020); Parker H. Aristotle's Unanswered Questions. P. 71–122; Garver E. Aristotle's Natural Slaves. P. 173–195.

¹⁴ Чанышев А.Н. Аристотель. М., 1987. С. 187–189.

¹⁵ Newman W.L. The Politics of Aristotle. P. 150; Ross D.W. Aristotle. P. 254; Ambler W. Aristotle on Nature and Politics. P. 390; Garver E. Aristotle's Natural Slaves. P. 173; Schlaifer R. Greek Theories of Slavery. P. 120–127; Кекекьян С.Ф. Учение Аристотеля о государстве и праве. С. 77.

¹⁶ EN 1161 b 5. Здесь и далее все термины и цитирование текстов Аристотеля на русском и древнегреческом приводятся с указанием стандартного сокращения и в соответствии с пагинацией издания И. Беккера по источникам из списка литературы.

ния?»¹⁷. Такой вопрос не случаен, ведь именно добродетель вещи полностью выражается ее применимостью в хозяйстве, исчерпывая ее назначение/дело (ἔργον). Человек же не сводим к своей хозяйственной деятельности – у него есть специфическая цель¹⁸ и его добродетели определяются в соответствии с этой целью (напомним, что ее Аристотель рассматривает через понятия блага и счастья, но в данной статье такую конкретизацию можно опустить). Для Аристотеля очевидно, что рабы не животные, т.к. имеют разум (причастны логосу / λόγου κοινωνούντων)¹⁹; очевидно для него и то, что не все люди причастны логосу в одинаковой мере. Это различие в «способности решать» дает ему выход из затруднения. Раб по природе определяется меньшим потенциалом именно дианоэтических (интеллектуальных) добродетелей. Ключевой является добродетель «рассудительность / φρόνησις», направляющая нравственное развитие. В отличие от добродетели «изобретательность / δεινότης» она отвечает не за достижения любой цели любыми средствами, а именно правильной/благой цели правильными же средствами²⁰ (добродетель «мудрость / σοφία» отвечает только за теоретическое познание²¹, поэтому не влияет на развитие других добродетелей). Можно выделить и более глубокие основания различия, как это делает Е. Гарвер, говоря, что у раба ослабленно эмоционально-волевое начало «дух / θυμός», а «неспособность к рассудительности проистекает не из интеллектуального недостатка, а из эмоционального»²². Но в данном случае это не так важно, т.к. сама оппозиция «раб по природе / φύσει δοῦλος» – «благородный / γεννάδας» образуется различием задатков интеллектуальной деятельности, чем и определяется зависимое положение раба, согласно метафизической установке, что все подчинено «разумному началу». Именно эта установка лежит в основе утверждения Аристотелем отношений подчинения и властвования как «общего закона природы»²³.

Для разъяснения Аристотель приводит здесь разные сравнения – с подчинением вожделеющей части души разумной части, подчиненности детей взрослым, а женщины мужчине (последнее особенно привлекает внимание сегодня, чем и объясняется сужение области исследования). По критерию степени силы и слабости рассудительности в Этиках Стагирита можно сформировать своего рода шкалу нравственного развития, по которой движутся как раб по природе, так и благородный:

1. «Звероподобный / θηριώδης» (крайняя форма распущенности, где человек практически перестает быть человеком)²⁴;

2. «Распущенный / ἀκόλαστος» (не имеет внутренних ограничений, т.е. отсутствует «воздержанность / ἐγκράτεια», также на него не действуют и внешние ограничения);

¹⁷ Pol 1259 b 20–30.

¹⁸ EN 1097 b 25–30.

¹⁹ Pol 1259 b 20–30.

²⁰ EN 1144 a 25–35.

²¹ EN 1145 a 5–10.

²² Garver E. Aristotle's Natural Slaves. P. 177.

²³ Pol 1254 a 31–32.

²⁴ EN 1145 a 15–25; Pol 1252 a 35.

3. Тот, на кого действует лишь страх наказания, то есть внешние ограничения (запреты, закон);

4. Тот, на кого действуют наставления (нечто переходное между действием внешних и внутренних ограничений);

5. «Порядочный / σπουδαῖος» или «хороший / ἀγαθός» (способный самостоятельно быть добродетельным);

6. «Нравственно прекрасный / καλὸς κἀγαθός» (достигающий возможного совершенства);

7. «Божественный / θεῖος» (представляет собой, скорее, логическое, чем реальное завершение иерархии развития – именно он противоположен «звероподобному» и также, согласно Аристотелю, редко встречается)²⁵. Вводится через сравнение с богами, которым, как и зверям, несвойственны добродетели и пороки, но уже потому, что за образом божества полагают переизбыток добродетели.

Уровни выше четвертого недостижимы для раба по природе, а вот благородный, очевидно, может скатиться до самой низшей ступени. Получается, что воздержанный раб по природе, т.е. чьи способности максимально развиты, оказывается лучше благородного, но не реализовавшего свои способности. Так Аристотель описывает ситуацию, когда избалованные с детства люди превращаются в распущенных. Они, «имея избыток благополучия <...> не желают, да и не умеют подчиняться. И это наблюдается уже дома, с детского возраста: избалованные роскошью, в которой они живут, они не обнаруживают привычки повиноваться даже в школах». В результате они «не способны подчиняться никакой власти»²⁶.

Однако подобное объяснение Аристотеля никого не удовлетворяло, не придавалось значения и тому, что формулировка и затруднения, и ответа этическая. Положительный вариант политической трактовки несколько сглаживал социальные и правовые последствия апории, но все же не вносил серьезных изменений. Особняком стоят попытки некоторых исследователей уйти от противоречия за счет спецификации методологии Стагирита, однако они пока не дают однозначного результата²⁷.

Первый, кто попытался показать, что концепция рабства не противоречива в рамках философии самого Аристотеля, был У. Фортенбо. Он рассмотрел отношения «хозяин – раб» по аналогии отношения «душа – тело», где душа не мыслима без тела и противоречие появлялось бы, если бы Аристотель понимал душу, как Платон – нечто самостоятельно сущее²⁸. Однако Фортенбо не ставил задачи преодоления политической трактовки рабства, и его рассуждения оставались на уровне антропологии и ее метафизических оснований. Вслед за ним

²⁵ EN 1145 a 30.

²⁶ Pol 1295 b 15–20.

²⁷ Karbowski J. Aristotle's Scientific Inquiry into Natural Slavery // Journal of the History of Philosophy. 2013. Vol. 51. № 3. P. 331–353; Martínez J. Slavery and Citizenship in Aristotle's Politics // Filozofia. 2013. Vol. 68. № 2. P. 124–131.

²⁸ Fortenbaugh W.W. Aristotle on Slaves and Women // Articles on Aristotle. Vol. 2: Ethics and Politics. L., 1977. P. 135–139; см. более подробно: *Idem*. Aristotle's Practical Side. On His Psychology, Ethics, Politics and Rhetoric. Leiden; Boston, 2006.

Н. Смит, используя другие аналогии Стагирита (подчинения страстей разуму и животных человеку), выделил в отношениях хозяина и раба функцию формирования порядка и развития в целом. Тем самым почти вышел к этической трактовке, но остановился перед разрешением отпускать раба на свободу²⁹, которое нарушает логику такого порядка, т.е. Смит перенес всю тяжесть апории с одного противоречия на другое. Все эти попытки показывают, что без полной реинтерпретации концепции рабства преодолеть апорию невозможно.

Зачинателем новой – этической – трактовки можно считать П. Пеллегрена. Он также признает концепцию Аристотеля «идеологической в марксистском смысле»³⁰, ведь угнетенному объясняют, что ему выгодна эксплуатация³¹. Но в его же собственном анализе эта идеологическая функция оказывается эпифеноменом, к тому же малопригодным для классического рабства, скорее, соответствующим патриархальному рабству (отметим, что на такой «домашней (domestic)» роли раба настаивал Д. Росс, уходя от резко отрицательной оценки рабства по природе)³². Главное изменение в том, что Пеллегрэн основывается исключительно на этике Стагирита, не просто обращает внимание на проблему справедливости (как В. Ньюман, у которого справедливость остается встроенной в идеологический конструкт)³³, а исходит из ключевой задачи этики как науки – как стать добродетельным, т.е. как каждому человеку достичь телоса своей природы.

Пеллегрэн анализирует взаимную пользу раба и хозяина, но не экономическую, а нравственную. Определенная неэкономическая выгода хозяина выделялась также А.Н. Чанышевым – раб способствует реализации замыслов, но это осталось у него лишь отдельным замечанием³⁴. Аспект взаимности рассматривался Р. Шлайфером, который снимал противоречие между исключительностью пользы хозяина и его связью с рабом – столь тесной, что «причинение вреда одному, наносит вред другому», – обращением к универсальному порядку, когда «все приносит пользу, только выполняя свою функцию, достигая “energeia” в соответствии со своей собственной “arete”»³⁵. Но т.к. саму апорию Шлайфер полагает непреодолимой, то его решение остается на уровне антропологической проблематики, как у Фортенбо и Смита, или даже соответствует интерпретации «общего закона природы» А.Ф. Лосевым как иерархии рабства, образующей «космическую закономерность»³⁶ (по сути Лосев утверждает, что Аристотель имплицитно переносит привычный ему социальный порядок на космический). Пеллегрэн, напротив, не прибегает к таким внешним объяснениям аристотелевского виденья иерархизированной структуры мира, обнаруживая в ней не тотальное рабство, а «сотрудничество / cooperation», упорядоченное в различиях социальных ролей (муж, жена, гражданин, правитель,

²⁹ *Smith N.D.* Aristotle's Theory of Natural Slavery // Phoenix. 1983. Vol. 37. № 2. P. 110–111.

³⁰ *Pellegrin P.* Natural slavery // The Cambridge Companion to Aristotle's Politics. N.Y., 2013. P. 92.

³¹ *Ibid.* P. 105.

³² *Ross D.W.* Aristotle. P. 252.

³³ *Newman W.L.* The Politics of Aristotle. P. 150.

³⁴ *Чанышев А.Н.* Аристотель. С. 188.

³⁵ *Schlaifer R.* Greek Theories of Slavery. P. 93–132.

³⁶ *Лосев А.Ф.* История античной эстетики. С. 836.

друг и т.д.)³⁷, тем самым сразу фокусируя внимание на особенностях межличностных связей. Вспомним также приведенные выше слова Аристотеля о своего рода благотворности подчинения определенной власти вообще, что вовсе не предполагает рабства. В словах Аристотеля, что через хозяина раб получает «участие в жизни», согласно Пеллегрену, слово «жизнь» можно понимать только как «нравственную жизнь (ethical life) свободного человека»³⁸, ведь «счастье состоит <...> в деятельности сообразно добродетели»³⁹. От подчинения хозяину раб получает пользу «скромной коррекции (modest correction)» – слабого рассудительностью раба «хозяин может обеспечить <...> этическим кругозором (ethical horizon)»⁴⁰. То есть раб с помощью хозяина достигает развития своих этических добродетелей, как если бы он был свободным, например, как этого достигает какой-нибудь ремесленник. Очевидно, что и жизнь как «активная деятельность (ἡ πράξις)», рассматриваемая в «Политике»⁴¹, тоже не может быть реализована иначе. В политической трактовке данный аспект игнорируется. Так В.Ф. Асмус прочитывает эти рассуждения просто, как участие раба в качестве орудия «жизненной деятельности вообще», т.е. его участие в жизни хозяина (шире – домохозяйства) без внимания к своей жизни⁴². Ближе всего к Пеллегрену оказывается Т. Ирвин, говоря о «дифференцированной заботе» в этике Аристотеля, базирующейся на признании «общей человеческой сущности / common humanity», но при этом все равно называя раба орудием для личной выгоды хозяина, без выгоды для раба⁴³.

Таким образом, Пеллегреном в ключевую для апории проблему недостатка разумности раба, его неспособности к самостоятельной жизни включается момент признания в рабе субъекта морали – он не только средство, он не просто существует на периферии интересов хозяина, но сам статус хозяина определяется его способностью обеспечить раба добродетельной жизнью, какой она есть у свободного человека, что достигается «через повторение правильных поступков (good actions), как для свободных, так и для рабов»⁴⁴. Мы можем добавить, что в этом смысле забота о развитии раба для хозяина ничем не отличается от заботы мудреца о развитии полиса – осознание необходимости этой заботы, невозможности эгоистичного ухода во вторую эвдемонию является неотъемлемой частью правильного нравственного развития. Очевидна и нравственная польза для хозяина – он реализует свои добродетели. Не будет преувеличением утверждать, что слова Аристотеля об удовольствии видеть, как благодаря тебе другой становится лучше⁴⁵, можно отнести не только к отношениям друзей или «учитель – ученик», но и к отношениям «хозяин – раб».

³⁷ Pellegrin P. Natural Slavery. P. 95.

³⁸ Ibid. P. 112.

³⁹ EN 1177 a 5–10.

⁴⁰ Pellegrin P. Natural Slavery. P. 112.

⁴¹ Pol 1254 a 5–10.

⁴² Асмус В.Ф. Античная философия. С. 285.

⁴³ Irwin T. The Development of Ethics: A Historical and Critical Study. Vol. 1: From Socrates to the Reformation. Oxford, N.Y., 2007. P. 231, 348.

⁴⁴ Pellegrin P. Natural Slavery. P. 113.

⁴⁵ EN 1169 a 30–35.

Иной смысл получает и апелляция Аристотеля к естественным стремлениям одних людей подчиняться, а других – повелевать⁴⁶; это уже не выглядит как аналог «благородного вымысла» в «Государстве» Платона⁴⁷. Пеллегрэн также обращает на это внимание, хотя говорит слишком обще о «естественной заисимости, которая способствует взаимосохранению (*mutual preservation*)», когда одни эффективнее в решении задач, другие – в их выполнении⁴⁸. Этого уже достаточно, чтобы не считать раба просто инструментальным благом⁴⁹, но не достаточно, чтобы отвергнуть «насильственный и “этнический” характер рабства».

В своей интерпретации Пеллегрэн не рассматривает этическое основание рабства как исключительное (взаимосохранение оставляет экономические и политические основания равнозначными) и не отрицает наличия шовинизма в отношении Аристотеля к варварам. Это не дает ему прямо отказаться от упреков в идеологии и ответить на вопрос – почему для раба недостаточно только ограничения в праве голоса, как для ремесленника или торговца, но требуется и ограничение личной свободы? Очевидно, что для развития этической трактовки необходим более детальный анализ деятельности, а точнее – взаимодействия, раскрытие механизма взаимовыгодного в нравственном смысле сотрудничества раба и хозяина. Нужно показать, что этические основания являются фундаментальными, а экономические и политические только производными (иначе невозможно избавиться от подозрений в идеологии).

Мы предлагаем, отталкиваясь от разработок Н. Смита и П. Пеллегрена, рассмотреть отношения хозяин – раб как этическую коммуникацию, т.е. общение, определяющее развитие добродетели. В исследовании Пеллегрена ей во многом соответствует «сотрудничество / cooperation». В тексте самого Аристотеля чаще всего такому взаимодействию соответствует понятие «κοινωνία», но т.к. Стагирит отводит значительную роль и вербальному общению, то для всего спектра межличностного взаимодействия удобнее будет использовать метапонятие «коммуникация».

В центре внимания Аристотеля оказываются индивидуальные качества субъектов коммуникации (образующие ту самую шкалу нравственного развития) и порождаемая этими качествами специфика коммуникации. Сама концепция разрабатывается им через ограничения, которые и приводят к сопоставимости коммуникативных ролей хозяина и раба:

1. Уже отмечавшееся противодействие рабству по закону, т.е. ограничение действия экономических и политических причин.

2. Ограничение применения силы с целью сохранения единства, когда «одно и то же полезно и для прирожденного раба, и для прирожденного господина»⁵⁰ – только тогда причинение вреда рабу оказывается и причинением вреда хозяину. Важна и критика Аристотелем «требования, обращенного к стражам, – быть жестокими к чужим». Ведь «люди, по природе своей великие

⁴⁶ Pol 1252 a 30.

⁴⁷ Re. 414 c.

⁴⁸ *Pellegrin P. Natural Slavery*. P. 96–113.

⁴⁹ *Ibid.* P. 113

⁵⁰ Pol 1278 b 35–40.

духом (μεγαλόψυχοι), враждебно относятся только к тем, кто поступает несправедливо»⁵¹. Другими словами, чужим для добродетельного становится тот, кто поступает несправедливо, а деление «свой – чужой» проводится не по внешнему критерию (происхождение, гражданство), а по внутреннему (нрав).

3. Ограничение господства как такового – «начальствующий должен обладать нравственной добродетелью во всей полноте»⁵², а это уже высокая планка индивидуального развития, и достигают ее не все, кто способен быть нравственными самостоятельно, т.е. не всякий свободный есть по природе господин. В политической трактовке этот аспект игнорировался, хотя очевидно, что для Аристотеля единственным фактором определения как рабства, так и господства являются индивидуальные характеристики. Такому ограничению соответствуют и оговорки, которые он делает относительно варваров. Только «предполагается, что <...> рождается <...> от хороших родителей – хороший; природа же зачастую <...> достигнуть этого не может»⁵³. О том же говорит и фрагмент 1327 b 20–35 «Политики», где Аристотель описывает различие эллинов и варваров, и который часто приводят в доказательство его шовинизма, опуская концовку – «то же самое различие наблюдается и между отдельными эллинскими племенами». Таким образом, различие является статистическим, а не генетическим, определяется набором внешних условий (ключевой из них климат). Чем ближе такой комплекс условий к умеренности, тем больше свободных по природе людей в нем рождается.

Благодаря этим ограничениям между рабом и хозяином оказывается возможной этическая коммуникация, более того – именно межличностное общение, а не закон или принуждение, формируют и поддерживают сам институт рабства. В целом коммуникативная ситуация такова:

Людям, имеющим ограничения в развитии рассудительности, необходимо помочь в достижении добродетелей, если их разумности хватает, чтобы принять помощь. Однако доверить им интеллектуальный труд – управление – нельзя. Аристотель добавляет к этому фактору свое наблюдение, что таким людям свойственно быть физически крепкими. Соответственно, раз у них такие особенности, то справедливо, если им будет доверено выполнение работ, связанных с физическим трудом. Для них открывается вся область τέχνης (искусства/ремесла) – они могут быть музыкантами, художниками и проч., а не только ремесленниками и слугами, ведь речь идет об ограничении именно функции управления (управления собой – этический аспект, управление другими и процессами, касающимися других, – политический). Поэтому «небезусловность рабства», о которой говорит А.Н. Чанышев, когда «рабство имеет право на существование лишь ввиду отсутствия автоматизации»⁵⁴, относится только к экономической/хозяйственной составляющей. В примере самодвижущихся треножников только акцентируется внимание на этой ситуационной необходимости – необходимости функционального распределения обязанностей,

⁵¹ Pol 1328 a 10.

⁵² Pol 1260 a 15.

⁵³ Pol 1255 b.

⁵⁴ Чанышев А.Н. Аристотель. С. 189.

а не на рабстве вообще. В этом смысле Аристотель сравнивает с орудием и рулевого на корабле, и ремесленника⁵⁵, что часто игнорируется.

Как и в ограничениях, коммуникативная ситуация не рассматривается только с одной позиции – с точки зрения нравственно несамостоятельного человека. Присутствие таких людей в обществе автоматически накладывает обязанность на людей нравственно самостоятельных – вести за собой, отвечать за их развитие. Это и объясняет, почему не всякий свободный может быть хозяином, т.е. управлять не только своим развитием, но и развитием другого.

Хозяин – это этическая функция актуализатора. Для ее осуществления есть специальное знание, которое состоит не в умении покупать/продавать рабов, а в умении распоряжаться ими⁵⁶. Такое распоряжение не следует понимать упрощенно и только с позиции ведения хозяйства, ведь «господин должен давать рабу импульс необходимой для него добродетели <...> неправильно говорят те, кто утверждает, что с рабом нечего и разговаривать, что ему нужно только отдавать приказы»⁵⁷. Если совсем точно следовать тексту, то *хозяин должен быть причиной добродетели раба* – «τῆς τοιαύτης ἀρετῆς αἴτιον εἶναι δέῃ τῷ δοῦλῳ τὸν δεσπότην» / «такой вот добродетели причиной быть должен рабу хозяин».

Раб и хозяин оказываются более тесно связаны в общении друг с другом, чем родители и дети. Это, конечно, специфическое общение, оно не в виде дружбы, это «назидание» (νουθέτησις) и «приказ» (ἐπίταξις)⁵⁸, нечто корректирующее, сродни общению учителя и ученика, но при этом постоянное. Дети, ученики вырастут, научатся и станут нравственно самостоятельными, а раб по природе всегда будет нуждаться в этой опеке, но не для развития, а для поддержания некоторого уровня человечности. «Раб живет в постоянном общении (κοινωνὸς ζῶῃς) со своим господином», т.е. он причастен его жизни, как всякий человек причастен логосу. Тогда как, например, ремесленник хоть и «находится в состоянии некоего ограниченного рабства» своего «низкого ремесла», все-таки живет более самостоятельно⁵⁹.

Раб в смысле его нравственной несамостоятельности есть вечный ребенок. Аристотель прямо сопоставляет раба и ребенка в такой этической зависимости от более развитого человека⁶⁰. Добродетели раба должно хватать хотя бы на обуздание своеволия, но это не вся возможная рассудительность раба, а своего рода необходимый минимум, без которого на раба не будут иметь воздействия назидание и приказ хозяина. Становится понятным, почему «полезно рабу и господину взаимное дружеское отношение (φιλία), раз их взаимоотношения покоятся на естественных началах»⁶¹, и что означает утверждение, что φιλία возможна с рабом как человеком⁶². Φιλία здесь не дружба и не дружелюбие,

⁵⁵ Pol 1253 b 25–35.

⁵⁶ Pol 1255 b 30–35.

⁵⁷ Pol 1260 b 5.

⁵⁸ Pol 1260 b 5–10.

⁵⁹ Pol 1260 a 40.

⁶⁰ Pol 1260 a 30–35.

⁶¹ Pol 1255 b 10–15.

⁶² EN 1161 b 5–10.

а именно дружелюбие как основа коммуникации⁶³. Только тогда и возможны назидания и приказы не как угрозы, а как направляющие действия. Там же, где действуют только «закон и насилие», происходит разрыв коммуникации (назидание уже невозможно, приказ может носить только распорядительный характер), основой становится насилие, а не *φιλία*. Поэтому можно утверждать, что различие рабства по природе и по закону у Аристотеля проходит через противопоставление *дружелюбие – насилие* (*φιλία – βίασμός*).

То есть речь не идет об эксплуатации человека человеком, речь идет о справедливом и взаимном морально обязывающем распределении коммуникативных ролей. Хозяин к рабу оказывается привязан своей обязанностью его направлять, здесь причинение вреда есть несоответствие своей коммуникативной роли. Даже если речь идет о наказании, то оно должно иметь результатом полноценное развитие. Обратное говорит о том, что хозяин не есть хозяин. Чтобы взять эту ответственность на себя, она должна быть ему по силам, иначе несправедливо, чтобы он был хозяином. Однако такая коммуникация не является первостепенной как в личностном развитии хозяина, так и в жизни полиса. Именно поэтому «в обязанность господина вовсе не входит обучать раба добродетели»⁶⁴, в том смысле, что это общение можно отодвинуть на второй план ради философии или управления полисом, если назначить управляющего⁶⁵. А.И. Доватур видит в этом «освобождение от забот по поводу руководства рабами», т.к. «ничего возвышенного и почетного в этой науке нет»⁶⁶. Но нужно заметить, что такова она в сравнении с управлением полисом и философией, а к этим видам деятельности тоже способен не каждый, т.е. в этом нет разрыва коммуникации, а только утверждение иерархии ценности различных уровней общения. Так, *πολιτεύω* (участвовать в управлении полисом) менее прекрасно и достойно, чем *φιλοσοφέω* (философствовать), истинная дружба прекраснее прочих видов межличностного общения, но это наличие иерархии не означает ненужности, неважности чего-либо. Иначе такая логика ведет к эскапизму лучших граждан, а по сути и гибели полиса. Соответственно, меньшая сложность общения с рабом допускает для некоторых хозяев со способностями к управлению полисом и философии вводить посредников. Очевидно также, что для людей с такими способностями наличие посредника не должно составлять проблемы. В этом смысле статус хозяина не юридический, а именно моральный, не в силу права собственности, а в силу его способности поддерживать правильное развитие через коммуникацию.

Раба в этой ситуации, как это и отметил Н. Смит, невозможно просто отпустить на волю, признавая тем самым, что рабом он был именно по закону и никакого антропологического смысла, тем более моральной справедливости, в том не было. Это второе противоречие, также часто упоминаемое в подтверждение исключительно идеологического использования концепции справедливости, основано на фрагменте 1330 а 30–35 «Политики», где Аристотель

⁶³ Подробнее о дружелюбии см.: Platonov R. The Third Meaning of *Φιλία* (Philia) in Aristotle's Ethics // Russian Studies in Philosophy. 2016. Vol. 54. Issue 6: On Aristotle's Ethics. P. 471–485.

⁶⁴ Pol 1260 b 5–10.

⁶⁵ Pol 1255 b 35–1256 a.

⁶⁶ Доватур А.И. Рабство в Аттике. С. 126–127.

советует «наградой предлагать свободу (ἄθλον προκεῖσθαι ἐλευθερίαν)», т.к. свобода здесь якобы плата за труд⁶⁷. Однако фрагмент вовсе не так однозначен, в нем Стагирит лишь обещает обо всем рассказать позже, но, как иногда замечают, – «обещание не выполнено»⁶⁸. Поэтому его выполнение видят во фрагменте 1344 b 1–5 «Экономики», где освобождение жестко привязано именно к физическому труду раба. Однако, кроме того, что авторство Аристотеля здесь весьма спорно⁶⁹, сами рассуждения и слишком специализированы тематически (касаются именно устройства домохозяйства), и слишком кратки (пара слов, которые можно было упомянуть сразу; тема освобождения раба явно не казалась Аристотелю такой простой, если он решил ее отложить). Соответственно, нельзя однозначно утверждать, что хорошее исполнение рабом своей хозяйственной функции – это достаточное или исключительное условие, а не только необходимое. Для разъяснения возможного морального смысла дарования свободы можно использовать в качестве иллюстрации завещание Аристотеля, в котором он не просто отпускает рабов, как об этом пишет А.И. Доватур⁷⁰, но только пятерых, к кому у него, видимо, было особое отношение. Это отношение предполагало уверенность в их способности к самостоятельной жизни, т.к. о другой группе рабов он говорит следующее – «никого из мальчиков, мне служивших, не продавать, но всех содержать, а как придут в возраст, то отпустить на волю, если заслужат (κατ' ἄξίαν)», т.е. если они будут того достойны. При этом есть и третья группа рабов, которых он оставляет в рабстве и раздает наследникам⁷¹. Автор завещания указывает на ответственность за развитие этих мальчиков, запрещая их продавать и привязывая их свободу и к зрелости, и к их поведению. В контексте такой ответственности часть рабов уже освобождается, а часть так и остается в рабстве без каких-либо надежд. Даже не имея возможности точно узнать, в чем именно они должны быть достойны свободы, мы видим, что в отношении хозяина и раба здесь явно нечто большее, чем «плата за труд».

Итак, мы получили следующее: раб по природе – это тот, кто а) не может быть добродетельным только своими собственными силами, посредством своего ума (образно выражаясь, он добродетелен не своей рассудительностью); б) является таковым постоянно, а не временно, в отличие от детей или «подверженных страстям» юношей (хотя тех рабов, чьей рассудительности все же будет достаточно, в конечном итоге можно отпустить на свободу, т.е. не все рабы одинаково по природе рабы; это согласуется с тем, что не все свободные по природе хозяева, т.е. свободные насколько это максимально возможно). Соответственно, а) ему необходим руководитель для того, чтобы быть на определенном уровне нравственного порядка, и не опуститься до «распущенного»;

⁶⁷ Millett P. Aristotle and Slavery in Athens // Greece & Rome. 2007. Vol. 54. № 2. P. 204.

⁶⁸ См. примечание к данному фрагменту: *Аристотель. Политика* / Пер. С.А. Жебелева // *Аристотель. Соч.:* в 4 т. Т. 4. М., 1984; *Aristotle. Politics* / With tr. by H. Rackham. L., 1959.

⁶⁹ См. подробнее: *Аристотель. Экономика* / Пер. Г.А. Таронян // *Вестник древней истории.* 1969. № 3 (109). С. 217.

⁷⁰ *Доватур А.И. Рабство в Аттике.* С. 91.

⁷¹ См. фрагмент V.12–16: *Diogenes Laertius. Vitae philosophorum.* Vol. 1. Berlin, 2008. S. 314–315; *Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов.* М., 2009. С. 173–174.

б) это ограничивает его возможные социальные роли, т.к. исключает ту интеллектуальную деятельность, которая требует какого-либо принятия решения по поводу власти (такое ограничение Аристотель накладывает и на часть свободных граждан полиса, но в меньшей степени). Определяющим фактором для различения раба и свободного является их способность к нравственному развитию, а уже у нее есть те или иные социальные корреляты.

Значение постоянного общения раба и хозяина – не в какой-либо внешней выгоде, а в самом процессе реализации природы, где если и можно говорить о выгоде, то только в самом общем телеологическом смысле предельного развития полиса. Когда же Аристотель называет раба орудием, он описывает хозяйственную функцию раба, а не суть рабства как такового. В этом Аристотель больше выразитель патриархального рабства, когда раб – это часть домохозяйства не меньше, чем жена и дети. Сама же хозяйственная функция такова не только у раба, но и у ремесленника, и др. «Апория рабства» преодолевается тем, что раб в обоих аспектах (и личностного развития, т.е. как человек, и хозяйственной функции, т.е. как раб в обычном смысле этого слова) осуществляется лишь в коммуникации и эти аспекты не входят в противоречие при правильной организации коммуникации, целью которой является решение чисто этической задачи – организация оптимального достижения своей природы каждым членом полиса; при этом, конечно, надо помнить, то развитие каждого индивида и развитие полиса в целом – взаимозависимые процессы.

«Раб по природе» в философии Аристотеля понятие именно этическое, выражающее нравственно несамостоятельного человека. Оно может пересекаться, например, с понятием «варварство», но не более, оно образует связь прежде всего с понятием «добродетель» («справедливость», «рассудительность», «воздержанность» и т.д.). При его определении социальные и этнические различия уходят на второй план, на первый выдвигаются моральные характеристики. У каждого человека есть свои особенности, развиваемые воспитанием, но никакое воспитание не сделает людей равными в их природных способностях. Такое критическое отношение к природе человека у Аристотеля и проявляется в данной концепции. Но она во многом и оптимистична, так как в ней подразумевается, что процесс коммуникации позволяет развиваться всем, жить в общении, объединении, при условии, что полисом управляют люди, понимающие, как это работает. В той же степени, в какой человек как таковой существо несовершенное, т.е. существующее лишь в постоянном приближении к совершенству, природа всякого человека рабская⁷² – всякий человек лишь причастен логосу, но не есть сам логос.

Данная статья не претендует на то, чтобы представить завершенную этическую трактовку аристотелевской концепции рабства по природе. Проведенный анализ призван только дополнить и развить ее, представить как перспективную альтернативу устоявшимся взглядам, а в первую очередь вообще обозначить ее существование.

⁷² Met 982 b 30.

Список литературы

- Аристотель*. Метафизика / Пер. А.В. Кубицкого под ред. М.И. Иткина // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 65–367.
- Аристотель*. Никомахова этика / Пер. Н.В. Брагинской // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 53–294.
- Аристотель*. Политика / Пер. С.А. Жебелева // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 375–644.
- Аристотель*. Экономика / Пер. Г.А. Таронян // *Вестник древней истории*. 1969. № 3 (109). С. 217–242.
- Асмус В.Ф.* Античная философия. М.: Высшая школа, 1999. 400 с.
- Валон А.* История рабства в античном мире / Пер. С.П. Кондратьева. М.: Госполитиздат, 1941. 662 с.
- Гусейнов А.А.* Аристотель // *История этических учений*. М.: Гардарики, 2003. С. 377–400.
- Гусейнов А.А.* Этика Аристотеля. М.: Знание, 1984. 64 с.
- Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Терра-Книжный клуб, 2009. 608 с.
- Доватур А.И.* Рабство в Аттике в VI–V вв. до н.э. Л.: Наука, 1980. 135 с.
- Зубов В.П.* Аристотель: Человек. Наука. Судьба наследия. М.: Книжный дом «Либроком», 2009. 368 с.
- Кечекьян С.Ф.* Учение Аристотеля о государстве и праве. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1942. 222 с.
- Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М.: Изд-во АСТ, 2000. 880 с.
- Платон*. Государство / Пер. А.Н. Егунова // *Платон*. Соч.: в 4 т. Т. 3 (I). СПб.: СПбГУ, 2007. 749 с.
- Платонов Р.С.* Социально-политическая трактовка концепции рабства по природе в философии Аристотеля [Электронный ресурс] // Полилог/Polylogos. 2019. Т. 3. № 4. URL: <https://polylog.jes.su/s258770110007796-7-1/> (дата обращения: 10.05.2020).
- Целлер Э.* Очерк истории греческой философии / Пер. С.Л. Франк. СПб.: Алетея, 1996. 294 с.
- Чанышев А.Н.* Аристотель. М.: Мысль, 1987. 221 с.
- Ambler W.* Aristotle on Nature and Politics: The Case of Slavery // *Political Theory*. 1987. Vol. 15. № 3. P. 390–410.
- Annas J.* The Morality of Happiness. N.Y., Oxford: Oxford UP, 1995. 502 p.
- Aristotelis.* Ethica Nicomachea / Ed. I. Bywater. Oxford: The Clarendon Press, 1962. 264 p.
- Aristotle.* Politics / With tr. by H. Rackham. L.: William Heinemann Ltd, 1959. 684 p.
- Diogenes Laertius.* Vitae philosophorum. Vol. 1. Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co., 2008. 826 S.
- Dobbs D.* Natural Right and the Problem of Aristotle's Defense of Slavery // *The Journal of Politics*. 1994. Vol. 56. № 1. P. 69–94.
- Fortenbaugh W.W.* Aristotle on Slaves and Women // *Articles on Aristotle*. Vol. 2: Ethics and Politics. L.: St. Martin's, 1977. P. 135–139.
- Fortenbaugh W.W.* Aristotle's Practical Side. On His Psychology, Ethics, Politics and Rhetoric. Leiden; Boston: Brill, 2006. 482 p.
- Garnsey P.* Ideas of Slavery from Aristotle to Augustine. N.Y.: Cambridge UP, 2001. 259 p.
- Garver E.* Aristotle's Natural Slaves: Incomplete Praxeis and Incomplete Human Beings // *Journal of the History of Philosophy*. 1994. Vol. 32. № 2. P. 173–195.
- Heath M.* Aristotle on Natural Slavery // *Phronesis: A Journal for Ancient Philosophy*. 2008. Vol. 53. № 3. P. 243–270.

Inglis K. Aristotle on the Virtues of Slaves, Women, and Children: Diss. ... PhD in Philosophy. Cornell University, 2011. URL: <https://ecommons.cornell.edu/bitstream/handle/1813/29369/kai5thesisPDF.pdf?sequence=1&isAllowed=y> (дата обращения: 11.06.2020).

Irwin T. The Development of Ethics: A Historical and Critical Study. Vol. 1: From Socrates to the Reformation. Oxford, N.Y.: Oxford UP, 2007. 812 p.

Karbowski J. Aristotle's Scientific Inquiry into Natural Slavery // Journal of the History of Philosophy. 2013. Vol. 51. № 3. P. 331–353.

Lockwood T., Jr. Is Natural Slavery Beneficial? // Journal of the History of Philosophy. 2007. Vol. 45. № 2. P. 207–221.

MacIntyre A. After Virtue: a Study in Moral Theory. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007. 286 p.

Martínez J. Slavery and Citizenship in Aristotle's Politics // Filozofia. 2013. Vol. 68. № 2. P. 124–131.

Millett P. Aristotle and Slavery in Athens // Greece & Rome. 2007. Vol. 54. № 2. P. 178–209.

Newman W.L. The Politics of Aristotle. In 4 vols. Vol. 1. Oxford: The Clarendon Press, 1887. 580 p.

Parker H. Aristotle's Unanswered Questions: Women and Slaves in Politics 1252a-1260b // Eugesta. 2012. № 2. P. 71–122.

Pellegrin P. Natural Slavery // The Cambridge Companion to Aristotle's Politics. N.Y.: Cambridge UP, 2013. P. 92–116.

Platonov R. The Third Meaning of Φιλία (Philia) in Aristotle's Ethics // Russian Studies in Philosophy. 2016. Vol. 54. Issue 6: On Aristotle's Ethics. P. 471–485.

Ross D.W. Aristotle. L., N.Y.: Routledge, 1995. 322 p.

Schlaifer R. Greek Theories of Slavery from Homer to Aristotle // Slavery in Classical Antiquity. Views and Controversies. Cambridge: W. Heffer & Sons, 1960. P. 93–132.

Schofield M. Ideology and Philosophy in Aristotle's Theory of Slavery // Aristoteles' "Politik". Akten des XI. Symposium Aristotelicum, Friedrichshafen/Bodensee, 25.8–3.9.1987. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990. P. 1–27.

Smith N.D. Aristotle's Theory of Natural Slavery // Phoenix. 1983. Vol. 37. № 2. P. 109–122.

Trott A.M. Aristotle on the Nature of Community. N.Y.: Cambridge UP, 2014. 224 p.

Williams B. Shame and Necessity. Berkeley: University of California Press, 1993. 254 p.

Ethical Interpretation of the Concept of Natural Slavery in Aristotle's Philosophy

Roman S. Platonov

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

The article examines the interpretation of Aristotle's conception of natural slavery, which is based on his ethical doctrine. The article sets a goal to show the features of this interpretation and its advantages over more popular interpretation, which is based on Aristotle's political doctrine. To do this, we analyze the so-called "aporia of slavery" as one of the main problems of the conception – the incompatibility of defining a slave as a person and as a tool. In Aristotle's description, the dependent position of the slave is formed due to the limitations of his intellectual activity, primarily the virtue "prudence", which makes him incapable of governing in general and of governing himself in particular. In this situation, his activities are limited to craft/art (techne), like that of the craftsman, but since he is incapable

of governing himself, it is necessary to limit personal freedom. However, Aristotle also limits the power of the master, as a result, it becomes possible to communicate between the slave and the master. This communication has a moral goal – the moral development of the slave and the realization of master’s virtues. Not every free, i.e. morally independent, person can be a master, i.e. morally developed enough to guide the development of another person. Thus, the slave becomes a subject of morality – the master has moral obligations towards him and only the fulfillment of these obligations is a basis of his power, not the law or origin. In other words, the point is not the exploitation of a person by a person, but is a fair and mutual morally binding distribution of communicative roles, i.e. Aristotle calls a morally dependent person “natural slavery”. All social limitations are secondary and derived from this feature, and this eliminates aporia. Aristotle’s ideas do not correspond to classical or patriarchal slavery, they are a unique conception of moral communication.

Keywords: ethics, politics, slavery, legal slavery, natural slavery, virtue, communication, koinonia, Aristotle

References

- Ambler, W. “Aristotle on Nature and Politics: The Case of Slavery”, *Political Theory*, 1987, Vol. 15, No. 3, pp. 390–410.
- Annas, J. *The Morality of Happiness*. N.Y., Oxford: Oxford UP, 1995. 502 pp.
- Aristotelis. *Ethica Nicomachea*, ed. by I. Bywater. Oxford: The Clarendon Press, 1962. 264 pp.
- Aristotle. “Ekonomika” [Economy], trans. by G. Taronyan, *Vestnik drevnei istorii*, 1969, No. 3 (109), pp. 217–242. (In Russian)
- Aristotle. “Metafizika” [Metaphysics], trans. by A. Kubitskii, M. Itkin, in: Aristotle. *Sobranie sochinenii*, 4 t. [Collected Works, 4 vols.], vol. 1. Moscow: Mysl’ Publ., 1976, pp. 65–367. (In Russian)
- Aristotle. “Nikomakhova etika” [Ethica Nicomachea], trans. by N. Braginskaya, in: Aristotle. *Sobranie sochinenii*, 4 t. [Collected Works, 4 vols.], vol. 4. Moscow: Mysl’ Publ., 1984, pp. 53–294. (In Russian)
- Aristotle. “Politika” [Politics], trans. by S. Zhebelev, in: Aristotle. *Sobranie sochinenii*, 4 t. [Collected Works, 4 vols.], vol. 4. Moscow: Mysl’ Publ., 1984, pp. 375–644. (In Russian)
- Aristotle. *Politics*, with tr. by H. Rackham. L.: William Heinemann Ltd, 1959. 684 pp.
- Asmus, V.F. *Antichnaja filosofija* [Ancient philosophy]. Moscow: Vysshaja shkola Publ., 1999. 400 pp. (In Russian)
- Chanyshev, A.N. *Aristotel’* [Aristotle]. Moscow: Mysl’ Publ., 1987. 221 pp. (In Russian)
- Diogenes Laertius. *O zhizni, ucheniyakh i izrecheniyakh znamenitykh filosofov* [Lives and Opinions of Eminent Philosophers]. Moscow: Terra Publ., 2009. 608 pp. (In Russian)
- Diogenes Laertius. *Vitae philosophorum*. Vol. 1. Berlin: Walter de Gruyter GmbH & Co., 2008. 826 S.
- Dobbs, D. “Natural Right and the Problem of Aristotle’s Defense of Slavery”, *The Journal of Politics*, 1994, Vol. 56, No. 1, pp. 69–94.
- Dovatur, A.I. *Rabstvo v Attike v VI-V vv. do n.e.* [Slavery in Attica in the VI-V centuries BC]. Leningrad: Nauka Publ., 1980. 135 pp. (In Russian)
- Fortenbaugh, W.W. “Aristotle on Slaves and Women”, *Articles on Aristotle*. Vol. 2: *Ethics and Politics*. L.: St. Martin’s, 1977, pp. 135–139.
- Fortenbaugh, W.W. *Aristotle’s Practical Side. On His Psychology, Ethics, Politics And Rhetoric*. Leiden; Boston: Brill, 2006. 482 pp.

- Garnsey, P. *Ideas of slavery from Aristotle to Augustine*. N.Y.: Cambridge UP, 2001. 259 pp.
- Garver, E. "Aristotle's Natural Slaves: Incomplete Praxeis and Incomplete Human Beings", *Journal of the History of Philosophy*, 1994, Vol. 32, No. 2, pp. 173–195.
- Guseynov, A.A. *Jetika Aristotelja* [Aristotle's Ethics]. Moscow: Znanie Publ., 1984. 64 pp. (In Russian)
- Guseynov, A.A. "Aristotel'" [Aristotle], *Istorija jeticheskikh uchenij* [History of ethical teachings]. Moscow: Gardariki Publ., 2003, pp. 377–400. (In Russian)
- Heath, M. "Aristotle on natural slavery", *Phronesis: A Journal for Ancient Philosophy*, 2008, Vol. 53, No. 3, pp. 243–270.
- Inglis, K. *Aristotle on the Virtues of Slaves, Women, and Children: Diss. ... PhD in Philosophy*. Cornell University, 2011. [<https://ecommons.cornell.edu/bitstream/handle/1813/29369/kai5thesisPDF.pdf?sequence=1&isAllowed=y>, accessed on 11.06.2020].
- Irwin, T. *The Development of Ethics: A Historical and Critical Study*. Vol. 1: *From Socrates to the Reformation*. Oxford, N.Y.: Oxford UP, 2007. 812 pp.
- Karbowski, J. "Aristotle's Scientific Inquiry into Natural Slavery", *Journal of the History of Philosophy*, 2013, Vol. 51, No. 3, pp. 331–353.
- Kechekyan, S.F. *Uchenie Aristotelja o gosudarstve i prave* [Aristotle's Doctrine of the State and Law]. Moscow: USSR Academy of Sciences Publ., 1942. 222 pp. (In Russian)
- Lockwood, T., Jr. "Is Natural Slavery Beneficial?", *Journal of the History of Philosophy*, 2007, Vol. 45, No. 2, pp. 207–221.
- Losev, A.F. *Istoriya antichnoi estetiki. Aristotel' i pozdnyaya klassika* [History of Ancient Aesthetics. Aristotle and the Late Classics]. Moscow: ACT Publ., 2000. 880 pp. (In Russian)
- MacIntyre, A. *After Virtue: a Study in Moral Theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007. 286 pp.
- Martínez, J. "Slavery and Citizenship in Aristotle's Politics", *Filozofia*, 2013, Vol. 68, No. 2, pp. 124–131.
- Millett, P. "Aristotle and Slavery in Athens", *Greece & Rome*, 2007, Vol. 54, No. 2, pp. 178–209.
- Newman, W.L. *The Politics of Aristotle*, 4 vols. Vol. 1. Oxford: The Clarendon Press, 1887. 580 pp.
- Parker, H. "Aristotle's Unanswered Questions: Women and Slaves in Politics 1252a–1260b", *Eugesta*, 2012, No. 2, pp. 71–122.
- Pellegrin, P. "Natural Slavery", *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*. N.Y.: Cambridge UP, 2013, pp. 92–116.
- Platon. "Gosudarstvo" [The Republic], trans. by A. Egunov, in: Plato, *Sobranie sochinenii*, 4 t. [Collected Works, 4 vols.], vol. 3 (1). St. Petersburg: St. Petersburg St. Univ. Publ., 2007. 749 pp. (In Russian)
- Platonov, R. "Sotsial'no-politicheskaya traktovka kontseptsii rabstva po prirode v filosofii Aristotelya" [Socio-political Interpretation of the Concept of Natural Slavery in Aristotle's Philosophy], *Polylogos*, 2019, Vol. 3, No. 4 [<https://polylog.jes.su/s258770110007796-7-1/>, accessed on 10.05.2020]. (In Russian)
- Platonov, R. "The Third Meaning of Φιλία (Philia) in Aristotle's Ethics", *Russian Studies in Philosophy*, 2016, Vol. 54, No. 6, pp. 471–485.
- Ross, D.W. *Aristotle*. L., N.Y.: Routledge, 1995. 322 pp.
- Schlaifer, R. "Greek Theories of Slavery from Homer to Aristotle", *Slavery in Classical Antiquity. Views and Controversies*. Cambridge: W. Heffer & Sons, 1960, pp. 93–132.
- Schofield, M. "Ideology and Philosophy in Aristotle's Theory of Slavery", *Aristoteles' "Politik"*. *Akten des XI. Symposium Aristotelicum, Friedrichshafen/Bodensee, 25.8–3.9.1987*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990, pp. 1–27.
- Smith, N.D. "Aristotle's Theory of Natural Slavery", *Phoenix*, 1983, Vol. 37, No. 2, pp. 109–122.

- Trott, A.M. *Aristotle on the Nature of Community*. N.Y.: Cambridge UP, 2014. 224 pp.
- Valon, A. *Istorija rabstva v antichnom mire* [History of Slavery in the Ancient World], trans. by S. Kondrat'ev. Moscow: Gospolizdat Publ., 1941. 662 pp. (In Russian)
- Williams, B. *Shame and Necessity*. Berkeley: University of California Press, 1993. 254 pp.
- Zeller, E. *Ocherk istorii grecheskoi filosofii* [Essays in Ancient Greek Philosophy], trans. by S. Frank. St. Petersburg: Aleteiya Publ., 1996. 294 pp. (In Russian)
- Zubov, V.P. *Aristotel': Chelovek. Nauka. Sud'ba nasledija* [Aristotle: Human. The Science. Fate of the Heritage]. Moscow: Librokom Publ., 2009. 368 pp. (In Russian)

О.В. Артемьева

Моральная универсальность в этике Генри Сиджвика*

Артемьева Ольга Владимировна – кандидат философских наук. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: o_artemyeva@mail.ru

Статья посвящена анализу идеи моральной универсальности в «Методах этики» британского морального философа Генри Сиджвика. Показано, что идея универсальности составляет лейтмотив этого произведения. Выделены следующие значения моральной универсальности как характеристики: (1) Позиции морального философа (исключающее поучение, проповедь и т.п.). (2) Позиции, которую занимает каждый мыслящий человек, вынося суждения, принимая те или иные решения. Эта позиция задается самоочевидными принципами справедливости (равенства), или беспристрастного отношения к разным людям в подобных ситуациях, а также беспристрастного применения к ним общих правил; благоразумия, или беспристрастного отношения к собственному благу на протяжении времени жизни; благожелательности, или беспристрастного отношения к благу разных людей. (3) Характеристика самоочевидных аксиом, которая проявляется либо в общем согласии в отношении этих правил экспертов или всех людей (общезначимость), либо в отсутствии разногласия. В статье делается вывод, что представление об универсальности как объективной характеристике содержательных моральных принципов, проявляющейся в их общезначимости, уязвимо: ни один из сформулированных Сиджвиком принципов не отвечает сформулированному им самим критерию общего согласия. Вместе с тем трактовка универсальности как беспристрастности в вынесении решений и суждений кажется вполне достоверной. Своеобразие позиции Сиджвика по сравнению с кантовской состояло в том, что он применил к анализу универсальности как беспристрастности утилитаристский подход и наполнил его содержательными моментами.

* Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФ, проект № 18–18–00068 «Феномен универсальности в морали». Funding: The reported study was funded by Russian Science Foundation, project No. 18–18–00068 «The Phenomenon of Moral Universality».

Ключевые слова: мораль, этика, универсальность, универсализация, общезначимость, Генри Сиджвик, Иммануил Кант, Уильям Хьюэлл, утилитаризм, моральные аксиомы, моральные принципы

Генри Сиджвик (31.05.1838–28.08.1900) – моральный философ викторианской эпохи, оказавший значительное влияние на англоязычную этику XX в. Всю свою жизнь он преподавал в Тринити колледже Кембриджского университета после блестящего его окончания и приложил немало усилий для реформирования системы образования в Кембридже, который, как он считал, полностью разделяя мнение Джона Стюарта Милля, был скорее церковью и нередко источником «высшего невежества», чем в собственном смысле слова университетом¹. Сиджвик представлял, как замечает Барт Шульц, «новую школу» профессиональных ученых, которые по существу создали новый Кембридж и изменили облик высшего образования в целом. Они отстаивали необходимость преподавания современных (а не только древних) языков, современной литературы, современной библейской критики, современной науки и культивирования установки на интеллектуальную свободу, которая должна проявляться в любом исследовании. Сиджвик приложил много усилий и вложил достаточно личных средств в создание и обустройство второго в Кембридже женского колледжа – Ньюнэм (Newnham) колледжа, который в отличие от первого женского колледжа – Гиртона, располагался в самом центре Кембриджа.

Круг исследовательских интересов Сиджвика был достаточно широк, он включал политическую экономию, политику, литературу, парапсихологию. Однако главным его интересом была именно моральная философия. В историю этики Сиджвик вошел как автор фундаментального труда «Методы этики», опубликованного впервые в 1874 г., выдержавшего шесть прижизненных изданий, каждый раз – с существенными авторскими поправками, переведенного на немецкий и японский языки. Свою задачу в «Методах этики» Сиджвик сформулировал довольно скромно: «представить настолько ясно и полно, насколько позволит моя ограниченность, различные методы этики, которые я обнаружил скрытыми в нашем обыденном моральном рассуждении, указать на их взаимные отношения, и там, где кажется, что они противоречат друг другу, дать как можно более полное определение проблемы»². Под методами он понимал процедуры, посредством которых каждый человек определяет, как для него правильно поступать или как он должен поступать, или что он должен стремиться осуществить в свободном поступке³. Сиджвик подчеркивал, что пытался удержать внимание читателя исключительно на самом процессе морального мышления, а не на его результатах. Обсуждая также соображения, которые имели бы решающее значение в определении первых моральных принципов, он не ставил перед собой задачу установления таких принципов или выстраивания системы практического руководства поведением⁴.

¹ См.: *Schultz B.* Henry Sidgwick: Eye of the Universe. An Intellectual Biography. N. Y., 2004. P. 22.

² *Sidgwick H.* The Methods of Ethics. 7th ed. Cambridge; Indianapolis, 1981. P. 14.

³ См.: *Ibid.* P. 1.

⁴ *Ibid.* P. 14.

Однако содержание «Методов этики» гораздо шире, чем признает Сиджвик, оно в хорошем смысле слова провокационно, что, в частности, объясняет всплеск интереса к этой книге в современной англо-американской философии во второй половине XX в. и ее актуальность для современных этических исследований. Вплоть до сегодняшнего времени выходят статьи, монографии, посвященные непосредственно «Методам этики», этической концепции Сиджвика в целом, отдельным ее аспектам и проблемам, в ней рассматриваемым, интеллектуальной биографии Сиджвика⁵.

Важно отметить, что концепция Сиджвика сегодня исследуется в качестве не только историко-философского феномена, но прежде всего – источника широкого круга идей и теоретических аргументов, развиваемых в современной этике. Именно в этой перспективе концепцию Сиджвика исследуют Питер Сингер и Катаржина де Лазари-Радек в своей книге, которая, как они подчеркивают, «не является исследованием истории идей. Мы относимся к Сиджвику, как к современному философу, к которому можно прислушаться, но с которым можно и поспорить»⁶.

Хотя Сиджвик не претендовал на утверждение определенной нормативной системы, его книга воспринимается современными исследователями главным образом как обоснование утилитаризма, предполагающее проведение всестороннего критического анализа этого учения. В Предисловии к современному изданию «Методов этики» Джон Ролз отмечал, что эта книга, с одной стороны, самое ясное и самое доступное выражение «классической утилитаристской доктрины», а с другой – «Сиджвик в большей степени, чем другие классические авторы, осознавал те трудности, с которыми данная доктрина сталкивается, и пытался рассматривать их последовательно, досконально, никогда не отклоняясь от строгой доктрины... Поэтому книга Сиджвика является, с философской точки зрения самой глубокой из строго классических работ»⁷. Шульц акцентирует именно критический аспект обсуждения Сиджвиком утилитаризма, обращая внимание, что он включает анализ почти всех практических и теоретических трудностей, актуальных и для современного утилитаризма. Среди них: проблема рационального обоснования приоритета утилитаристского принципа по отношению к принципу эгоизма, проблема сверхдолжных действий, проблема универсализуемости и частных требований справедливости, в свете которой по-новому предстает проблема беспристрастности и справедливых общественных отношений (в противоположность утилитаристскому суммированию и максимизации), сложности, связанные с межличностным сравнением полезности и сравнением полезности для одной личности и др. Как замечает Шульц, «когда мы видим самые серьезные современные попытки

⁵ См., напр.: *Schneewind J.B. Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy*. Oxford, 1977; *Essays on Henry Sidgwick* / Ed. by B. Schultz. Cambridge, 1992; *Henry Sidgwick* / Ed. by R. Harrison. Oxford; N.Y., 2001; *Schultz B. Henry Sidgwick: Eye of the Universe*; *Phillips D. Sidgwickian Ethics*. Oxford; N.Y., 2011; *De Lazari-Radek K., Singer P. The Point of View of the Universe*. Oxford, 2014; *Crisp R. The Cosmos of Duty. Henry Sidgwick's Methods of Ethics*. Oxford, 2015; *Nakano-Okuno M. Sidgwick and Contemporary Utilitarianism*. N.Y., 2011.

⁶ *De Lazari-Radek K., Singer P. The Point of View of the Universe*. P. ix.

⁷ *Rawls J. Foreword to the "Methods of Ethics" 1982 // Sidgwick H. The Methods of Ethics*. P. v.

отстоять утилитаристскую теорию... мы обнаруживаем, что все они неизменно ссылаются на Сиджвика и проблематику, которую он сформулировал»⁸. Поскольку же Сиджвик не закрывал глаза на трудности, с которыми сталкивается утилитаризм, его моральная философия стала источником аргументов не только для утилитаристов и консеквенциалистов (таких, как Джордж Эдвард Мур, Бертран Рассел, Джон Джеймс Карсвелл Смарт, Ричард Мервин Хэар, Дерек Парфит, П. Сингер, К. де Лазари-Радек), но и для критиков утилитаризма (таких, как Уильям Франкена, Маркус Сингер, Дж. Ролз)⁹. Для многих современных англо-американских философских светил (в том числе и выше названных), по выражению Шульца, Сиджвик в определенном смысле является «философом для философов», и не только как автор утилитаристской концепции, но и как «пример всестороннего, исторически обоснованного, критического сопоставления главных подходов в этической теории»¹⁰. Дерек Парфит, который считал Сиджвика и Канта своими главными учителями, а «Методы этики» оценивал как лучшую из когда-либо написанных книг по этике¹¹, видел в философии Сиджвика нечто большее, чем несомненно блестящее исследование трех основных направлений античной и нововременной этики (гедонизма, эгоизма и консеквенциализма) и скрупулезный критический анализ плюралистической неконсеквенциалистской морали здравого смысла. Главное же, в чем Парфит признает достоинство Сиджвика – это пронизывающая «Методы этики» убежденность в том, что существует нечто, что действительно имеет значение. Именно Сиджвик утвердил и вдохновил Парфита в его главном философском и жизненном поиске¹².

Конечно, есть исследователи, которые не просто критикуют Сиджвика, но и вообще отрицают значимость поставленных им проблем, как, например, Артур Мёрфи¹³. Элизабет Энском считала Сиджвика вредоносным для моральной философии и самой морали автором, поскольку именно он положил начало особому типу этической теории – консеквенциализму, в рамках которого можно оправдать любой поступок, если его результаты окажутся в каком-то смысле полезными¹⁴. Однако пафос отрицания концепции Сиджвика, как и язык, в которое это отрицание облекалось, вполне свидетельствуют о признании значимости этой концепции, пусть и с отрицательным знаком. Энском по существу признает уникальный характер этики Сиджвика и в этом смысле солидарна с Чарли Данбаром Бродом, который рассматривал моральную философию Сиджвика как особый тип этической теории, и который, в отличие

⁸ *Schultz B.* Henry Sidgwick: Eye of the Universe. P. 254–255.

⁹ См.: *Schultz B.* Henry Sidgwick // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2020 Edition) / Ed. by E.N. Zalta. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/sidgwick/> (дата обращения: 01.04.20).

¹⁰ *Schultz B.* Why Read Sidgwick Today? // Henry Sidgwick. Happiness and Religion. Proceedings of the World Congress / Ed. by P. Bucolo, R. Crisp, B. Schultz. Biancavilla; Catania, 2007. P. 380.

¹¹ *Parfit D.* On What Matters / Ed. and introduced by S. Scheffler. Vol. 1. N.Y., 2011. P. xxxiii.

¹² *Ibid.* P. xl.

¹³ См.: *Murthy A.* Theory of Practical Reason. La Salle (Ill.), 1965. P. 223–224.

¹⁴ *Anscombe G.E.M.* Modern Moral Philosophy // Philosophy. 1958. Vol. 33. № 124. P. 10–12.

от Энском, считал «Методы этики» одним из образцов английской философской классики¹⁵.

Данная статья посвящена анализу понимания Сиджвиком идеи моральной универсальности. Эта идея пронизывает главное этическое произведение Сиджвика, выражает его пафос. Вовсе не случайно выражение Сиджвика «точка зрения универсума» (*the Point of View of the Universe*) было использовано в качестве названия фундаментальных, посвященных ему исследований¹⁶. В «Методах этики» можно выделить по меньшей мере три значения универсальности. Во-первых, универсализм, или «точка зрения универсума» – это позиция, в перспективе которой Сиджвик как моральный философ стремился рассматривать свой предмет. Это позиция беспристрастного исследования. В Предисловии к первому изданию «Методов» Сиджвик подчеркивает, что разъясняет и критикует методы этики «с нейтральной позиции, настолько беспристрастно, насколько это возможно», и не допуская попустительства столь свойственной моралистам склонности к назиданию и поучению, препятствующей развитию этической науки¹⁷. Во-вторых, «точка зрения универсума» – это также позиция, которую должен занимать разумный (мыслящий) человек, принимая те или иные моральные решения. Именно это вменяют человеку фундаментальные моральные принципы. Собственно говоря, «точка зрения универсума» в этом смысле и есть единственно возможная моральная позиция. В-третьих, универсальность Сиджвик понимает и как одну из характеристик фундаментальных моральных принципов (аксиом).

Прежде чем приступить непосредственно к анализу понимания Сиджвиком моральной универсальности и попытаться выявить своеобразие его подхода, рассмотрим вкратце идейный контекст, в котором этот подход формировался и развивался.

Кант, Хьюэл и Сиджвик

Идея моральной универсальности проходит через всю историю моральной философии. Итогом и вершиной развития этой идеи в Новое время обособленно и неоспоримо считается ее концептуализация Иммануилом Кантом. В раннее Новое время идея универсальности постепенно оформляется и осознается как одна из определяющих характеристик морали. Однако как таковая она не становится предметом специального анализа, в приложении к различным составляющим морали (ценностям, нормам, оценкам, суждениям, представлениям, мотивам, способностям и т.д.) она наделяется различными коннотациями (общераспространенность моральных представлений, общезначимость моральных принципов (норм), общеадресованность моральных требований, генерализация оснований моральных суждений и решений), и эти различия

¹⁵ См.: *Broad Ch.D. Five Types of Ethical Theory*. L., 1930. P. 143.

¹⁶ Например, вышеупомянутая книга Шульца «Генри Сиджвик: Око универсума. Интеллектуальная биография» или книга П. Сингера и де Лазари-Радек «Точка зрения универсума: Сиджвик и современная этика».

¹⁷ *Sidgwick H. The Methods of Ethics*. P. viii.

не становятся для моральных философов раннего Нового времени поводом для рефлексии.

Кант придал идее моральной универсальности определенность, на уровне концепции он связал универсальность с автономией и интегрировал обе эти характеристики морали в центральном для него понятии морального закона – «верховного принципа нравственности». В моральной философии Канта универсальность оказывается такой специфической характеристикой морального мышления, согласно которой человек, выносящий суждение или принимающий решение о поступке, является последовательным: в любых обстоятельствах, по отношению к любым лицам он исходит из оснований (принципов), которые считает правильными для всех разумных существ, и никогда не делает исключений в свою пользу. Именно этого требует первая формула морального закона – формула универсальности. Однако, по мысли Канта, для того чтобы максима воли действительно могла стать универсальным законом, недостаточно ее соответствия первому принципу категорического императива. Ведь воля может определяться универсальным законом по-разному, в том числе может быть связана с ним интересом или принуждением. Например, человек может намеренно следовать максимам, которые мог бы желать в качестве универсального закона, но делает это исключительно из заботы о собственной репутации, а значит, исходит при этом из интереса. Но максима, обязывающая сила которой определяется интересом, не может быть в полной мере общезначимой, т.е. в полном смысле универсальным законом. И она может претендовать на статус такого закона, если выбор этой максимы ничем не опосредован, то есть, когда сама разумная воля непосредственно (не через интерес и не через склонность) становится ее единственным источником. Именно здесь возникает концептуальная связь между универсальностью как характеристикой максимы и автономией как характеристикой воли. Максима может рассматриваться в полной мере в качестве универсальной, если и только если она произведена исключительно разумной волей. А воля обнаруживает свою автономию посредством выбора в качестве оснований суждений, решений, поступков максим, которые поддаются универсализации, а значит, для Канта не являются результатом каприза, своеволия или какой-либо другой склонности. Универсальность и автономия в процессе вынесения суждений, принятия решений по поводу поступков взаимно друг друга удостоверяют и служат защитой от попадания человека во власть «чужезакония» и «чужемотивности» (Э.Ю. Соловьев) и тем самым – от выскальзывания из сферы морали. В отличие от ранненовременных моральных философов, которые воспринимали универсальность как прежде всего объективную характеристику определенного рода требований, Кант рассматривает универсальность главным образом как форму морального мышления, универсализацию – как своего рода механизм, способ вынесения моральных суждений и принятия решений.

В краткой интеллектуальной автобиографии, включенной в Предисловие к шестому изданию «Методов этики», Сиджвик назвал Канта, наряду с Миллем, одним из главных своих учителей. Заслугу Канта Сиджвик видел именно в формулировании принципа универсальности как «несомненно фундаментального, несомненно истинного и не лишнего практического значения»

этического принципа¹⁸. Этот принцип Сиджвик воспринял как облеченную в рациональную, убедительную для человеческого разума форму Евангельского Золотого правила. Ее смысл Сиджвик осознал и выразил так: «то, что правильно для меня, должно быть правильно для всех людей в подобных обстоятельствах»¹⁹. Однако в то же время, считал Сиджвик, этого принципа недостаточно для построения системы моральных обязанностей.

Сиджвик как будто не замечает, что Кант и не рассматривал формулу универсальности в качестве единственной, исчерпывающе выражающей «высший принцип нравственности». Напротив, он представил этот принцип в неразрывном единстве формулы универсальности, человечности и автономии. Сиджвик же прочитывает Канта в перспективе собственных теоретических потребностей и неотложных задач, он ищет ответов у Канта на *свои* вопросы. Основную же задачу этики Сиджвик видит в «достижении систематического и точного знания о том, что должно быть»²⁰. Знание о том, «что должно быть», в его представлении, выражается в непротиворечивой системе содержательно определенных фундаментальных моральных правил (аксиом), способных служить основанием для конкретных суждений и решений мыслящего человека в конкретных обстоятельствах. Эти правила должны быть сформулированы таким образом, чтобы любой мыслящий человек осознавал, почему он должен им следовать и чтобы на их основе он мог разрешать конфликты между различными моральными требованиями, которые возникают в его реальной моральной практике. Кроме того, обоснованная нормативная система должна отвечать на любой и каждый практический вопрос²¹.

Такое понимание задач этики и ощущение их неотложности, помимо того, что соответствовало доминирующему в то время среди кембриджских моралистов представлению, было в значительной мере сформировано обстоятельствами интеллектуальной биографии Сиджвика.

Этико-философская позиция Сиджвика складывалась в значительной мере в противостоянии интуитивистским моралистами, которые в XIX в. определяли развитие этики в Кембридже (Джулиус Хэар (Hare), Фредерик Дэнисон Морис (Maurice), Уильям Хьюэлл (Whewell), Джон Гроут (Grote)). Все они в разной степени находились под влиянием Сэмюэля Тэйлора Кольриджа (Coleridge) – английского поэта, литературного критика и философа, главные усилия которого были направлены на создание основы для защиты христианского учения от последствий развития науки и критического изучения Библии²². Все упомянутые философы принадлежали группе либеральных англиканских мыслителей Кембриджа, и как бы ни различались их позиции в самых разных аспектах, они были едины в понимании собственной миссии: во-первых, обосновать религиозное, специфически христианское мировоззрение и как часть этой задачи – противостоять любым утилитаристским трактовкам морали, во-вторых,

¹⁸ Sidgwick H. The Methods of Ethics. P. xix.

¹⁹ Ibid.

²⁰ Ibid. P. 1.

²¹ См.: Ibid. P. 102.

²² См.: Schneewind J.B. Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy. P. 89–95.

бороться с философским эмпиризмом, в котором они видели один из источников антирелигиозного мышления²³. Главное назначение всего обучения в Кембридже они видели в содействии религиозному совершенствованию студентов²⁴.

Выдающимся представителем этой группы был Уильям Хьюэлл, человек энциклопедических знаний, ученый, англиканский священник, теолог, философ и историк науки. С 1838 по 1855 гг. он занимал должность профессора философии имени Найтбриджа, которую в 1883 г. займет Сиджвик. Свою главную цель в философии Хьюэлл видел в демонстрации того, что наука, мораль и религия в единстве составляют внутренне последовательную систему. В этике одной из главных задач Хьюэлл считал построение системы «независимой морали» (т.е. неутилитаристской) на основе множества моральных истин, признаваемых здравым смыслом человечества (убийство, воровство, прелюбодеяние есть зло; нарушение обещания – зло; отношение к человеку как вещи – зло, действовать против собственной совести – зло; закон должен быть справедливым и т.д.), посредством утверждения их в определенной и неизменной по значению форме²⁵. Кроме того, моральная система должна быть выстроена таким образом, чтобы все четко сформулированные моральные истины были взаимосвязаны, чтобы было ясно, что одна моральная истина зависит от другой и чтобы эту систему можно было понять посредством разума²⁶. Когда бы перед человеком ни вставал вопрос, в чем состоит его долг в конкретных обстоятельствах, мораль должна дать ответ или по крайней мере указать, в каком направлении его искать, на какие принципы опираться²⁷.

Для того чтобы моральная система была подлинно рациональной, ее, по убеждению Хьюэлла, должен выражать единственный универсальный закон – *высшее правило человеческого действия*, которое охватывает все возможные действия и распространяется на все сферы жизни человека. В формулировке Хьюэлла это правило вмещает: «Будьте благожелательны, справедливы, правдивы, чисты и законопослушны»²⁸. Все моральные истины, которых придерживается человечество, включены в эти предписания или предполагаются ими. Данную систему независимой морали как «высокую» мораль принципов Хьюэлл противопоставил «низкой» морали последствий, обосновываемой в утилитаризме. Все составляющие ее аксиомы универсальны, самоочевидны, постигаются разумом непосредственно. Опираясь на них, человек может принять конкретное моральное обоснованное решение в конкретной ситуации.

Однако Сиджвика, который был студентом Тринити колледжа как раз в то время, когда там преподавал Хьюэлл, и основательно изучал его труд «Элементы морали, включая политику» (1845), входивший в список обязательной литературы для студентов, моральная система Хьюэлла глубоко разочаровала в силу ее противоречивости, необоснованности и догматичности. Именно это

²³ См.: *Schneewind J.B.* Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy. P. 90.

²⁴ См.: *Ibid.* P. 89.

²⁵ См.: *Whewell W.* The Lectures on Systematic Morality, Delivered in Lent Term. L., 1846. P. 3–12.

²⁶ *Ibid.* P. 17.

²⁷ *Ibid.* P. 97.

²⁸ *Schneewind J.B.* Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy. P. 89.

книга породила у Сиджвика устойчивое впечатление, что «интуитивистские моралисты безнадежно расплывчаты (по сравнению с математиками) в своих определениях и аксиомах»²⁹. Книга Хьюэлла утвердила Сиджвика в его оценке кембриджских моралистов в целом как навязывающих людям необоснованные моральные правила – сомнительные, неопределенные и неясные, а если и ясные, то исключительно за счет догматичности формулировок³⁰. Поскольку же системы таких правил в силу таких их особенностей нерациональны, то моралисты, предлагая их, превращают мораль в непонятную, чуждую человеку, внешнюю для него силу, которой его почему-то призывают подчиняться. Сиджвик в «Методах этики» всего лишь несколько раз упоминает имя Хьюэлла, да и то вскользь, однако Джером Шнивинд полагает, что большая часть этой работы является скрытой критикой моральной философии Хьюэлла³¹.

Сиджвик, приступая к представлению своей моральной философии, предупреждает, что построение нормативной системы, лишенной всех тех недостатков, которыми отмечена предшествующая ему этика, в особенности кембриджских моралистов-проповедников, не входит в его задачу. Он проводит исключительно предварительную для решения этой главной задачи этики работу: «распутать» и прояснить обыденное моральное сознание, здравый смысл человечества. Однако он не удерживается в установленных им для самого себя рамках и предпринимает такую попытку.

Выстраивая нормативную систему, Сиджвик противопоставляет ее прежде всего догматическим, как он считал, системам интуитивистов. В утилитаризме Дж.Ст. Милля Сиджвик нашел «освобождение от очевидно внешнего и произвольного давления моральных правил»³², навязанных моральными проповедниками, но Милль, по мнению Сиджвика не смог предложить убедительного обоснования принципу, ориентирующему человека на достижение общего блага, возможно, в ущерб собственному благу. Он пришел к выводу, что такое обоснование могла обеспечить только фундаментальная интуиция, в качестве которой он рассматривал формулу универсальности Канта. Однако на основе последующего анализа Сиджвик заключил, что, полагаясь лишь на нее, невозможно обосновать подчинение личного интереса человека его долгу, вмещающему содействие общему благу человечества, решить дилемму интереса и долга. Рациональный эгоист, который следуя Гоббсу, признает самосохранение первым законом природы, а эгоизм – единственной рациональной основой общественной морали, по убеждению Сиджвика, мог бы признать кантовский принцип и остаться при этом эгоистом. Логика рассуждения рационального эгоиста могла бы состоять в том, что, когда человек оказывается перед необходимостью выбора между собственным счастьем и общим благом, будучи разумным существом, он изберет собственное счастье. И хотя сторонний наблюдатель предпочел бы, чтобы тот пожертвовал своим счастьем ради общего блага, он не ожидает такого поведения от другого, не вменяет ему такое

²⁹ *Sidgwick H. The Methods of Ethics. P. Xvii.*

³⁰ См.: *Sidgwick H. The Methods of Ethics. P. xvii.*

³¹ См.: *Schneewind J.B. Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy. P. 112.*

³² *Sidgwick H. The Methods of Ethics. P. xvii.*

поведение и сам предпочел бы выбрать свое собственное счастье в подобной ситуации. Сиджвик считал такое рассуждение вполне рациональным и неопровержимым: «Несомненно, с точки зрения универсума, было бы разумно предпочесть большее благо меньшему, даже если меньшее благо было личным счастьем агента. Тем не менее мне казалось столь же бесспорно разумным, чтобы индивид предпочел свое собственное благо. Рациональность заботы о себе казалось мне столь же бесспорной, как и рациональность самопожертвования»³³. И в этом смысле, по убеждению Сиджвика, кантовская формула универсальности не опровергала разумного эгоизма и не могла служить достаточным обоснованием предписания содействовать общему счастью, даже в ущерб своему собственному.

Однако такое представление может сложиться только в случае трактовки формулы универсальности Канта как независимой, процедурной, формальной³⁴. Такая трактовка определенно не соответствует кантовскому пониманию. Для Канта существенно единство формул универсальности и автономии, которое он считал своим открытием в этике. Если максима поступка является гетерономной, какой, по Канту, и является максима личного интереса (впрочем, как и максима общего счастья, морального совершенства и пр.), то она и не может считаться универсальной³⁵. Поэтому, вопреки мнению Сиджвика, с моральной точки зрения невозможно принять формулу универсальности Канта и остаться при этом эгоистом, как и невозможно обосновать утилитаристский принцип.

Обнаружив в ходе последующего исследования (истории моральной философии и морали здравого смысла) требование разумного себялюбия в качестве моральной аксиомы в моральной философии Джозефа Батлера и требование содействовать общему счастью в интуитивистских концепциях Генри Мора и Сэмюэла Кларка, соотнеся эти аксиомы с утилитаристским принципом Милля и формулой универсальности Канта, Сиджвик пришел к заключению, что именно эти аксиомы составляют ядро нормативного содержания морали – систему (кодекс), которая не может вызвать сомнения ни у философа, ни у обычного человека. Эти принципы в корректной формулировке самоочевидны. При этом формулу универсальности Канта Сиджвик переинтерпретировал как правило справедливости в значении равенства – одно из правил системы наряду с правилом благожелательности и благоразумия. Универсальность в значении универсализации вменяется не только принципом равенства, но и (в особой форме) принципами благоразумия и благожелательности. Кроме того, универсальность как общее согласие, фактически как общезначимость, является одним из критериев признания аксиомы, или морального правила, в качестве фундаментального самоочевидного нормативного принципа.

³³ Sidgwick H. *The Methods of Ethics*. P. xx.

³⁴ См.: Irwin T. *The Development of Ethics: A Historical and Critical Study*. In 3 vols. Vol. III [From Kant to Rawls]. Oxford, 2009. P. 434.

³⁵ См.: O'Neill O. *Autonomy: The Emperor's New Clothes (The Inaugural Address)* // *Proceedings of the Aristotelian Society*. Supplementary vols. 2003. Vol. 77. P. 10–11.

Моральные аксиомы

В статье «Установление первых этических принципов» Сиджвик говорит о парадоксальности задачи обоснования первых принципов (аксиом) морали, ведь первые принципы самоочевидны, потому не подлежат никакому обоснованию и не зависят в своей достоверности от других принципов³⁶. Тем не менее задача, если не обоснования, то удостоверения первых принципов, кажется ему актуальной. Ее актуальность обусловлена тем, что в отношении первых принципов могут иметь место разногласия, и возникает потребность поиска доводов, убеждающих оппонентов в достоверности отстаиваемых первых принципов. Кроме того, часто философы в качестве самоочевидных формулируют принципы, которые таковыми не являются, они случайны, вызывают сомнение как у обычных людей, так и «компетентных судей» – заслуживающего уважения меньшинства. Поэтому необходимы критерии рациональности, руководствуясь которыми можно было бы отличить расхожее мнение от действительно самоочевидных принципов, или аксиом. Сиджвик выделил четыре таких критерия. Последний четвертый критерий по существу и выражает требование общезначимости в слабой форме: он предполагает, что по поводу аксиом, формулируемых в качестве самоочевидных, не должно быть разногласий: «Поскольку самим понятием истины подразумевается, что она по своей сущности одна и та же для всех разумов, отрицание другим высказывания, которое я утверждал, способствует разрушению моей уверенности в его достоверности»³⁷. Сам по себе этот критерий не определяет достоверности фундаментальной аксиомы, не служит ее доказательством, он непременно должен дополняться следующими критериями: (1) ясности и точности терминов, составляющих формулировку аксиомы; (2) рефлексивности и критичности при установлении самоочевидности аксиомы (с тем, чтобы не путать действительно самоочевидные аксиомы с обыденными представлениями, традиционными нормами, установлениями, освященными авторитетами и т.д.); (3) обоюдной совместимости аксиом³⁸.

Значение четвертого критерия Сиджвик видел в том, что он позволяет исключить ошибки, которые обусловлены слабостью и предубежденностью отдельных умов. Интересно, что в первых четырех изданиях «Методов» Сиджвик формулировал четвертый критерий как условие «всеобщего признания» (universal acceptance) фундаментальных моральных аксиом, а в пятом и последующих изданиях смягчил его и обозначил как условие «отсутствия разногласий»³⁹. В поздних изданиях Сиджвик отмечает важность общего согласия в отношении фундаментальных аксиом, однако акцент делает именно на отсутствии разногласий. Этот критерий Сиджвик считал «непременным негативным

³⁶ См.: *Sidgwick H. The Establishment of Ethical First Principles // Sidgwick H. Essays on Ethics and Method / Ed. by M. Singer. Oxford, 2000. P. 29.*

³⁷ *Sidgwick H. The Methods of Ethics. P. 341.*

³⁸ См.: *Ibid. P. 338–342.*

³⁹ На это обращает внимание Роджер Крипп: См.: *Cripp R. The Cosmos of Duty: Henry Sidgwick's Methods of Ethics. Oxford, 2015. P. 125.*

условием достоверности наших убеждений»⁴⁰. В тексте «Методов», обсуждая четвертый критерий, он имеет в виду отсутствие разногласий по поводу фундаментальных аксиом у всех людей вообще, а в развернутом оглавлении к книге формулирует четвертый критерий так: «...аксиома должна быть... поддержана компетентным 'согласием экспертов'»⁴¹. Пожалуй, именно согласие экспертов или отсутствие разногласий у них для Сиджвика было важным критерием достоверности фундаментальных моральных аксиом. На обычных людей, при всем уважении к здравому смыслу человечества, в решении таких важных вопросов Сиджвик положиться не мог. Он был убежден в том, что построение нормативной системы, на которую должны ориентироваться все люди, – дело исключительно моральных философов. Как замечал еще Шафтсбери, в моральной сфере (как в религиозной и политической) сложно выделить представления, которые разделяло бы все человечество, гораздо чаще эти представления оказывались предметом раздоров, нежели согласия⁴². Сиджвик мог бы согласиться с этим высказыванием Шафтсбери. Вместе с тем он считал, что фундаментальные моральные аксиомы должны быть сформулированы моральными философами так, чтобы значимость этих аксиом не вызывала сомнения у мыслящих людей, т.е. они должны быть в собственном смысле слова общезначимыми. Правила справедливости, или равенства, благоразумия и благожелательности, по убеждению Сиджвика, в предложенной им формулировке были общезначимыми, практически ориентированными аксиомами.

В «Методах» можно обнаружить разные формулировки трех фундаментальных, по Сиджвику, аксиом. Шнивинд, например, выделяет пять по-разному нюансированных формулировок каждой аксиомы⁴³, Роджер Крисп – три формулировки аксиомы справедливости, пять – аксиомы благоразумия и четыре – аксиомы благожелательности⁴⁴. Среди всех этих формулировок можно выделить основные.

Аксиому справедливости, или равенства, Сиджвик выражает следующим образом: «Для А не может быть правильно относиться к Б так, как было бы неправильно для Б относиться к А только лишь на основании того, что они два разных индивида, и при этом не существует никакой разницы в их природе или обстоятельствах, на которые можно было бы указать как на разумное основание для различного отношения»⁴⁵. Другая формулировка аксиомы: «Какое бы действие любой из нас ни считал правильным для себя, он имплицитно считает его правильным для всех подобных людей в подобных обстоятельствах»⁴⁶. Аксиома справедливости предполагает универсализацию суждений и выражает беспристрастность не только в отношении к другому/другим, но и в применении общих правил к разным людям и тем самым является релевантной

⁴⁰ Sidgwick H. *The Methods of Ethics*. P. 342.

⁴¹ Ibid. P. xxxiv.

⁴² См.: Shaftsbury. *Sensus Communis; an Essay on the Freedom of Wit and Humour // Shaftsbury. Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*. Vol. 1. Indianapolis, 2001. P. 92–93.

⁴³ См.: Schneewind J.B. *Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy*. P. 290–297.

⁴⁴ См.: Crisp R. *The Cosmos of Duty: Henry Sidgwick's Methods of Ethics*. P. 115–121.

⁴⁵ Sidgwick H. *The Methods of Ethics*. P. 380.

⁴⁶ Ibid. P. 379.

не только морали, но и праву⁴⁷. Для обоснования аксиомы справедливости Сиджвик вводит понятие логического целого рода. Это понятие выражает качественное подобие, равноценность всех индивидов, которые его образуют.

Как уже было отмечено выше, Сиджвик, по его признанию, формулирует аксиому справедливости на основе идеи универсализуемости Канта. Примечательно, что он вполне в кантовом духе интерпретирует назначение этой аксиомы – защитить себя от опасности потакания своим желаниям, склонностям, под влиянием которых «мы легко додумываемся до того, что должны делать то, что очень хотим сделать». Но как только мы спросим себя, действительно ли любой человек в подобных обстоятельствах должен был бы совершать такой же поступок, ложная видимость правильности, которую склонность придала этому поступку, тут же рассеется⁴⁸.

При том, что Сиджвик считал формулу универсальности как универсализуемости эффективной в отсечении неморальных оснований суждений и решений, он считает важным предостеречь против выведения всех частных правил долга из этой формулы, в силу ее исключительно процедурного и формального характера. Такая трактовка Сиджвика была ошибочной, поскольку игнорировала требование Канта рассматривать «верховный принцип нравственности» в единстве всех трех формул, задающих форму, материю максимы и единство того и другого.

Опасность соотнесения поступков с одной лишь формулой универсальности Сиджвик видел в том, что люди могут вполне добросовестно подвергать универсализации основания своих суждений и искренне желать, чтобы все в подобных обстоятельствах действовали по таким же основаниям, и при этом иметь противоположные представления о том, как должны себя вести люди в конкретных обстоятельствах. Если мы будем полагаться на одну только формулу универсальности, мы будем также вынуждены признать, что все несогласные между собой правы при условии соответствия их суждений этой формуле, что совершенно недопустимо и ведет к стиранию различий между субъективной и объективной правильностью – тем, что человек считает правильным, исходя из своих соображений и пониманий, и тем, что в действительности является таковым. Объективная правильность морального суждения, по убеждению Сиджвика, задается представлением о цели – благе, которое лежит в основании аксиом благоразумия и благожелательности.

Для разъяснения этих аксиом Сиджвик вводит понятие математического, или количественного целого рода. В случае аксиомы благоразумия речь идет о благе в целом для отдельного индивида, в случае благожелательности – о благе в целом всех людей. С помощью понятия математического целого рода Сиджвик пытался показать, во-первых, одинаковую значимость блага для отдельного человека в каждый момент его жизни, во-вторых, одинаковую значимость блага разных людей. Соответственно этому пониманию он формулирует аксиомы благоразумия и благожелательности.

⁴⁷ Sidgwick H. The Methods of Ethics. P. 380.

⁴⁸ См.: Ibid. P. 209.

Аксиома благоразумия: «Простое различие предшествования и следования во времени не является разумным основанием для большего внимания к сознанию одного момента, нежели к сознанию другого»⁴⁹. Под сознанием одного момента Сиджвик имеет в виду благо индивида. Данная аксиома вменяет по существу беспристрастное как не зависящее от времени отношение к собственному благу: она призывает не обуславливать выбор блага временем, не предпочитать меньшее благо настоящего момента большему благу будущего. Лишь количество блага может быть определяющим при его выборе, но не время переживания этого блага.

Аксиома благожелательности: «благо любого индивида с точки зрения универсума обладает не большей значимостью, нежели благо любого другого»⁵⁰. Или: «Каждый морально обязан заботиться о благе любого индивида в той же мере, что и о своем собственном, за исключением тех случаев, когда он считает с беспристрастной точки зрения, что оно будет меньшим, с меньшей достоверностью познаваемым или с меньшей вероятностью достижимым»⁵¹. Аксиома благожелательности вменяет человеку стремиться к достижению большего блага, а не только его отдельной части – собственному благу. И если возникает ситуация выбора между меньшим собственным благом и большим благом другого/других, следует беспристрастно выбирать то благо, которое является большим и с большей вероятностью достижимым, то, которое значительно увеличит всеобщее благо.

Все три аксиомы предполагают разного рода универсализацию – отвлечение от частных, обобщение. Все три аксиомы предполагают беспристрастность: аксиома справедливости – беспристрастное (равное) отношение к разным людям в подобных ситуациях, а также беспристрастное применение к разным людям общих правил; аксиома благоразумия – беспристрастное с точки зрения времени отношение к собственному благу (не время, а содержание и количество блага должны определять выбор); аксиома благожелательности – беспристрастное отношение к благу разных людей.

Понимание Сиджвиком универсальности как объективной характеристики фундаментальных содержательных моральных принципов (а не способа морального мышления) вполне вписывается в традиционный подход, который обнаруживается в Новое время у Томаса Рида или Ричарда Прайса, чуть позже – у кембриджских предшественников Сиджвика. Особенность позиции Сиджвика в данном случае состоит в том, что он стремится дать обоснование этим принципам, благодаря которому любой мыслящий человек согласится с их общезначимым характером. Это обоснование предполагало соотнесение данных принципов с формальными критериями рациональности. Шнивинд обращает внимание на то, что сформулированные Сиджвиком аксиомы выражают требования практической рациональности в условиях, заданных специфически человеческим существованием: аксиома справедливости – выражает требование разума в самой простой ситуации, о которой известно лишь то, что в нее

⁴⁹ *Sidgwick H. The Methods of Ethics. P. 381.*

⁵⁰ *Ibid. P. 382.*

⁵¹ *Ibid.*

вовлечены больше, чем один агент, для которых могут иметь силу практические основания. Аксиома благоразумия касается блага – того, к чему разумно стремиться и чего разумно желать. Учитывая временной характер человеческого существования, требование практической рациональности состоит в том, чтобы человек стремился к определенному переживанию (благу), ориентируясь исключительно на его содержание, а не на время, когда оно может иметь место. Аксиома благожелательности выражает требование разума беспристрастно стремиться к всеобщему благу, исходя из признания факта существования множества чувствующих существ, не отождествляя ни одного из них с самим собой и не считая поэтому меньшее собственное благо более значимым, нежели большее или равное благо другого человека⁵². Именно решимость Сиджвика связать моральные аксиомы с «фундаментальными условиями человеческого существования», по мнению Шнивинда, открывает в традиционном подходе новые возможности⁵³.

Если даже согласиться с данной оценкой Шнивинда, в отношении универсальных самоочевидных аксиом Сиджвика остается тот же вопрос, что и в отношении других, предложенных до него нормативных систем. Это вопрос о том, в какой мере данные аксиомы можно считать общезначимыми даже по критерию отсутствия разногласий, предложенному самим Сиджвиком. Как показывает обсуждение аксиом Сиджвика в современной литературе, каждая из них подвергается критике разной степени убедительности и строгости. Например, Крисп показывает, что лишь аксиома справедливости удовлетворяет критерию общезначимости. Аксиомы же благоразумия и благожелательности в их разных формулировках скорее всего вызовут несогласие у людей, придерживающихся соответственно утилитаристской и разумно-эгоистической позиций: утилитарист не признает значимым требование благоразумия: «человек должен стремиться к своему благу в целом», а разумный эгоист не признает аксиому благожелательности, вменяющую ему стремиться к всеобщему благу, иногда в ущерб своему собственному⁵⁴. Бернард Уильямс критикует саму идею беспристрастности в любом ее прочтении (в отношении к другим людям, в отношении к собственному благу и т.д.), связывая эту критику с собственным пониманием условий человеческого существования⁵⁵. Критикуют также и аксиому благожелательности Сиджвика, которая, по мнению критиков, игнорирует различия между людьми⁵⁶. Иными словами, в отношении системы аксиом Сиджвика не существует «согласия экспертов», напротив, они вызывают несогласие, поэтому не могут считаться общезначимыми ни в сильной, ни в слабой форме.

Вместе с тем, вопреки критике беспристрастности, предполагаемой аксиомами благоразумия и благожелательности Сиджвика, такая интерпретация

⁵² См.: Schneewind J.B. Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy. P. 298–300.

⁵³ См.: Ibid. P. 286, 303.

⁵⁴ Crisp R. The Cosmos of Duty. P. 122.

⁵⁵ См.: Williams B. The Point of View of the Universe Sidgwick and the Ambitions of Ethics // Cambridge Review (May 1982). P. 183–191.

⁵⁶ См. об этом: De Lazari-Radek K., Singer P. The Point of View of the Universe: Sidgwick and Contemporary Ethics. P. 133–140.

идеи универсальности кажется вполне убедительной и достоверной, если прочитывать ее не как предписание игнорировать при принятии моральных решений своих особенностей и особенностей других людей, а как предписание руководствоваться в отношении к самому себе и к другим людям не склонностями, капризами и сиюминутными интересами, а принципами. Такое понимание мы обнаружим у Канта. Своеобразие подхода Сиджвика состояло в том, что он стремился применить к анализу универсальности как беспристрастности утилитаристский подход, наполнить эту идею содержательными моментами.

Moral Universality in Henry Sidgwick's Ethics

Olga V. Artemyeva

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

The article analyzes the idea of moral universality in the Henry Sidgwick's *Methods of Ethics*. It is shown that this idea is the leitmotif of this work. The following implications of moral universality are highlighted: (1) the impartiality of moral philosopher's position in his research (excluding sermon or edifying); (2) the position of every thinking person while making judgments and decisions: this position is set by the self-evident principles of justice (equality), or an impartial attitude to different people in similar situations, as well as the impartial application of general rules to them; prudence, or an impartial attitude of persons to their own good throughout life; benevolence, or an impartial attitude to the good of different people. (3) the special feature of the self-evident principles themselves, which manifests itself either in the general consent of experts or all people regarding these rules (general acceptance), or in the absence of disagreement. The article concludes that the idea of universality as an objective characteristic of substantial moral principles as their general acceptance is rather vulnerable: none of Sidgwick's principles meets his criterion of general acceptance. However, the interpretation of universality as impartiality in making decisions and judgments seems quite reliable. The peculiarity of Sidgwick's position in comparison with Kant's was that he applied a utilitarian approach to the analysis of universality as impartiality and filled it with substantial points.

Keywords: morality, ethics, universality, universalizability, general acceptance, general concern, Henry Sidgwick, Immanuel Kant, William Whewell, utilitarianism, moral axioms, moral principles

Список литературы / References

- Anscombe, G.E.M. "Modern Moral Philosophy", *Philosophy*, 1958, Vol. 33, No. 124, pp. 1–19.
 Broad, Ch.D. *Five Types of Ethical Theory*. L.: Routledge and Kegan Paul Ltd., 1930. 316 pp.
 Crisp, R. *The Cosmos of Duty. Henry Sidgwick's "Methods of Ethics"*. Oxford: Clarendon Press, 2015. 252 pp.
 De Lazari-Radek, K., Singer, P. *The Point of View of the Universe: Sidgwick and Contemporary Ethics*. Oxford: Oxford UP, 2014. 403 pp.

- Irwin, T. *The Development of Ethics: A Historical and Critical Study*: in 3 vols. Vol. 3 [From Kant to Rawls]. Oxford: Oxford UP, 2009. 1020 pp.
- Murthy, A. *Theory of Practical Reason*. La Salle (Ill.): Open Court, 1965. 440 pp.
- Nakano-Okuno, M. *Sidgwick and Contemporary Utilitarianism*. N.Y.: Palgrave Macmillan, 2011. 270 pp.
- O'Neill, O. "Autonomy: 'The Emperor's New Clothes (The Inagural Address)'", *Proceedings of the Aristotelian Society*. Supplementary vols. 2003, Vol. 77, pp. 1–21.
- Parfit, D. *On What Matters*. Vol. 1, ed. and introduced by S. Scheffler. N.Y.: Oxford UP, 2011. 540 pp.
- Phillips, D. *Sidgwickian Ethics*. Oxford; N.Y.: Oxford UP, 2011. 159 pp.
- Rawls, J. "Foreword to the *Methods of Ethics*" 1982, in: H. Sidgwick, *The Methods of Ethics*. Indianapolis; Cambridge: Hackett Publishing Company, 1981, pp. v–vi.
- Schneewind, J.B. *Sidgwick's Ethics and Victorian Moral Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1977. 465 pp.
- Schultz, B. "Henry Sidgwick", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2020 Edition), ed. by E.N. Zalta [<https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/sidgwick/>, accessed on: 01.04.2020].
- Schultz, B. "Why Read Sidgwick Today?", *Henry Sidgwick. Happiness and Religion. Proceedings of the World Congress*, ed. by P. Bucolo, R. Crisp, B. Schultz. Biancavilla; Catania: Dipartimento di Scienze Umane dell'Università degli Studi de Catania, 2007, pp. 368–410.
- Schultz, B. (ed.). *Essays on Henry Sidgwick*. Cambridge: Cambridge UP, 1992. 421 pp.
- Schultz, B. *Henry Sidgwick: Eye of the Universe. An Intellectual Biography*. N.Y.: Cambridge UP, 2004. 858 pp.
- Shaftsbury. "Sensus Communis; an Essay on the Freedom of Wit and Humour", in: Shaftsbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, Times*, Vol. 1. Indianapolis: Liberty Fund, 2001, pp. 37–94.
- Sidgwick, H. "The Establishment of Ethical First Principles", in: H. Sidgwick, *Essays on Ethics and Method*, ed. by M. Singer. Oxford: Oxford UP, 2000, pp. 28–34.
- Sidgwick, H. *The Methods of Ethics*. 7th ed. Indianapolis; Cambridge: Hackett Publishing Company, 1981. 528 pp.
- Whewell, W. *The Lectures on Systematic Morality, Delivered in Lent Term*. L.: John W. Parker, West Strand, 1846. 205 pp.
- Williams, B. "The Point of View of the Universe Sidgwick and the Ambitions of Ethics", *Cambridge Review*. 1982, pp. 183–191.

Е.В. Логинов

Понятие «универсальность» в моральной философии Дж.Э. Мура*

Логинов Евгений Владимирович – кандидат философских наук. Философский факультет МГУ им. М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ломоносовский пр-т, 27, корп. 4; e-mail: loginovlosmar@gmail.com

Статья посвящена понятию «универсальность» в этике Дж.Э. Мура. На основании анализа «Principia Ethica» и смежных произведений я выделил три смысла этого понятия. Это онтологическая универсальность, эпистемическая универсальность и практическая универсальность. Универсальность в первом смысле означает, что само понятие благого является универсалией. Универсальность во втором смысле означает, что если одна инстанция X благая, то мы можем быть уверены, что все другие инстанции X тоже благие. Универсальность в третьем смысле означает, что если определенный тип поведения имеет некоторую моральную оценку, то он имеет ее во всех случаях. Дальнейшее рассмотрение показывает, что фраза «во всех случаях» в третьем смысле универсальности иногда может быть ограничена рамками определенного типа обществ, а в других случаях такого рода ограничений не существует.

Ключевые слова: Мур, универсальность, супервентность, необходимость, аналитичность

Мораль как специфический предмет научной рефлексии принято отделять от права, традиций, обычаев и правил, подобных правилам дорожного движения. Одним из способов представления этой специфичности является указание на предположительно присущую морали универсальность, в то время

* Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФ, проект № 18–18–00068 «Феномен универсальности в морали». Funding: The reported study was funded by Russian Science Foundation, project No. 18–18–00068 «The Phenomenon of Moral Universality».

как другие перечисленные тут институты такой черты лишены. Например, этическое требование формы «в обстоятельствах Y нужно делать X» часто предполагает, что *всякий* нравственный деятель обязан, оказавшись в Y, совершить X. Этические исследования феномена универсальности в морали посвящены теоретической экспликации этого представления.

Истоки осмысления феномена универсальности в этике можно найти в философии Аристотеля¹. Однако как специальный предмет научного рассмотрения феномен универсальности в морали проявляется главным образом в философии Иммануила Канта². В XIX в. эта тема развивалась в трудах Георга Вильгельма Фридриха Гегеля³ и Джона Стюарта Милля⁴. Эти три философа оказали существенное влияние на философское становление Джорджа Эдварда Мура, чье творчество можно рассматривать как связующее звено между немецким идеализмом и философией викторианской эпохи с одной стороны и современной философией с другой стороны. В отношении истории изучения универсальности в этике существенно, что Мур оказал влияние на Герберта Джеймса Патона, Маркуса Сингера и Ричарда Мервина Хэара, которые были центральными фигурами в дискуссии о принципе универсализуемости в моральной философии 1950–1980 гг.⁵

Цель этой статьи – реконструкция взглядов Мура на феномен универсальности в этике. Полагаю достижение этой цели полезным и в контексте изучения феномена универсальности морали, и в контексте исследования творческого наследия Мура. Сначала я опишу общие положения моральной системы Мура, что позволит сформулировать два из трех главных смысла универсальности в этике Мура. Затем я эксплицирую практический аспект этих идей, что поможет выявить третий смысл интересующего меня понятия универсальности. Мое изложение в основном сосредоточится на «Principia Ethica» (далее – PE) и работах, созданных в период подготовки этой книги, хотя иногда я буду привлекать и иной материал из наследия Мура. Я не буду специально останавливаться на эволюции идей Мура.

¹ Платонов Р.С. Проблема универсальных суждений в этике Аристотеля // Философские науки. 2018. № 10. С. 81–96.

² Апресян Р.Г. Две версии принципа универсализации в моральной философии И. Канта // Вестник Томского университета. Сер. Философия. Социология. Политология. 2018. № 6. С. 104–111.

³ Апресян Р.Г. Универсализация моральных суждений (основания и проекции) // Филос. журнал / Philosophy Journal. 2019. № 3. С. 110–125.

⁴ Платонов Р.С. Моральная универсальность в этике Дж.С. Милля // Философские науки. 2019. № 11. С. 84–95.

⁵ Скоморохов А.В. Анализ дискуссий о принципе универсализуемости в моральной философии 1950–1960-х годов // Философские науки. 2018. № 10. С. 47–64; Логинов Е.В. Анализ дискуссии о принципе универсализуемости в моральной философии 1970–1980-х гг. // Философские науки. 2018. № 10. С. 65–80.

1. Теоретическая философия Мура: онтология и эпистемология универсальности в морали

1.1. Онтологическая универсальность

Рассмотрение моральной философии Мура разумно начать с того, как он понимает этику. Это научное (§3), систематическое (§5), общее исследование того, что есть благо (§2) и какого рода вещи благие (§70). Первый и самый фундаментальный этический вопрос звучит так: что такое благое (good)? У Мура термину «благое» в большинстве контекстов синонимичны термины «благое в себе», «благое как цель», «внутренне благое», «внутренняя благость». С положительным термином «благое» скоррелирован отрицательный термин «дурное» (bad). И то и другое является внутренней ценностью (как value, так и worth), хотя о благом Мур говорит чаще, чем о дурном. Любопытно, что определения морали Мур не дает.

Благое – это простой объект мысли (§5), идея (§6). Разумеется, это «идея» не в локковском и, очевидно, не в кантовском смысле. Но какова тогда природа этих объектов мысли? На этот вопрос непросто ответить, так как Мур полагает, что благое есть благое, и это весь анализ, который мы можем дать этому объекту мысли. Кажется, это закрывает двери для дальнейших онтологических исследований в этой области. Однако это не так.

Из текста *PE* мы узнаем, что благое в отношении простоты подобно желтому. Что мы знаем о последнем? По Муру, желтый – это объект, который не зависит от нашего восприятия, в данном случае – от восприятия желтого⁶. Это проливает свет и на статус благого – это тоже есть нечто, что аналитически может быть отделено от нашего восприятия (это явно показывает направленный против системы Генри Сиджвика аргумент двух миров – §50). Но что тут Мур имеет в виду под невозможностью анализа? Важно отметить, что в 1903 г. еще не была разработана знаменитая сегодня защита здравого смысла и основанные на ней практики анализа. В это время у Мура еще нет развитой метафилософии. Поэтому здесь мы можем довольствоваться только примерами, которые дает Мур в *PE*.

Дать определение лошади – значит перечислить свойства, которые имеет определяемый объект. Причем свойства представляются Муром как части объекта, о котором идет речь. Определение и анализ здесь имеют дело не с тем, как можно говорить о чем-то, а с тем, из чего что-то состоит (§7–8). Благое, дурное, желтое ни из чего не состоят, потому им нельзя дать анализ в этом смысле. Как понять, что благое ни из чего не состоит? Мур предлагает такой intuition pump: мы можем понять, чем лошадь отличается от осла, если укажем на то свойство, которое есть у лошади, но нет у осла (при том, что у них есть и общие свойства), но таким образом нельзя объяснить отличие желтого от черного.

⁶ Moore G.E. The Refutation of Idealism // Mind. 1903. Vol. 12. № 48. P. 442.

На только что приведенное рассуждение не влияет тот факт, что существуют другие способы отделять желтое от черного. Скажем, можно перечислить желтые предметы и черные предметы. Эти множества не будут совпадать. Следовательно, у этих терминов разные объемы, следовательно, обозначаемые ими свойства различны. Мур допускает такой вариант анализа в отношении блага: мы можем перечислять, какие предметы являются благими, более того, это и есть дело этики. Но это будет определение блага, но не благого, т.е. не того обозначаемого прилагательным «благой» свойства, в силу наличия которого нечто входит в объем термина «благо», чье содержание – «сумма всех благих вещей». Важно, что к тому, к чему правильно применять прилагательное «благое», всегда правильно применять это прилагательное (§9). Это первый, довольно туманный намек на роль универсальности в этике Мура, который я подробнее раскрою в разделе 1.2.

Есть еще один способ анализа, который Мур не рассматривает и не запрещает в отношении простых понятий. Мы можем спросить, подпадают ли они под более общие понятия, чем они сами? В отношении благого ответ очевиден: это свойство. Каков онтологический статус свойств, таких как благое? Разумно посмотреть ответ на метафизический вопрос в разделе про метафизическую этику.

Там мы узнаем, что Мур различает «есть» и «существует». То, что есть, но не существует, не расположено во времени, не является частью природы. К классу таких объектов и относится свойство благое. К тому же классу относятся числа и истины об объектах этого «царства» (§66). Высказывание о благом, например, «Х благой сам по себе», не является утверждением о чем-то реальном как таковом (§72). Истинность этого высказывания верно назвать «универсальной». Но в каком смысле тут используется это определение? Мур не дает ответа на этот вопрос, но мы можем реконструировать его.

На рубеже веков Мур ввел в свою философию двухуровневую онтологию универсалий и их инстанциаций⁷. Универсалии есть, но не существуют⁸. Некоторые партикулярии существуют, другие же только есть (например, продукты воображения, см. §119). Например, когда мы говорим о «желтом», указывая на конкретный желток, то мы говорим о партикулярной инстанциации универсальной желтизны, причем эта инстанциация лишь нумерически отличается от другой инстанциации желтизны, скажем, в некотором конкретном цветке. Аналогичное справедливо и в отношении благого. В высказывании «Дружба – это благо» мы отсылаем к связи между двумя разными универсалиями. В высказывании «Дружба Ахилла и Патрокла – это нечто благое» мы

⁷ Инстанциация в данном случае – онтологически нейтральное, абстрактное и техническое обозначение токена, взятого в отношении к его типу (в онтологически нейтральном смысле); это то, чем становится «воплощение», когда теряет связь с представлениями о душе, соединенной с телом, и попадает в контекст современной метафизики. «Быть инстанциацией Х» чаще всего означает примерно тоже, что и «быть примером Х», «быть токеном типа Х», «быть экземплификацией Х».

⁸ Moore G.E. Identity // Moore G.E. The Early Essays / Ed. by T. Regan. Philadelphia, 1986. P. 131–133. Мур строго выдерживает это различие в начальных параграфах IV главы PE. См. Также: Baldwin T.G.E. Moore. L.; N.Y., 1999. P. 46.

говорим о том, что у этой конкретной партикулярии есть инстанцированное свойство «благое». При этом в данном случае сама эта партикулярия просто есть, хотя и не существует (будучи продуктом воображения).

Теперь мы можем ответить на вопрос о том, каков онтологический статус благого: это универсалия. Благодаря этому я могу предложить объяснение, в каком смысле высказывания о благе являются универсальными: они являются высказываниями об универсалиях и их связи с другими универсалиями. Это первый смысл феномена универсальности в этике Мура, который я назвал «онтологическим».

1.2. Эпистемическая универсальность

Как мы узнаем о том, что нечто – благое? Является ли само это знание чем-то универсальным, и если да, то в каком смысле, и что из этого следует? Чтобы ответить на эти вопросы, нужно войти в некоторые детали того, как кантовская терминология меняется в руках Мура.

Мур утверждает, что «...все высказывания о благом синтетические и никогда не аналитические <...>» (§6). Это дает нам возможность утверждать, что высказывания о благом не являются универсальными во всяком случае в том смысле, в котором универсальными являются аналитические высказывания. Однако синтетическими высказываниями какого рода являются высказывания о благе: априорными или апостериорными?

Допустим, что они априорны⁹. Если это так и Мур понимает априорность в духе Канта, то это решало бы задачу концептуализации универсальности в этике Мура (во всяком случае, на этом уровне). Если высказывания о благом априорные, то они были бы безусловно независимы от всякого опыта, обладали бы универсальностью и необходимостью. Я буду называть «эпистемической универсальностью» такое свойство высказываний, при котором, если они истинны в одном случае, то мы можем быть уверены в их истинности во всех других случаях, так как их природа такова, что они истинны во всех случаях, если истинны в одном случае, причем от наличия или отсутствия нашего знания об их природе, сама эта природа не зависит. Проверим, априорны ли высказывания о благом.

Материал *PE* не дает возможности судить об априорности высказываний о благом однозначно. Возможно, мы могли бы рассуждать так: *источником* (хотя и не основанием, оснований у интуиций по определению нет) высказываний о благом являются интуиции (т.е. созерцания), значит, он находится в опыте. Следовательно, нельзя сказать, что высказывания о благом являются безусловно независимыми от всякого опыта. Следовательно, высказывания о благом не являются априорными в смысле Канта. Они не могут быть даже нечисто априорными: те лишь включают в себя полученные из опыта понятия, но свою истинность они получают независимо от опыта.

⁹ См.: Findlay J.N. Some Neglected Issues in the Philosophy of G.E. Moore // G.E. Moore: Essays in Retrospect / Ed. by A. Ambrose, M. Lazerowitz. L., 2004. P. 76.

Против этого рассуждения можно привести интерпретацию Юинга, который пишет, что положения о благом постигаются средством не априорного рассуждения, а априорной интуиции¹⁰. Но Мур утверждает, что «мы не должны рассматривать интуицию как альтернативу рассуждению» (§86). Однако если мы все же понимаем используемые тут термины так, как их определил Кант, то априорная интуиция должна быть, видимо, понята как чистое созерцание. А если априорная интуиция есть чистое созерцание, то она должна быть чистой формой чувственности. Я не вижу возможности понять муровские высказывания о благом как высказывания, которые истоком своей истинности имеют чистые формы чувственности, т.к. благое Мура принципиально может быть отделено от чувствующих и сознающих лиц, таких как мы, в то время как кантовская трансцендентальная эстетика принципиально сказывается о таких существах, как мы. Юинг оговаривается, что его выводы касаются всех суждений Мура о благе, кроме тех, на которые действует его «сомнительное учение о внутренней ценности прекрасных вещей, существующих без восприятия»¹¹. Сомнительное это учение или нет, но оно является важной частью этики Мура, так как положение о существовании ценностей такого рода служит Муру важным аргументом против Сиджвика. Следовательно, мы не можем принять, что, согласно ему, высказывания о благом являются априорными в обычном смысле слова.

Но Мур предлагает свое понимание априорного. Априорное высказывание – это истинное высказывание, которое логически предшествует другим истинным высказываниям, т.е. высказывание, чья истинность предполагается истинностью другого высказывания или группы высказываний¹². Это означает, что априорность имеет степени: абсолютно априорные высказывания суть те, что имплицитуются и подразумеваются всеми истинными суждениями. Примером таковых Мур считает закон непротиворечия. Высказывания о благом сами по себе никаких высказываний не подразумевают и не имплицитуют, зато их истинность имплицитуется в любого рода практических моральных рассуждениях. Таким образом, во всяком случае для своего региона они являются безусловно априорными в указанном смысле (см. также §19, 112). Являются ли эти априорные высказывания необходимыми?

Необходимые высказывания определяются Муром как высказывания, которые имплицитуются большим числом других высказываний. Для высказываний о благом это верно, значит, в этом смысле они являются необходимыми. Итак, высказывания о благом являются априорными и необходимыми. Означает ли это, что они являются универсальными в эпистемическом смысле?

Мур пишет, что для этики необходимо перечислить все истинные универсальные суждения, утверждающие, что такая-то и такая-то вещь благая, когда бы она ни имела места (§4, 15). Это положение не оставляет сомнения, что высказывания о благом являются универсальными. Однако в каком смысле? В §17 сообщается, что высказывания о благе как средстве могут быть истинными лишь

¹⁰ Ewing A.C. Moore and Metaphysics // G.E. Moore: Essays in Retrospect. P. 154.

¹¹ Ibid.

¹² Moore G.E. Necessity // Moore G.E. The Early Essays. P. 98.

в определенные периоды истории, а высказывания о благе как цели, если они в принципе истинны, то они универсально истинны. В §18 Мур говорит, что любое суждение второго типа, если оно истинно для одной инстанции вещи, которая в нем упоминается, необходимо истинно для всех вещей. В этом смысле суждения второго типа являются универсальными. Иными словами, если истинно, что X – благое как цель, то это истинно во всех случаях.

Анализ отношения универсальности, априорности и необходимости мы находим и в уже использованной мною статье «Необходимость»¹³. Она поможет пролить свет на соотношение универсального и партикулярного. Универсальность не стоит понимать лишь в смысле вечности. Верно, считает Мур, что любая истина, если она действительно истинна, является вечной: если истинно, что Цезарь был убит в мартовские иды, то это всегда так. В этом смысле ни этические, ни математические истины ничем не отличаются от других истин. Но есть и другой смысл универсальности. Возьмем для примера закон непротиворечия¹⁴. Согласно Муру, он гласит, что каждое высказывание либо истинно, либо ложно (с современной точки зрения, это, конечно, закон исключенного третьего, но для наших целей это столь же неважно, сколь и удивительно). Этот закон является универсальным в том смысле, что он сказывается о каждом высказывании. Однако важно, что для каждого высказывания истинно не то, что каждое высказывание либо истинно, либо ложно, а то, что *само* это высказывание, любое, является истинным или ложным. Необходимость этого закона, следовательно, не в том, что он универсален в том смысле, что он сам – свойство, которое приписывается всем случаям некоторого определенного рода. Он универсален в том смысле, что утверждает, что некоторое свойство A может быть найдено в каждой инстанции другого свойства B ¹⁵. Скажем, « X – это благо» будет означать, что всегда, когда мы встретим X , X будет также и благом. Это отлично сочетается с приведенным выше определением из §18.

Не все необходимые высказывания приписывают что-то инстанциям свойств, которые упоминаются в этих высказываниях; следовательно, не все необходимые высказывания универсальны в этом смысле. Возьмем, например, такое высказывание об универсалиях как « $5+7=12$ ». Тут речь не идет об инстанциях чисел, а только о самих числах, так как, например, «5» – это не свойство моих пальцев на одной руке ни вместе, ни по отдельности. Следовательно, заключает Мур, *не все суждения об универсалиях являются универсальными суждениями*. Нам важно понять, являются ли высказывания о благом высказываниями о лишь универсалиях (как « $5+7=12$ »), о лишь инстанциях универсалий (как, скажем, высказывание «любые пять ручек и любые семь ручек вместе составят двенадцать ручек») или и о том, и о другом (как закон непротиворечия). Это все разные смыслы универсальности. Если мы всерьез принимаем определение §18, то мы вправе считать высказывания о благом высказыванием об инстанциях, что делает их высказываниями эпистемически

¹³ Moore G.E. Necessity // Moore G.E. The Early Essays. P. 92–97.

¹⁴ Мур в этот период полагал, что «не существует аналитических истин» (Ibid. P. 89).

¹⁵ Ibid. P. 92.

универсальными. Но я не уверен, что высказывания о благе являются *лишь* высказываниями об инстанциациях. Полагаю, что Мур бы согласился, что высказывание, например, «Дружба – это благо» истинно даже тогда, когда в мире нет ни одного примера дружбы. В моей терминологии это высказывание было бы также и универсальным в онтологическом смысле (как « $5+7=12$ »).

1.2.1. Супервентность и органическое целое

С §18 связана и другая проблема: кажется, что заявленная там эпистемическая универсальность противоречит принципу органических единств, который гласит, что необязательно, чтобы ценность целого была такой же, как и ценность суммы его частей (§18, 22). Из первого следует, что всегда, когда существует одна благая инстанциация «Х благо», все другие инстанциации Х тоже будут благими. Из второго следует, хотя сам Мур про это прямо не говорит, что две инстанциации одного и того же набора универсалий могут иметь разные оценки.

Проблему можно заострить на материале более поздней философии Мура. В статье «Понятие внутренней ценности» сказано, что для двух вещей, в точности подобных по своей внутренней природе, невозможно, чтобы одна обладала внутренней ценностью, а другая не обладала, или первая обладала ею в одной степени, а вторая – в другой¹⁶. В этом тезисе видят исток понятия супервентности¹⁷, через которое универсальность в этике тоже можно задавать. Муровский принцип супервентности вполне можно считать иным выражением эпистемической универсальности.

Угроза для принципа супервентности реальна. Вполне можно рассуждать так: допустим, А и В состоят из частей во всем подобных друг другу, сумма ценностей частей А будет потому равна сумме ценностей частей В, но, согласно принципу органических единств, возможно, что общая ценность А будет одной, а общая ценность В – другой, ведь между суммой ценностей частей и ценностью целого этих частей нет необходимой связи. Кажется, что тогда возможно, что существуют А и В, подобные во всем, кроме своих ценностей. А это представляется несовместимым с тезисом супервентности моральных свойств.

Чтобы отвести угрозу, нужно присмотреться еще раз учению об органических единствах. В литературе оно получило название «инвариабелизм конечной ценности»: (1) конечная ценность любой части некоторого ценного целого та же, что есть у этой части отдельно от этого целого или в составе другого целого; (2) существуют целые, чья конечная ценность не может быть понята

¹⁶ Moore G.E. The Conception of Intrinsic Value // Moore G.E. Philosophical Studies. L., 1922. P. 261.

¹⁷ Kim J. Concepts of Supervenience // Philosophy and Phenomenological Research. 1984. Vol. 45. № 2. P. 154; Chalmers D. The Conscious Mind. Oxford, 1996. P. 361. См. также: Логинов Е.В. Универсальность, модальный реализм и Парфит // Этич. мысль / Ethical Thought. 2019. Т. 19. № 2. С. 51–62.

в терминах неизменных ценностей их частей¹⁸. Приведу пример, которым можно проиллюстрировать мысль Мура. Допустим, что существует очень слабый фильм А, чья общая ценность является отрицательной: это дурной фильм. Мы считаем так прежде всего потому, что у него очень глупый сценарий и беспомощная постановка. Однако у него прекрасный звук, просто удивительного качества. Разумеется, мы будем считать добротную работу звукорежиссера чем-то благим. Сам звук будет, по Муру, частью фильма. Однако наличие хорошего звука *может* не учитываться при вынесении конечной оценки. То, что *может* и учитываться, дело не меняет. Также есть фильм В, чья структура аналогична структуре фильма А; В тоже имеет отличный звук, слабый сценарий и отвратительную постановку. На уровне частей нет никаких факторов, которыми они бы отличались. Чтобы нарушался принцип супервентности, теория Мура должна позволять поставить В-фильму оценку, отличную от А-фильма. Но это нелепо, и я не вижу, что в теории Мура к этому принуждает. Решение проблемы я вижу так. Принцип супервентности говорит о связи ценностного и неценностной структуры вещи, внутренней природы, на которой ценность супервентна: не может быть так, что два объекта, во всем подобные в своей внутренней природе, отличались бы ценностными оценками. Принцип органических единств же утверждает связь между ценностями частей и ценностью целого. Таким образом, эти принципы сказываются о разных объектах мысли, о разных отношениях, а потому противоречия не возникает.

1.2.2. Различие средств и целей

Может показаться, что между §15 и §17 существует противоречие: в первом говорится, что все слова, которые обычно употребляются в этических суждениях, отсылают к не поддающемуся анализу благу, но делают это двумя разными способами, которые отражаются в двух видах универсальных этических суждений: один касается блага как цели, второй – блага как средства. Однако в §17 утверждается, что универсально истинными могут быть только суждения о благе как цели, а истинностная оценка суждений о средствах изменчива. Суждения о благе как средстве оказываются одновременно и универсальными, и лишенными универсальности.

Опираясь на два выделенных мною смысла феномена универсальности в моральной философии Мура, я могу предложить способ снятия этого текстологического противоречия. Кажется убедительным, что в §15 говорится об онтологической универсальности, т.е. утверждается, что все этические понятия отсылают к универсалии благого. В то же время мысль, выраженную в §17, естественно понять как полагающую именно эпистемическую универсальность. Согласно ней, любое высказывание о благе как таковом вида «Х – благой» универсально в том смысле, что, если оно истинно для одной инстанции Х,

¹⁸ См.: Brännmark J. Good-making and Organic Unity // Philosophical Studies. 2017. Vol. 174. P. 1499–1516.

то мы можем быть уверены, что оно истинно для всех инстанций Х. Таким образом, термин «универсальность» в этих двух параграфах входит в разных смыслах, поэтому противоречия не возникает.

2. Практическая философия Мура и универсальность

Однако только онтологической и эпистемической универсальности недостаточно для построения полной картины муровского обсуждения универсальности в этике. Из того, что благое является универсалией, и что, если мы знаем, что Х – благой, то мы знаем, что Х – благой по всех своих инстанциях, еще не следует ничего о том, как мы должны себя вести: «не дело философа-этика давать личные советы или наставления» (§3). Из того, как устроена метафизическая сфера, и того, что мы знаем о благе, не следует ничего о том, как мы должны себя вести. Утверждать обратное значило бы совершать натуралистическую ошибку. Споря с метафизической этикой Канта, Мур соглашается, что едва ли мы обычно не связываем с благом некоторого чувства или акта воли, релевантных для действия, однако это с достоверностью не является универсально истинным (§79). Чтобы вскрыть практический смысл универсальности в моральной философии Мура, мы должны войти в основные положения ее практической части.

Согласно Муру, сказать, что я морально обязан или должен совершить некоторое действие, значит сказать, что это действие принесет в мир наиболее возможное в данных обстоятельствах благо (§89). Этот слой этики Мура можно называть утилитаризмом действия. Однако Мур понимает, что мы, люди, не очень-то хороши в калькулировании оценок последствий наших действий и не можем с полной достоверностью утверждать, что то, что мы выбираем, действительно будет тем действием, которое будет вести к максимизации блага: отдаленное будущее неведомо нам, а ценность наших действий, видимо, нейтрализуется по прошествии большого количества времени (§91, 93). Поэтому этим слоем практическая философия Мура не исчерпывается. Дополняют его элементы утилитаризма правил. В частности, мы должны придерживаться того, что нам говорит «универсальный здравый смысл»¹⁹. Но не слишком ли «универсальный» – громкое определение для такой сомнительной для многих философов вещи как здравый смысл?

Мур сам утверждает, что даже повиновение таким заповедям, как «не лги» и «не убей», не может быть универсально лучше, чем их альтернативы, ложь и убийство; мы не можем установить гипотетических универсальных законов вида «если такое-то действие будет совершено в таких-то обстоятельствах и ничего дополнительно не помешает, то по крайней мере всегда будет получен такой-то важный эффект» (§94). Об этом у нас может быть только общее знание, а не универсальное: моральные законы суть в этом смысле простые обобщения. Вот в такой интеллектуально скромной обстановке Мур вводит

¹⁹ Выражение взято из статьи: *Urmson J.O. Moore's Utilitarianism* // G.E. Moore: *Essays in Retrospect*. P. 344.

нечто напоминающее обезжиренное рассуждение в духе первой формулировки категорического императива.

Мы можем доказывать, что в рамках определенных обстоятельств некоторые действия куда лучше, чем другие, альтернативные им. Лучше именно в качестве средств, а не благ-целей, и только если мы предположим, что все другие обстоятельства нам известны. Фактически мы имеем доступ лишь к тому, какие благие последствия имеет то или иное действие в определенных обстоятельствах. Достаточные изменения обстоятельств могут изменить наш взгляд на общие правила, которые кажутся наиболее универсальными и достоверными.

Так, общая бесполезность убийства может быть доказана только в том случае, когда большая часть человечества определенно дорожит своими жизнями. Примем во внимание, что для Мура выражения «быть причиной блага как средства» и «быть полезным» синонимичны (§89), т.е. в предыдущем предложении речь идет о типе поступков, запрещенных долгом, тех, что у нас есть обязанность не совершать.

Чтобы доказать, что убийство не будет благом как средством, если оно будет столь универсально принято, что будет причиной быстрого уничтожения человечества, мы должны опровергнуть главное утверждение пессимизма. Это утверждение состоит в том, что само существование человечества в целом является злом. И этот взгляд пессимизма, как бы сильно мы бы ни были убеждены в его истинности или ложности, окончательно опровергнуть или доказать нельзя. Следовательно, нельзя доказать или опровергнуть, что всеобщее убийство, говорит Мур, не будет благой вещью в данный момент.

Но мы можем с достоверностью утверждать, что, даже если малая толика человечества готова (тут Мур использует слово «willing») убивать, большинство людей не готовы ни убивать, ни быть убитыми. Когда, следовательно, мы говорим, что убийства в общем случае избегают, мы имеем в виду только то, что пока большая часть человечества не согласится на него. Большая часть человечества готова к сохранению жизни. И тогда кажется возможно доказать, что в этих обстоятельствах (что люди готовы жить и не готовы убивать) для отдельного человека в общем случае плохо убивать. Принимая во внимание тот факт, что в любом случае нет никакой надежды на уничтожение человечества, единственные последствия, которые мы должны рассматривать, – это увеличение блага и уменьшение зла в человеческой жизни. Там, где наилучшее недостижимо (предположим, что наилучшее – это уничтожение человечества), одна альтернатива все еще будет лучше другой. И, кроме непосредственного зла, которое приносит убийство в общем случае, тот факт, что, если убийство будет обычной практикой, чувство незащищенности, вызванное ей, отнимет много времени, которое можно потратить на лучшие цели, является, возможно, окончательным аргументом против совершения убийства сейчас. До тех пор, пока люди желают жить так сильно, как они того хотят сейчас, и до тех пор, пока достоверно, что они и далее будут действовать также, все, что препятствует им тратить свою энергию на достижение положительных благ, кажется просто дурным средством. И общая практика убийства была бы без сомнения препятствием такого рода. Таким образом, нельзя было бы разумно утверждать, что даже пессимист, чьей самоположенной целью является

убийство всех людей, может по здравому разумению прийти к мысли, что конкретный акт убийства является для него допустимым.

Мур перечисляет и другие правила здравого смысла, которые можно доказывать таким образом: стоит быть трудолюбивым, умеренным и держать обещания. Вероятно, это неполный список. Тут важно зафиксировать два момента. Во-первых, сам статус моральных правил здравого смысла не поднимается выше обобщения. Но, во-вторых, в содержащемся во втором и третьем абзацах §95 описании процедуры обоснования этих правил шесть раз упоминается универсальность. Как ясно из контекста, четырежды этот термин используется в значении «общераспространенность», дважды – в значении «общепринятость». Первое значение отсылает к тому факту, что эти правила уже повсеместно используются. Второе значение отсылает к самой процедуре универсализации. Возьмем суждение S2, которое выражает некоторую частную максимум поведения, такую, что она противоречит общераспространенному моральному суждению здравого смысла S1. Универсализируем S2 с тем, чтобы получить суждение S3, контрарное S1. Суждение S3 своим основанием будет иметь суждение S4, которое получено интуитивным образом и является суждением о цели. Мур полагает, что даже если S4 истинно, совершение действия, предписанного максимумой S2, все равно будет аморальным и приведет к дурным последствиям, так как в мире, в котором S3 станет общепринятым, это повредит даже тем, кто полагает своей целью то, что предписано S4.

Для пояснения рассмотрим пример Мура еще раз. Общераспространенное моральное правило здравого смысла гласит: никогда нельзя убивать, т.е. ни одно убийство не допустимо (S1). Само оно, несмотря на свою универсальную форму (§109), является лишь общим, т.е. истинным не всегда. Возьмем частную максимуму «в таком-то случае можно убить», которая выражается в суждении S2: некоторые убийства допустимы. S2 противоречит S1. Универсализируем S2. Получаем S3: все убийства допустимы. S3 поддерживается суждением о благе как таковом S4: исчезновение человечества есть благо (тезис пессимизма). Человек, который убежден в S4, должен помыслить, что будет, если S3 станет общепринятым. Тогда убийство станет в мысли этого человека повсеместной практикой. И его самого это должно, так можно понять мысль Мура, тревожить. Ведь если в остальном наше общество не изменится, то либо этого человека схватит полиция, и он не сможет далее реализовывать свое стремление к уничтожению всего человечества, либо он может быть сам убит до того, как сможет достичь своей цели. В любом случае, мыслимое положение дел будет плохо сочетаться с принятым им мнением о том, что есть благое как цель. Так что вне зависимости от того, принимает такой человек пессимизм или нет, он должен воздержаться от убийства. Правило «не убий» верно вне зависимости от того, что некто думает о благе самом по себе.

Это рассуждение не является универсальным потому, что оно ограничено рамками цивилизованного общества. Под таковым Мур понимает такое общество, в котором распространенными являются стремления сохранить жизнь и собственность. Однако эти стремления сами не являются универсально необходимыми. Чтобы установить универсально необходимые правила, нужно установить универсальную полезность. А последняя зависит от того, что есть благо само по себе. Универсальной полезностью, по Муру, обладают правила, касающиеся нравственной чистоты (*chastity*), ведь они связаны с такими

аффектами, как супружеская ревность и родительская привязанность, которые, как кажется, есть в каждом обществе, не только в цивилизованном. Правила, касающиеся этой сферы, таким образом, не ограничены условиями сохранения цивилизованности общества.

Таким образом, универсально моральные правила первого типа являются универсальными в том смысле, что они обосновываются через универсализацию. Универсально моральные правила второго типа являются универсальными в том смысле, что они являются универсально полезными, так как сказываются о благе как таковом.

Для обоих типов верно, что в условиях практической невозможности для отдельного человека установить, в чем именно состоит его долг, стоит держаться того, что принято обществом: в этих обстоятельствах разумно универсальное принуждение с помощью юридических и общественных санкций к соблюдению требований здравого смысла, ведь они скорее могут привести к максимизации блага, чем результаты индивидуального морального рассуждения. В случае же, когда подобных правил здравого смысла нет, то и универсальных рекомендаций к поведению индивида нельзя дать (§99, 100).

3. Вывод

Теперь я могу подытожить муровский взгляд на феномен универсальности в этике. Высказывания о благе являются универсальным в том смысле, что они суть высказывания об универсалиях и их связях, они являются универсальными высказываниями об универсалиях, из них в конъюнкции с фактическими высказываниями о положении дел в обществе и каузальными высказываниями о последствиях действий следуют универсально значимые предписания, касающиеся нашего поведения.

Список литературы

Апресян Р.Г. Две версии принципа универсализации в моральной философии И. Канта // Вестник Томского университета. Сер. Философия. Социология. Политология. 2018. № 6. С. 104–111.

Апресян Р.Г. Универсализация моральных суждений (основания и проекции) // Филос. журнал / Philosophy Journal. 2019. № 3. С. 110–125.

Логинов Е.В. Анализ дискуссии о принципе универсализуемости в моральной философии 1970–1980-х гг. // Философские науки. 2018. № 10. С. 65–80.

Логинов Е.В. Универсальность, модальный реализм и Парфит // Этич. мысль / Ethical Thought. 2019. Т. 19. № 2. С. 51–62.

Платонов Р.С. Моральная универсальность в этике Дж.С. Милля // Философские науки. 2019. № 11. С. 84–95.

Скоморохов А.В. Анализ дискуссий о принципе универсализуемости в моральной философии 1950–1960-х годов // Философские науки. 2018. № 10. С. 47–64.

Baldwin T.G.E. Moore: The Arguments of Philosophers. L.; N.Y.: Routledge, 1999. 374 p.

Brännmark J. Good-making and Organic Unity // Philosophical Studies. 2017. Vol. 174. P. 1499–1516.

- Chalmers D.* The Conscious Mind. N.Y.; Oxford: Oxford UP, 1996. 432 p.
- Ewing A.C.* Moore and Metaphysics // G.E. Moore: Essays in Retrospect / Ed. by A. Ambrose, M. Lazerowitz. L.: Routledge, 2004. P. 139–159.
- Findlay J.N.* Some Neglected Issues in the Philosophy of G.E. Moore // G.E. Moore: Essays in Retrospect / Ed. by A. Ambrose, M. Lazerowitz. L.: Routledge, 2004. P. 64–79.
- Kim J.* Concepts of Supervenience // Philosophy and Phenomenological Research. 1984. Vol. 45. № 2. P. 153–176.
- Moore G.E.* Identity // *Moore G.E. The Early Essays* / Ed. by T. Regan. Philadelphia: Temple UP, 1986. P. 121–145.
- Moore G.E.* Necessity // *Moore G.E. The Early Essays* / Ed. by T. Regan. Philadelphia: Temple UP, 1986. P. 81–99.
- Moore G.E.* Principia Ethica. Cambridge: Cambridge UP, 1968. 232 p.
- Moore G.E.* The Conception of Intrinsic Value // *Moore G.E. Philosophical Studies*. L.: Routledge & Kegan Paul, 1922. P. 253–275.
- Moore G.E.* The Nature of Judgment // *Mind*. 1899. Vol. 8. № 30. P. 176–193.
- Moore G.E.* The Refutation of Idealism // *Mind*. 1903. Vol. 12. № 48. P. 433–453.
- Urmson J.O.* Moore's Utilitarianism // G.E. Moore: Essays in Retrospect / Ed. by A. Ambrose, M. Lazerowitz. L.: Routledge, 2004. P. 343–349.

The Phenomenon of Universality in G.E. Moore's Moral Philosophy

Evgeny V. Loginov

Lomonosov Moscow State University, Faculty of Philosophy. 27 Lomonosovsky prospect, Moscow, 19991, Russian Federation; loginovlosmar@gmail.com

The paper is devoted to the problem of universality in G.E. Moore's ethics. Based on an analysis of *Principia Ethica* and related works, I have identified three meanings of this notion. These are ontological universality, epistemic universality, and practical universality. Universality in the first meaning is that the very notion of good is universal. Universality in the second meaning is that if one instantiation of X is good, we can be sure that all other instantiations of X are also good. Universality in the third meaning means that if a certain type of behavior has some moral value, it has it in all cases. Further scrutiny shows that the phrase "in all cases" in the third meaning of universality can sometimes be restricted to a certain type of society, while in other cases there are no such restrictions.

Keywords: Moore, universality, supervenience, necessity, analyticity

References

- Apressyan, R.G. "Dve versii principa universalizacii v moral'noj filosofii I. Kanta" [Two versions of Universalizability Principle in Immanuel Kant's Moral Philosophy], *Vestnik Tomskogo universiteta. Ser. Filosofija. Sociologija. Politologija*, 2018, No. 6, pp. 104–111. (In Russian)
- Apressyan, R.G. "Universalizacija moral'nyh suzhdenij (osnovanija i proekcii)" [The Universalization of Moral Judgements (Premises and Projections)], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2019, No. 3, pp. 110–125. (In Russian)
- Loginov, E.V. "Analiz diskussii o principe universalizuemosti v moral'noj filosofii 1970–1980-h gg." [The Discussion on the Principle of Universalizability in Moral Philosophy in the 1970s and 1980s: An Analysis], *Russian Journal of Philosophical Sciences*, 2018, No. 10, pp. 65–80. (In Russian)

- Loginov, E.V. "Universal'nost', modal'nyj realizm i Parfit" [Universality, Modal Realism, and Parfit], *Eticheskaja mysl' / Ethical Thought*, 2019, Vol. 19, No. 2, pp. 51–62. (In Russian)
- Platonov, R.S. "Moral'naja universal'nost' v jetike J.S. Mill" [Moral Universality in J.S. Mill's Utilitarianism], *Russian Journal of Philosophical Sciences*, 2019, No. 11, pp. 84–95. (In Russian)
- Skomorohov, A.V. "Analiz diskussij o principe universalizuemosti v moral'noj filosofii 1950–1960-h godov" [The Discussion on the Principle of Universalizability in Moral Philosophy of the 1950s and 1960s: An Analysis], *Russian Journal of Philosophical Sciences*, 2018, No. 10, pp. 47–64. (In Russian)
- Baldwin, T.G.E. *Moore*. L.; N.Y.: Routledge, 1999. 374 pp.
- Brännmark, J. "Good-making and Organic Unity", *Philosophical Studies*, 2017, Vol. 174, pp. 1499–1516.
- Chalmers, D. *The Conscious Mind*. New York, Oxford: Oxford UP, 1996. 432 pp.
- Ewing, A.C. "Moore and Metaphysics", *G.E. Moore: Essays in Retrospect*, ed. by A. Ambrose, M. Lazerowitz. L.: Routledge, 2004, pp. 139–159.
- Findlay, J.N. "Some Neglected Issues in the Philosophy of G.E. Moore", *G.E. Moore: Essays in Retrospect*, ed. by A. Ambrose, M. Lazerowitz. L.: Routledge, 2004, pp. 64–79.
- Kim, J. "Concepts of Supervenience", *Philosophy and Phenomenological Research*, 1984, Vol. 45, No. 2, pp. 153–176.
- Moore, G.E. "Identity", in: G.E. Moore, *The Early Essays*, ed. by T. Regan. Philadelphia: Temple UP, 1986, pp. 121–145.
- Moore, G.E. "Necessity", in: G.E. Moore, *The Early Essays*, ed. by T. Regan. Philadelphia: Temple UP, 1986, pp. 81–99.
- Moore, G.E. *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge UP, 1968. 232 pp.
- Moore, G.E. "The Conception of Intrinsic Value", in: G.E. Moore, *Philosophical Studies*. L.: Routledge & Kegan Paul, 1922, pp. 253–275.
- Moore, G.E. "The Nature of Judgment", *Mind*, 1899, Vol. 8, No. 30, pp. 176–193.
- Moore, G.E. "The Refutation of Idealism", *Mind*, 1903, Vol. 12, No. 48, pp. 433–453.
- Urmson, J.O. "Moore's Utilitarianism", *G.E. Moore: Essays in Retrospect*, ed. by A. Ambrose, M. Lazerowitz. L.: Routledge, 2004, pp. 343–349.

НОРМАТИВНАЯ ЭТИКА

О.П. Зубец

Попытка нацистского судьи Моргена: мораль в механике Аушвица

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

Статья посвящена анализу включенности морали в механику Аушвица, свидетельство которой – моральная биография нацистского судьи Конрада Моргена. Морген известен как «фанатик права», борец с коррупцией и «недопустимыми» убийствами в лагерях смерти. Для него, как и для правовой системы нацизма в целом, важен принцип единства морали и права при приоритете морали. В качестве основы нацистской морали автор выделяет разведение личности (воли) и поступка, причем поступок вторичен, произведен и даже случаен в отношении личности поступающего, обладающей добродетелями, мотивами и намерениями до и вне поступка. Сам поступок оказывается несамодостаточным, следствием, оцениваемым в зависимости от обстоятельств, мотивов, личности поступающего, или вообще выводится за пределы морали, что и делает ее ценностным основанием Аушвица (предельного убийства). Нацистская мораль сочетает идею убийства как морального императива в борьбе со злом с осуждением убийства, совершаемого не из долга, а из разнообразных корыстных соображений, а также садизма, сексуального влечения; она отличает убийство, гуманное в отношении и жертвы, и убийцы, от жестокого убийства; она сочетает моральную чувствительность нациста с выведением за пределы его восприятия массового уничтожения людей или понимание происходящего как ужаса со спокойной добродетельностью повседневной жизни. Мораль предоставляет идеи борьбы со злом ради блага другого или человечества как основания для убийства и блокирования отвержения Аушвица. Попытка Моргена быть моральным и социальным одновременно стала формой соучастия в Аушвице, воплощением того, как моральные идеи, нормы, различение добра и зла, ориентация на благо ближнего при опоре на рассудительность и на реалии социума формируют нацистскую мораль, сохраняющую все признаки морали, не опирающейся на абсолютный отказ от убийства.

Ключевые слова: мораль, этика, Аушвиц, нацистская мораль, Конрад Морген, право, убийство, добро и зло, поступок

Жизнь отдельного человека, его искания, переживания, речь и действия, если мы говорим о морали, не только не уступают в полноте и значимости свидетельствам о жизни сообществ и социума, общества, но являются более непосредственным и адекватным источником для морально-философского размышления. Ведь обычная смесь идеологии, укорененных представлений, штампов, знаний, впечатлений, аргументов и т.п. самым непосредственным образом соотносятся в этой индивидуальной жизни с совершаемыми поступками: они соотносятся, конечно, не как причина и следствие, даже ни в коем случае не так, но очерчивают как бы два пласта, два мира: слов и действий, мыслей и действий. История судьи Моргена – это история порядочного (считавшегося многими порядочным) человека, чьими усилиями организуется и существует общество, достигшее предельной представленности в Аушвице, причем таким образом, что именно мораль, ее идеалы, нормы, логика и язык оказываются важнейшим основанием последнего, важной частью его механики. Это история человека, опиравшегося на мораль и на рациональность, того, кто хочет быть моральным и одновременно рассудительным.

Георг Конрад Морген достаточно известен, в первую очередь своими попытками привлечь офицеров СС к юридической ответственности за коррупцию, жестокость, пьянство, несанкционированные убийства и т.п. Он выступал на Нюрнбергских процессах свидетелем защиты и сам был оправдан в ходе денацификации. Он называл себя фанатиком права, но в не меньшей степени он был фанатиком морали, хотя бы в силу того, что в понимании нацистов мораль не только связана с правом, но и превалирует над ним.

О Моргене написана книга «Конрад Морген: совесть нацистского судьи»¹, ценная в первую очередь большим количеством источников из первых рук. Авторы называют ее моральной биографией, исследованием того, как моральное сознание одного человека справилось или не справилось с безнравственным миром. Для них – это история о том, как обычно работает моральное сознание и как оно не может работать в экстремальной ситуации. Но, на мой взгляд, случай Моргена иллюстрирует, скорее, как мораль вписана в то, что они называют экстремальной ситуацией, а мы назовем Аушвицем, как она соучаствует в нем, составляя важнейшую часть его механики. Она не только не отказывается «работать», даже не остается в стороне, но пронизывает все сферы деятельности и является предметом особой озабоченности, основанием мотивации и оценки поступков. Более того, именно моральная дихотомия добра и зла пронизывает нацистскую идеологию и придает ей моральный смысл как способу борьбы со злом во благо своего народа и мира. Именно моральная аргументация нередко выступает самооправданием даже тех, кто непосредственно осуществляет убийство (например, ради облегчения страдания жертвы). Иными словами, Аушвиц совершается не аморальными или внеморальными, а моральными существами, если понимать под ними тех, кто ориентирует себя по оси добра и зла, оснащен всеми привычными моральными понятиями и аргументами, считает должным бороться со злом, предпочитать долг склонности, исходить в оценках и решениях из представлений о справедливости,

¹ Velleman J.D., Pauer-Studer H. Konrad Morgen: The Conscience of a Nazi Judge. L., 2015.

достоинстве, добродетелях. Послушание приказу, на которое ссылались подсудимые нацисты и их защита, понималось как внутренне мотивированное, как именно моральный акт. Например, запрет сексуальных отношений с евреями или поляками находил опору в самоуважении, апеллировал к нему. Единство морали и права, а также примат последней постулируется многими нацистскими деятелями. Роланд Фрайслер, госсекретарь Министерства юстиции и затем президент Народного суда, писал: «Не может быть разрыва между правовым и моральным императивом, потому что императивы права являются императивами порядочности (*Anständigkeit*), а то, что является порядочным, решает сознание народа и индивидуального представителя этого народа»².

В одной восхваляющей Моргена статье его жизнь оценивается словами Григория Сковороды «Мир ловил меня, но не поймал», но мир не просто поймал судью: Морген вполне полно и точно выразил собой основные черты того, что Питер Хаас определяет как нацистскую мораль³. Морген демонстрирует то, что не позволяет лишить нацистскую мораль статуса морали и что в то же время лежит в основе Аушвица, составляет некую ценностную, духовную и интеллектуальную основу нацистского общества и практики, ее инструментальное обеспечение и санкционирование.

Авторы книги «Конрад Морген: совесть нацистского судьи» отмечают, что Морген объединял в себе рвение служителя права с добродетелями офицера СС, в первую очередь – моральным мужеством борьбы с коррупцией в высших эшелонах власти (именно его усилиями к смертной казни были приговорены два руководителя концлагерей, в том числе известный Кох). Ни у кого, кто пишет о Моргене, не возникает сомнения в его высоких моральных добродетелях – остается лишь принять эту точку зрения: речь идет о добродетельном человеке. Сам образ офицера СС был своего рода персонифицированным набором моральных добродетелей, среди которых центральными считались достоинство, самоуважение, честь. Внутри СС человек «имел не только право, но и обязанность протестовать против покушения на свою честь и самоуважение со стороны вышестоящих»⁴. Для Моргена этот образ был явным ориентиром в принятии правовых решений, именно его он защищал в своей правовой практике.

Судья в нацистской системе права в первую очередь является тем, кто выражает моральную позицию народа и опирается на моральное суждение – моральная оценка судьи превалирует над правом, задает степень его применения: он достаточно автономен в решении о том, подсудно ли то или иное действие⁵. И это решение зависит от моральной оценки личности человека, который совершил действие. Это важнейший момент в понимании нацистской морали: в ее основе фундаментальный разрыв между поступком и поступающим, некая

² Velleman J.D., Pauer-Studer H. Konrad Morgen: The Conscience of a Nazi Judge. L., 2015. P. 27.

³ См.: Haas P.J. Morality after Auschwitz: The Radical Challenge of the Nazi Ethic. Philadelphia, 1988.

⁴ Weingartner J.J. Law and Justice in the Nazi SS: The Case of Konrad Morgen // Central European History. 1983. Vol. 16. № 3. P. 281.

⁵ См.: Velleman J.D., Pauer-Studer H. Konrad Morgen. P. 28.

пространственно-временная и содержательная пустота, которая может быть заполнена самым разным образом. В целом, поступок является как-бы случайным проявлением личности, вторичным по отношению к ней. Является ли действие противоправным, зависит от моральных качеств совершившего его, а моральные качества выражаются в первую очередь в характере мотивации, в намерении. Следствия этого таковы: во-первых, убийство, совершаемое из благих намерений и одобряемых мотивов, может быть санкционировано моралью, так как само оно вторично для нее; само убийство может быть совершено по-разному с точки зрения морали, то есть из разных подвергаемых моральной оценке мотивов (например, из корыстных соображений, садистских наклонностей или в силу долга (признаваемого моральным) и блага (вплоть до блага убиваемого)); разными с точки зрения моральной оценки людьми (то есть как хорошими, так и плохими – что не зависит от совершения данного убийства); оно может совершаться разными с точки зрения морали средствами – то есть жестоко или, наоборот, с желанием минимизировать страдания и жертвы, и самого убийцы). Во-вторых, убийство может быть выведено за скобки, стать невидимым для человека, отсутствовать в той картине мира, которую он воспроизводит и воспринимает в качестве морального существа. В-третьих, разрыв между поступающим и поступком может быть заполнен самым разным содержанием (нормами, ценностями, рациональностью, знанием и т.п.), которое задается социумом и подвержено изменению. Опыт Моргена иллюстрирует все эти следствия: он и сам мыслит себя, в первую очередь, как морального, добродетельного человека. И окружающие – как его коллеги и современники, так и пишущие о нем через десятилетия – тоже считают его таковым, и сама мораль не дает оснований для сомнения в этом, в образе Моргена она смотрит сама на себя.

В нацистской морали и праве личность отделена от поступка и превалирует над ним. Норберт Пол, начальник Моргена, ставит личность выше буквы закона: «личность обвиняемого, не прежде всего и не главным образом в ее правовом статусе, определяет заключение правосудия»⁶. Морген использует и понятие Эдмунда Мецгера «жизне-поведенческой вины» (*Lebensführungsschuld*), ориентирующее на характер личности, проявляющийся во всей ее жизни: так что наказание и вина связаны не только с определенным преступлением, проступком, но и с самой личностью преступника⁷. Эта идея о личности с присущей ей характером, склонностями, психологическими особенностями и моральными добродетелями или пороками, но главным образом исходно, как воли – причем в отдельности и относительной независимости от поступка – занимает господствующее положение в праве в первую очередь в силу его подчиненности морали и апелляции к ней. Можно предположить, что это разделение лежит в основе нацистской морали, но оно же главенствует во многих философско-этических построениях. Данное разделение можно развернуть и иным образом: смысл поступка, его моральное содержание определяется не только и не столько его данностью, совершённостью, актуальной

⁶ Velleman J.D., Pauer-Studer H. Konrad Morgen. P. 29.

⁷ Ibid. P. 28–29.

действительностью, сколько мотивом, доброй или злой волей, намерением совершающего его, а это значит – тем содержанием, которое предшествует поступку и ведет к нему. Именно на это сориентировано нацистское право и на этом построена нацистская мораль. Именно в силу этого разделения убийство само по себе «не видимо» моралью, ценностно нейтрально, но может быть санкционированным или не санкционированным в зависимости от личности убивающего и характера его воли. Именно в силу этого судья Морген (как и многие другие нацисты) столь морально чувствителен к различным преступлениям нацистов и к их моральным достижениям, порокам и добродетелям, при том что эта чувствительность абсолютно слепа к тому, что все, что его беспокоит, происходит в связи и рядом с убийством тысяч людей. В этом заключается то, что Мартин Брозат, автор предисловия к автобиографии Хёсса, называет «конфузными парадоксами», но что было бы точнее понимать как немыслимость и абсурд.

Безусловно важно, что нацистская мораль, являясь основой дифференцированной, «качественной» оценки убийства, именно в силу этого санкционирует убийство как таковое. Она, таким образом, отказывает ему в абсолютном моральном отвержении, делает морально нейтральным – т.е. эмпирическим фактом, допускающим разные оценки. Если для морали принципиально различны убийство ради блага другого и убийство из корысти, садизма и т.п., если для нее противоположны убийство невинного и преступника, если характер мотива убийцы играет для нее определяющую роль, то это и означает, что она санкционирует насилие и в этом качестве есть важнейший элемент механики Аушвица. Моральная «качественность», дифференцированность убийства и его полное выведение из области морально видимого совпадают по существу. Как только мораль полагает себя выше события убийства и замыкает его на себя, она обеспечивает его вписанность в человеческую жизнь.

Столкновение Моргена со способом осуществления «окончательного решения», осознание морально ориентированным гражданином факта массового убийства, совершаемого его сообществом и обществом, довольно долго откладывалось именно в силу избирательности зрения. Так, приехав в Краков 41-го года, Морген замечает и отмечает две вещи: бедность местного населения и невероятную коррупцию в среде нацистов. В это же время в Кракове есть гетто и уже уничтожено множество евреев, но это остается невидимым или никак не обозначенным в записях Моргена. И в лагере смерти он ищет и видит своего врага – коррупционера, оценивая его в первую очередь с моральной точки зрения: «Его внутренняя организация презрительна, в высшей степени своекорыстна, беспринципна, холодна, расчетлива, лишена связей с людьми или моральными идеалами. Он лишен глубины, внутреннего конфликта и основательной устойчивости»⁸.

Совершающий убийство нацистский офицер должен быть наказан, но не за акт убийства, а лишь в том случае, если он совершает его, разлагая и дискредитируя моральный облик офицера СС: преступление заслуживает

⁸ Velleman J.D., Pauer-Studer H. Konrad Morgen. P. 30.

наказания именно ради сохранения добродетельности личности, из заботы о нравственном состоянии немцев. Морген осуждает и преследует не убийство, а сексуальные или садистские мотивы убийцы, особую жестокость его совершения, убийство по склонности, а не по долгу, из корысти или сокрытия своих прегрешений. В этом он очевидно верен морали. Убийство в нацистской морали как действие несет в себе внутреннее напряжение: с одной стороны, это не просто морально санкционированное, но морально требуемое действие: «У нас есть моральное право, у нас есть обязанность перед нашим народом уничтожить этот народ, который хотел уничтожить нас» – говорит Гиммлер⁹. Но это тяжелый долг, исполнение которого наносит моральную травму (трудно оставаться достойным [anständig geblieben zu sein] перед горой трупов – по выражению Гиммлера). Кроме того, морально разрушителен лагерь смерти как таковой, разлагающий и полный соблазнов: «Но у нас нет права обогащаться мехом, часами, маркой или сигаретой, или чем-то еще»¹⁰. То есть обязанность убить врага (воплощение зла) отягощается необходимостью справиться с моральным ущербом, который несет в себе насилие.

«Фанатик справедливости» (как сам себя называл Морген), не только защищает ее в борьбе с коррупцией и «неправильными убийствами», но и находит, «обнаруживает» ее: то есть не только осуждает недопустимые мотивы и злую волю, но и обнаруживает и восхваляет нацеленность на благо ближнего и человечества. Так, о медицинских экспериментах на людях в Бухенвальде он пишет: «Люди, проводившие их, были специалистами, стремившимися изучить эпидемии ради блага народа, а в конечном итоге также в интересах самих заключенных»¹¹. Он осуществил коррекцию в порядке выбора заключенных для экспериментов, чтобы эксперименты не были использованы для уничтожения неугодных свидетелей коррупции и убийств, при этом исходя из того, что селекция, выбор жертв экспериментов сам по себе оправдан. Это называется «корректирующим действием»¹²: мораль не отменяет убийство, но корректирует способ его осуществления и задает его основания. Сам Морген в ходе расследования одного дела использовал группу русских заключенных для выявления состава отравляющего вещества – они умерли (он оправдывал себя словами – «не военнопленные» и «приговоренные»). Мораль проявляет себя не в том, что человек не убивает, но в том, что он морально обосновывает убийство, что он нуждается в таком оправдании и апеллирует к идее блага. Точно также лично совершавшие убийства на оккупированной территории СССР оправдывали их не только благом человечества и народа, но даже благом самих жертв (чтобы не страдали без матерей, от голода, «все равно умрут, но

⁹ *Himmler H.* Rede des Reichsführers SS bei der SS-Gruppenführertagung in Posen am 4. Oktober 1943. URL: https://www.1000dokumente.de/index.html?c=dokument_de&dokument=0008_pos&object=translation&st=REDE%20DES%20REICHSF%C3%BCHRGRS%20SS&l=de (дата обращения: 14.09.2020).

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Velleman J.D., Pauer-Studer H.* Konrad Morgen. P. 62.

¹² *Ibid.* P. 63.

в мучениях», и т.д.¹³). На этом фоне логика справедливой войны (собственной правоты и благодати цели) кажется лишь частью, хотя и очень значительной, обширного включения морали в «механику» Аушвица.

Еще одно соображение, ставшее основанием осуждения убийства, было сформулировано как подмена собой государства¹⁴: идея заключается в том, что индивид не имеет права решать вопрос о жизни другого, это решение делегируется государству (высшей личности – по мысли Муссолини). Именно по поручению и с санкции государства (или общества) добродетельный индивид, оставаясь добродетельным, лишает жизни человека, идет ли речь о войне, о смертной казни, о Холокосте или о научных экспериментах. При этом совершающий убийство из долга и по поручению социума все равно совершает его как индивидуальное ответственное действие, оставаясь моральным существом – именно в силу этого он оправдывает совершаемое дополнительным благом: не только человечества, но и самой жертвы. Но всем этим нацистское общество не отличается от любого другого, известного человеческой истории: мораль во всей этой истории санкционировала убийство, вписывая его в собственную логику, как средство борьбы со злом ради блага. Нацистская мораль, будучи вовлеченной в Аушвиц, лишь доводит эту способность, это, говоря языком Ницше, «тартюфство» морали до невыносимого и немислимого предельного масштаба и очевидности.

Морген считает себя обязанным изучить расстрел 40 тысяч человек под Люблином (так называемый «праздник урожая»): его интересует, как человек может справиться с этим (сохранить достоинство). Он называет произошедшее уродством, монструозностью: ужас происходящего не скрыт – и в этом нацист остается морально вменяемым существом, если для моральности достаточно способности к моральной оценке, к различению добра и зла (а в этом нацизм был исключительно активен). Так же и врач Аушвица Кремер называет его «Anus mundi», «ужас из ужасов», тут же восхищаясь хорошей погодой, едой и музыкой. Речь идет не о слепоте, не позволяющей ужаснуться происходящему, и не о несовершении (внутреннем запрете) ужасного, но о сохранении своей моральности при его совершении: в этом идея примата личности над поступком достигает апогея.

В своем отчете о «празднике урожая» Морген отмечает, что никто из жертв не подвергался плохому обращению, все проходило методично и в молчании. В качестве недостатка он отметил экономическую потерю рабочей силы, а также расхищение имущества убитых. Для Хёсса также было важно выражение покоя на лицах трупов – это свидетельствовало о правильном, «морально хорошем» способе уничтожения «врага».

Наступает момент, когда Морген сталкивается «с ужасом Аушвица» (это его собственные слова) напрямую и решает, по его показаниям, что-то предпринять. Здесь наступает своего рода кульминация мышления морально чувствительного нациста. Он рассматривает ряд вариантов: он не в силах привлечь

¹³ Много примеров таких оправданий приводится в книге *Леви Г. Преступники. Мир убийц времен Холокоста*. М., 2019.

¹⁴ *Velleman J.D., Pauer-Studer H. Konrad Morgen*. P. 65.

Гитлера к суду, он не сможет совершить покушение, т.к. охрана слишком неодолима, он может убежать в Швейцарию и придать гласности увиденное; но, во-первых, он не видел совершаемое собственными глазами, не смотрел в глазок газовой камеры, а догадался о происходящем (по количеству имущества и т.п.), и – главное, он подумал о немецком народе и своих близких, которые пострадают, если факты уничтожения миллионов станут известны миру и начнется невероятная анти-немецкая пропаганда. Он подумал об отце, о товарищах, о молодых идеалистах, вступивших в бой с большевизмом, о тех, кто умирал за свои идеалы. «Они тоже не заслуживали этого. И так я понял: не важно, как я сам выглядел в этой ситуации, но такое направление действий могло привести только к новому несчастью, и в силу этого я вернулся в Берлин»¹⁵. Отказавшись от действий против Аушвица, Морген ищет его виновников и находит их в том числе и в самих заключенных: думая о них с ненавистью и презрением, он ставит себя на их место и признает, что человеку как таковому присуще цепляться за соломинку, приспособливаться к фактам в стремлении выжить. Морген морально осуждает заключенных, готовых на все ради выживания (нацисты нередко именно на евреев возлагали ответственность за моральную тяжесть массового убийства); и в них же он находит тех, кому несет благо убивающий их медицинский эксперимент: именно в качестве виновных за происходящее и выигрывающих от него мыслит он жертв нацизма, включая их таким образом в сферу морали. В его глазах их извиняет лишь тяжесть обстоятельств, так же как она извиняет немецкий народ и все человечество, породивших Аушвиц.

Высшее право на жизнь втоптанно в грязь, это не сокрыто, но подлинной значимостью обладает то, что и все остальные права – на собственность, лояльность, т.п. – нарушаются: отсюда Морген делает для себя спасительный вывод – он будет бороться именно с теми преступлениями, для преследования которых существует закон. Совершение массового убийства разлагает человека («подрывает всю мораль и, как тысячеголовая гидра, порождает еще больше преступности»¹⁶), он начинает совершать и другие преступления, за которые Морген и будет его преследовать, если он не может привлечь его за сами убийства.

В докладах еще 1944 г. (а потом уже для американских следователей) он пишет о порожденном Аушвицем разложении и ожесточении, о том, что участвующие в убийстве газом не могут быть более ни нормальными солдатами, ни гражданами, и что руководство государства этими ужасными [ungehuerlich] преступлениями разрушает моральные основы государства. Но сам Морген лишь продолжает привлекать за преступления, не приказанные сверху, а само «окончательное решение» рассматривает как законное, как прямой приказ Гитлера и Гимmlера. Несмотря на моральный дискомфорт, он остается в пределах права, остается в рамках социума. Он пытается оправдаться тем, что преследование «незаконных убийств» вело бы к привлечению и за массовые убийства. Он пытается привлечь Эйхмана в связи с неправильным обращением с пакетом с бриллиантами, а Гесса за жестокое обращение с бывшей любовницей, но терпит правовую неудачу, а попытка быть одновременно

¹⁵ Velleman J.D., Pauer-Studer H. Konrad Morgen. P. 90.

¹⁶ Ibid.

моральным и рациональным, нормальным членом общества терпит крах: более того, именно своими морально вдохновленными шагами Морген вписывает нацистскую практику уничтожения в пространство человеческого, подобно тому, как запрет на жестокое или корыстное убийство позволяет санкционировать убийство как таковое или вывести его за поле морального видения и запрета.

Мораль задействована в Аушвице изнутри нацистского общества, будучи и нацистской, и моралью одновременно, и как раз изнутри она процветает в своей мощи, действенности, в избылии проявлений морального языка и чувствительности. И как раз во взгляде на Аушвиц извне мораль обнажает свою слабость, немеет, теряется. Как пишет Гилберт Харман, «звучит странно, сказать, что Гитлер не должен был отдавать приказ об уничтожении евреев, что неправильно с его стороны делать это. Это звучит слишком слабо»¹⁷. Более того, к уничтожению миллионов людей невозможно применить ни суждение о нарушении прав, ни моральное осуждение, даже заповедь «Не убий». У морали не оказывается сил и средств говорить об Аушвице и отвергать его (ведь в его основе та же идея борьбы со злом).

Некогда молодой Морген написал антивоенную книгу «Пропаганда войны и предотвращение войны» («Kriegspropaganda und Kriegsverhütung»), которую от разгромной критики защитил Гитлер, посчитав ее полезной для демонстрации миру мирных намерений рейха. И через много лет Морген, борющийся за чистоту морального облика, остается соучастником Аушвица.

Нацистская мораль, персонифицированная в Моргене, основана на разрыве поступающего и поступка, низведении поступка до следствия, выводимого из мотивации, дифференцированной моральной оценке убийства и в конечном итоге выведении его из поля морального видения. В стремлении отвергнуть нацистскую мораль, избегнуть ее, моральный философ может опереться лишь на идею тождества морального субъекта и поступка, идею принципиальной бессодержательности субъекта (в противоположность идеям личности, характера и т.п.), полноты и цельности поступка в его самодостаточности. Но основой такого отвержения может быть лишь *неопосредованный моралью* абсолютный отказ от убийства, не выводимый из идеи блага или какой-либо иной моральной идеи или оценки, отказ не на уровне заповеди или запрещающей нормы, но в качестве принятия и задания своей человеческой «не убивающей» природы. Только такое основание, не оставляющее места социальности и ставящее в центр мира субъекто-поступок, способно не позволить миру «поймать меня», если снова вернуться к словам Сковороды. Оно может быть понято как исходная точка морали, которую она в своем содержательно-социальном развертывании разрушает.

Список литературы

- Леву Г. Преступники. Мир убийц времен Холокоста. М.: АСТ: ОГИЗ, 2019. 336 с.
Haas P.J. Morality after Auschwitz: The Radical Challenge of the Nazi Ethic. Philadelphia: Fortress Press, 1988. ix+257 p.

¹⁷ Velleman J.D., Pauer-Studer H. Konrad Morgen. P. 123.

Himmler H. Rede des Reichsführers SS bei der SS-Gruppenführertagung in Posen am 4. Oktober 1943. URL: https://www.1000dokumente.de/index.html?c=dokument_de&dokument=0008_pos&object=translation&st=REDE%20DES%20REICHSF%C3%BCHRGRS%20SS&l=de (дата обращения: 14.09.2020).

Velleman J.D., Pauer-Studer H. Konrad Morgen: The Conscience of a Nazi Judge. L.: Palgrave Macmillan, 2015. 192 p.

Weingartner J.J. Law and Justice in the Nazi SS: The Case of Konrad Morgen // Central European History. 1983. Vol. 16. № 3. P. 276–294.

Moral Endeavour of Nazi Judge Konrad Morgen (Morality in the Mechanics of Auschwitz)

Olga P. Zubets

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

The article is devoted to the description and analysis of the involvement of morality in the mechanics of Auschwitz and is based on the moral biography of the Nazi judge Konrad Morgen. He is famous as “a fanatic for justice”, a fighter against corruption and “unpermitted killings” in the death camps. The principle of the unity of morality and law with the priority of morality was important for him and for the Nazi legal system in general. The kernel of the Nazi ethic is found in the separation of a person (will) and an act, what is more – an act is secondary, derived and even accidental to the acting person, having virtues, motives and intentions before and beyond an act. An act appears to be non-self-sufficient – a consequence, estimated according to the circumstances, motives, acting personality, or even excluded from the sphere of morality, which makes it the value basis of Auschwitz as an ultimate killing. Nazi ethic combines the idea of killing as a moral imperative in the struggle against evil with disapproval of killing committed not out of a sense of duty, but for various selfish reasons, profit motives, sadism or passion. It distinguishes between a killing, which is humane towards both the victim and the killer, and a cruel killing. It combines moral sensitivity of a Nazi with elimination of mass killing from it or calling what was taking place monstrous with calm virtuousness of every-day life. Morality suggests struggle against evil and the good of the neighbour or humanity as the reasons for killing and obstructing the disallowance of Auschwitz. Morgen’s attempt to be both moral and social became a form of collaboration with Auschwitz, personification of how moral ideas, norms, defining of good and evil, longing for the good of neighbour on the ground of prudence and realities of society form the Nazi ethic, which keeps all features of morality, such morality which is not based on the absolute rejection of killing.

Keywords: morality, ethics, Auschwitz, Nazi ethic, Konrad Morgen, law, killing, good and evil, act (action)

References

Haas, P.J. *Morality after Auschwitz: The Radical Challenge of the Nazi Ethic*. Philadelphia: Fortress Press, 1988. ix+257 pp.

Himmler, H. Rede des Reichsführers SS bei der SS-Gruppenführertagung in Posen am 4. Oktober 1943 [https://www.1000dokumente.de/index.html?c=dokument_de&dokument=0008_pos&

object=translation&st=REDE%20DES%20REICHSF%C3%BCHRGRS%20SS&l=de, accessed on 14.09.2020].

Levi, G. *Prestupniki. Mir ubijc vremen Holokosta* [Perpetrators: The World of the Holocaust Killers]. Moscow: AST, OGIZ Publ., 2019. 336 pp. (In Russian)

Velleman, J.D., Pauer-Studer, H. *Konrad Morgen: The Conscience of a Nazi Judge*. L.: Palgrave Macmillan, 2015. 192 pp.

Weingartner, J.J. "Law and Justice in the Nazi SS: The Case of Konrad Morgen", *Central European History*, 1983, Vol. 16, No. 3, pp. 276–294.

Андреас Буллер

Мораль и язык национал-социализма*

Слова могут уподобляться мизерным дозам мышьяка: их незаметно для себя проглатывают, они вроде бы не оказывают никакого действия, но через некоторое время отравление налицо.

В. Клемперер

Андреас Буллер (Andreas Buller) – доктор философских наук (Dr. Phil.). Министерство по социальным делам и интеграции земли Баден-Вюртемберг, Германия; Томский гос. университет; Гос. академический университет гуманитарных наук. Germany, 70173, Stuttgart, Else-Josenhans-Straße 6; e-mail: andreas.buller@gmail.com

В основе данной статьи лежит конкретный источник – дневники немецкого филолога еврейского происхождения Виктора Клемперера, которые он вел в годы Третьего рейха. На основе этих дневников автор исследует три центральных проблемы тоталитарного языка: его возникновения и распространения, взаимосвязи языка с идеологией и моралью нацистского общества, проблему ответственности человека за свой общественный язык. Главный вопрос, который ставит перед собой Клемперер и который также мы должны поставить перед собой, заключается в том, при каких условиях язык экстремистского (расистского, религиозного, революционного) меньшинства становится языком большинства? В каких условиях он принимает тоталитарные формы? Опасность тоталитарного языка заключается в том, что этот язык создает мнимую легитимную основу для исключения из человеческого (со)общества определенной группы или определенных групп людей, которые в глазах этого (со)общества превращаются в аутсайдеров. Именно язык позволяет обозначать, маркировать и отсеивать

* Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФ, проект № 19-18-00421 «Проблема исторической ответственности: этико-нормативные основания, дискурсивные практики и медиа-репрезентации». Funding: The reported study was funded by RFBR, project No. 19-18-00421 «Problem of historical responsibility: ethic-normative foundations, discursive practices and media representations».

аутсайдеров. Но за подобной тактикой исключения меньшинств всегда стоит определенная мораль, которая включает в себя как конкретные (без)нравственные убеждения, так и этические представления. Именно так обстояло дело с моралью национал-социализма. Нацистская мораль была пронизана духом расизма и антисемитизма, который ярко проявил себя в языке национал-социализма. По этой причине исследование нацистского языка с неизбежностью предполагает изучение и морали национал-социализма, элементы которой время от времени неожиданно возрождаются в современном немецком языке и прежде всего в языке современных немецких экстремистов и расистов.

Ключевые слова: язык, мораль, расизм, антисемитизм, национал-социализм, Третий рейх, историческая ответственность

Язык, мораль, ответственность

Иногда совершенно обычные дневниковые тексты и воспоминания могут дать толчок философским размышлениям. На подобные размышления натолкнули меня дневники немецкого филолога еврейского происхождения Виктора Клемперера о языке Третьего рейха, которые в 1990-х гг. были изданы и на русском языке¹. Эти дневники представляют собой уникальное явление, ибо Клемперер вел их в самый мрачный и опасный период своей жизни – в период нацистского господства, когда проживающим в Германии евреям было, откровенно говоря, не до ведения дневников. Но Клемперер нашел время для того, чтобы регулярно фиксировать свои повседневные впечатления о наблюдаемых им событиях и процессах, в надежде на то, что их прочтает человек будущего. Его ожидания сбылись. Современный читатель охотно читает дневники Клемперера – остроумного и пронизательного, внимательного и интеллигентного наблюдателя, который мастерски описывает детали происходящих в Третьем рейхе событий и анализирует их глубинные причины. При этом методика Клемперера очень проста – он исследует только язык Третьего рейха. Не более того. Но метод его анализа оказался очень эффективным средством, который позволил понять не только повседневную жизнь, но и мировоззрение, а также мораль идеологов Третьего рейха.

Языковой анализ Клемперера включает в себя анализ, с одной стороны, слов, понятий, жестов, символов и ритуалов нацистского режима; с другой же – его мышления и идеологии. Надо сказать, что Клемперер интерпретирует здесь понятие «язык» в самом широком смысле этого слова, демонстрируя читателю, каким образом язык иницирует, направляет, организует и даже легитимирует действия людей. Без знания языка национал-социализма мы не смогли бы дать ответ на вопрос, почему немецкий фашизм совершил свои страшные преступления.

¹ Клемперер В. LTI. Язык третьего рейха. Записная книжка филолога. URL: http://almenda.org/wp-content/uploads/2015/03/klemperer_viktor_lti_yazyk_tretego_reiha_zapisnaya_knizhka_filologa_2015_03_15_23_16_13_461.pdf (дата обращения: 26.05.2020).

Дневники Клемперера, без всякого сомнения, являются «хроникой нацистского режима». Однако любая хроника всегда предлагает *определенную* перспективу взгляда на события. Записи Клемперера в этом случае не являются исключением: также они открывают нам *определенную* перспективу взгляда на события в Третьем рейхе, а именно – перспективу взгляда жертвы на них. Анализируя язык национал-социализма, Клемперер пытается найти ответ на вопрос, каким образом человек оказался способен на то, на что он оказался способен в нацистской Германии. В этом смысле его поиск принимает форму антропологического исследования, ибо Клемперер стремится понять, *что* есть человек и *в чем* его суть? По этой причине его дневниковые записи являются, несомненно, попыткой и философской рефлексии о крупнейшей трагедии в немецкой истории.

И еще один существенный момент характеризует его повседневные заметки. Когда мы утверждаем, что работа Клемперера посвящена исследованию языка национал-социализма, то это не совсем верно. Точнее было бы сказать, что Клемперер исследует не эволюцию немецкого языка, а эволюцию общественного сознания в немецком обществе первой половины XX столетия, которая нашла свое отражение в общественном языке вильгельмовской эпохи, языке Веймарской республики, языке Третьего рейха и позже в языках двух разделенных Германий. Все эти эпохи Клемперер (1881–1960) пережил лично. В данной статье я, однако, целиком и полностью сконцентрируюсь на анализе языка Третьего рейха (ЛТИ). При анализе этого языка я особо остановлюсь на следующих моментах: (1) возникновение и распространение тоталитарного языка, (2) его связь с идеологией и моралью национал-социализма, а также (3) ответственность современного человека за его язык.

Возникновение и распространение языка национал-социализма

Описывая процесс установления нацистских порядков, исследователи часто употребляют понятие «gleichschalten» («одновременное подключение» или «унифицирование»). Здесь имеется в виду одновременное «подключение» всех сфер общества к нацистской идеологии, которое осуществлялось прежде всего через унифицирование его языка. Процесс унификации языка охватил собой в нацистской Германии как государственные учреждения, так и политические органы, а также печать, систему образования и здравоохранения, сферу науки и культуры и, разумеется, частную сферу. Все, играющие какую-либо роль в общественной жизни Германии организации, союзы и объединения, учреждения были охвачены этим процессом, который протекал настолько стремительно, что его обозначают термином «переключение». Путем мгновенного нажатия на лингвистическую кнопку все немецкое общество было мгновенно «переключено» на новый режим жизни. Сам Клемперер пишет по этому поводу: «Так и слышишь щелчок кнопки, приводящей людей – не организации, не безличные административные единицы – в движение, единообразное и автоматическое. Учителя всевозможных учебных заведений, группы разных чиновников юридических и налоговых служб, члены “Стального шлема”,

SA и т.д. и т.п. были практически все сплошь подключены»², т.е. поставлены под полный контроль режима.

После прихода к власти NSDAP немецкий язык из языка партии и небольшой группы «превратился в язык народа, что значит – подчинил себе все общественные и частные сферы жизни: политику, право, искусство, науку, школу, спорт, семью, детские сады и детские комнаты»³. Следствием этого процесса явилось полное и абсолютное «униформирование»⁴ языка. Униформа, как известно, предполагает введение единой, одинаковой и обязательной формы одежды, которая исключает любые ее другие варианты. Процесс «униформирования» сопровождался выкорчевыванием «враждебных» или «неподходящих» слов и выражений. Клемперер применяет в этом случае очень удачный пример, сравнивая тоталитарный язык с монокультурой, которая заменила собой цветущие поля самых различных растений: «Чтобы осознать все рабское убожество униформированного языка», – пишет он, – «нужно представить себе это богатое цветение, разом прервавшееся после 1933 года»⁵.

Процесс униформирования языка сопровождался массовым и повсеместным введением не только нацистских слов, выражений и терминов, но и нацистской символики, которую немецкие фашисты могли практически беспрепятственно распространять в стране еще до своего прихода к власти. Эта символика была довольно разнообразной: она включала в себя как знамена и флаги со свастикой, униформу, а также знаки в виде рун (молнии SS), факельные шествия и торжественные парады. Последние должны были наглядно продемонстрировать величие и неповторимость нового режима:

За свою жизнь я повидал множество парадов, но никогда прежде и, что паразитительно, никогда впоследствии, ни на одном параде перед фюрером, ни на одной демонстрации в Нюрнберге я не видел ничего подобного тому, что было этим вечером. Солдаты вскидывали ноги так, что казалось, будто кончики сапог взлетают выше носов, это был единый рывок единой ноги, а в выправке всех этих тел, нет, единого тела, было столько судорожного напряжения, что движения словно застывали, как уже застыли лица, и весь отряд, несмотря на предельную его подвижность, производил вместе с тем впечатление безжизненности⁶.

Более всего, надо сказать, Клемперера поразила фигура тамбурмажора, для которого «парад», казалось, служил лишь фоном собственной презентации, ибо «то, что он проделывал, было не просто шагистикой, это был и архаический танец и церемониальный марш, а сам он сочетал в себе факира и гренадера [...]. Тамбурмажор был моей первой встречей с национал-социализмом, и эта встреча меня потрясла»⁷, – откровенно пишет Клемперер.

² Клемперер В. ЛТН. С. 87–88.

³ Там же. С. 11.

⁴ Удачнее, возможно, звучало бы здесь понятие «унифицирование», но переводчик применил в этом случае именно понятие «униформирование».

⁵ Клемперер В. ЛТН. С. 13.

⁶ Там же. С. 11.

⁷ Там же.

Военный парад является методом живой (live-method) театрализованной демонстрации «мускулов страны». Язык парада – это язык силы. По аналогии с языком музыки или балета он понятен всем. Парад, как правило, содержит в себе элементы музыки и танца, которые, сопровождая процесс демонстрации военной техники, оказывают на людей незабываемое впечатление. Сохраняя символику прошлого, парад в то же время устремлен в будущее. Он есть «праздник будущего».

Существовали, однако, и другие не менее эффективные методы влияния на общественное сознание, как, например, средства массовой информации, которые сыграли ключевую роль в процессе «подключения» общества к идеологии национал-социализма. СМИ, как известно, в состоянии не только формировать общественное мнение, но и существенно влиять на него. По этой причине тоталитарные системы стремились в первую очередь поставить под свой контроль прессу и радио (в наше время подконтрольные власти телевидение и интернет). С 1933 г. выпуск новых книг, включая «партийные книги», был невозможен без разрешения цензуры. «По примеру папской цензуры на титульном листе партийных книг стояла теперь надпись: “Против публикации данного издания со стороны NSDAP возражений нет. Председатель партийного контроля комиссии по защите национал-социализма”»⁸. Печатные органы могли публиковать лишь то, что спускалось из центра. Все печатные материалы проходили «нормативную обработку» в партийных инстанциях, и в случае малейших отклонений от установленной формы материал не допускался к печати: «книги и газеты, служебная переписка и бюрократические формуляры – все плавало в одном и том же коричневом соусе»⁹, – констатирует Клемперер. Жесткая цензура разбудила желание режима контролировать также частную сферу жизни, в которой, как известно, курсируют политические анекдоты и бесконтрольно распространяются слухи. Эту задачу взяла на себя политическая полиция Третьего рейха – гестапо.

После того как СМИ были взяты под полный контроль, они превратились в «инструменты» господствующего режима, который стал их эффективно использовать в пропагандистских целях. При этом Клемперер указывает на два, изобретенных еще до прихода к власти национал-социалистов, метода организации массовой пропаганды. Первый метод использовался античными демократиями. Суть его заключалась в искусстве управления полисом/городом. Клемперер называет его «методом Руссо», потому что Руссо – это прежде всего «политик – оратор, который обращается к народу, собравшемуся на рыночной площади, для Руссо спортивные и художественные мероприятия, в которых участвует народное сообщество, – суть политические институты и средства для привлечения людей»¹⁰.

Второй метод, как считает Клемперер, был изобретен не нацистами, а большевиками, которые с помощью новых технических изобретений – радио и кино – смогли «распространить ограниченное пространство методом древних

⁸ Клемперер В. ЛТІ. С. 13.

⁹ Там же. С. 8.

¹⁰ Там же. С. 30.

и Руссо на “безграничное пространство”: вождь теперь реально и персонально обращается “ко всем”, даже если счет этим “всем” идет на миллионы, даже если отдельные группы этих “всех” находятся за тысячи километров друг от друга»¹¹. Тезисы Клемперера о медиальном развитии массовой пропаганды можно, конечно, в чем-то и оспаривать, но одно остается вне всякого сомнения: впервые методы массовой пропаганды стали применять для нужд государственной власти именно большевики. Нацисты получили такую возможность лишь в 1933 г. До этого момента нацистская пропаганда вынуждена была конкурировать с другими источниками информации и терпеливо выносить критику в свой адрес. Несмотря на несомненные параллели между большевизмом и национал-социализмом, мы должны учитывать тот факт, что речь в этом случае идет о различных тоталитарных системах власти, которые, без всякого сомнения, нужно сравнивать друг с другом (а иначе нам не понять их сути), но в то же время не отождествлять друг с другом¹².

Специфика любой пропаганды заключается в том, что она стремится не только распространить информацию, но и «разбудить» определенные чувства у людей. Поэтому пропаганда оперирует такими эмоциональными категориями, как «свой» и «чужой». Идеология нацизма не являлась в этом случае исключением: «Жаргон Третьего рейха эмоционализирует речь, а это всегда подозрительно»¹³, – констатирует Клемперер. Ведь пропагандистская речь адресуется не избранной аудитории, она нацелена на широкие массы. По этой причине она должна быть понятной всем, а значит, быть максимально доступной. Почти все речи Гитлера, замечает Клемперер, звучат

на грани исступления, выкрикиваются часто срывающимся хриплым голосом, но сегодня – некоторое разнообразие: многие пассажи произносятся с плачущими интонациями проповедника-сектанта. ОН проповедует мир, ОН призывает голосовать за мир, ОН хочет, чтобы Германия сказала «Да», не из личного тщеславия, а только ради возможности защитить мир от безродной международной клики дельцов, гешефтмахеров, готовых ради наживы безжалостно стравить между собой народы, миллионы людей¹⁴.

Отвергая универсальную мораль, Гитлер в то же время использовал ее в своих целях. Именно такое, явно противоречивое, отношение к морали проявляло себя повсеместно в языке национал-социализма, который, рассуждая о «совести», «чести» и «долге», в то же время активно внедрял в общественный язык расистские понятия. Принятые в 1935 г. «Нюрнбергские законы» («Reichsbürgergesetz» и «Gesetz zum Schutze des deutschen Blutes und der deutschen Ehre») демонстрируют это нам наглядно. Последние включали в себя такие выражения как «artfremd» («враждебный вид людей»), «Rassenschande» («расовый позор»), «Rassenreinheit» и «die Reinheit des deutschen Blutes» («расовая

¹¹ Клемперер В. ЛТИ. С. 30.

¹² См.: Koepen G. Bolschewismus und Nationalsozialismus. Geschichtsbild und Gesellschaftsentwurf // Terroristische Diktaturen im 20. Jahrhundert. Strukturelemente der nationalsozialistischen und stalinistischen Herrschaft / Hrsg. von M. Vetter. Opladen, 1996. S. 172.

¹³ Клемперер В. ЛТИ. С. 21.

¹⁴ Там же. С. 23.

чистота» и «чистота немецкой крови»), «Schädigung des Volkskörpers» («заражение народного тела»), «rasische Säuberung» («расовая чистка»), «jüdisches Blut» («еврейская кровь»).

Первый шаг к разрушению универсальной морали человек делает все-таки на языковом уровне. Террор и репрессии становятся возможными, как правило, там, где на государственном уровне начинают применяться в нравственном отношении абсолютно нелегитимные понятия, которые нацелены на устранение и уничтожение определенных групп или меньшинств. Именно такие – человеконенавистнические – слова и понятия стали окутывать немецкое общество как густой дым. Новый язык не знал различия между произнесенным и написанным, между официальным и частным словом. «Для него: всё – речь, всё – общественность»¹⁵. Этот язык стал проникать во все сферы жизни, включая и детскую сферу. «В магазине игрушек я видел мячик с изображением свастики»¹⁶, – констатирует Клемперер.

Нацистская символика предлагалась и продавалась, навязывалась и предписывалась не только сторонникам, но и жертвам режима. Символы нацизма вынуждены были носить также преследуемые нацистами евреи.

Сегодня я опять спрашиваю себя, как спрашивал уже сотню раз, и не только себя, но и других, самых разных людей, – пишет в своих дневниках Клемперер, – какой день был самым тяжким для евреев за двенадцать адских лет? На этот вопрос я всегда получал – и от себя, и от других – один и тот же ответ: 19 сентября 1941 г. С этого дня надо было носить еврейскую звезду, шестиконечную звезду Давида¹⁷.

Это был желтый лоскут с черной надписью «еврей». Согласно предписаниям гестапо евреи обязаны были носить звезду во всех общественных местах. Если человек прикрывал ее папкой или же книгой, то ее «преднамеренное сокрытие» наказывалось очень жестко и нередко вело человека в концлагерь¹⁸.

В этой связи возникает элементарный вопрос: для чего нацистам нужно было маркировать определенную группу людей? Ответ на этот вопрос звучит парадоксально: это нужно было делать потому, что эта группа ничем, практически ничем не отличалась от большинства немецкого населения! Сам Клемперер долгое время не чувствовал себя «евреем», ибо немецкое еврейское меньшинство, как никакое другое, идеально интегрировалось в немецкое общество и практически ничем не отличалось от него. Немецкие евреи прекрасно владели немецким языком, они говорили и одевались точно так же, как и все остальное немецкое общество. В культурном и языковом отношении они были не «чужими», а «своими». Однако в этой уникальной и успешной интеграции еврейского меньшинства национал-социализм увидел «коварную попытку» евреев «скрыть свою сущность». Отсюда и стремление нацистов – «пометить» звездой Давида «чужих» среди «своих». Эта звезда служила своего

¹⁵ Клемперер В. ЛП. С. 14.

¹⁶ Там же. С. 17.

¹⁷ Там же. С. 94.

¹⁸ Там же. С. 97.

рода «мишенью», причем вполне реальной мишенью, ибо живущие в Третьем рейхе евреи буквально оказались «под дулом автомата».

Надо сказать, что та мораль, которая делит людей на «своих» и враждебных ей «чужих», проповедует, как правило, свои собственные, отличающиеся от общечеловеческих, ценности. Важным средством формирования подобной морали является постоянное противопоставление себя опасному «другому»/«чужому», подчеркивание своего превосходства, а также восхваление своего «великого прошлого». Именно таким образом и поступали нацистские лидеры, которые стремились возродить исторические традиции немецкого народа и таким образом вернуться к «истинно германским корням». По этой причине в моду в нацистской Германии стали входить самые различные символы давно ушедшего времени, как, например, давно позабытые, древнегерманские имена: Дитер, Детлев, Уве, Маргит, Ингрид, Ута. Христианские же имена стали даваться новорожденным, напротив, очень неохотно, ибо их носители немедленно вызвали подозрение в оппозиционности¹⁹. Если имя «Криста» и ему подобные – при всей их дурной репутации – все же допускались в книги записей актов гражданского состояния, то имена, ведущие происхождение из Ветхого Завета, были строго запрещены: «ни один немецкий ребенок не может носить имя Лия или Сара»²⁰. Надо сказать, что германизации подверглись не только личные имена, но и находящиеся в восточной Германии селения, которые имели славянские или литовские исторические корни. Тысячи населенных пунктов были переименованы на «немецкий лад». Из тьмы веков к тому же стали извлекаться древние и никому не известные имена советников магистратов и бургомистров, в честь которых стали называться улицы сел и городов²¹. Нацисты, таким образом, создавали новую действительность и с помощью своего специфического языка. При этом нацистское сущее (Sein) претендовало на роль нацистского должного (des Sollens), находя в последнем свое теоретическое обоснование. Существенной чертой этого процесса создания нового (без)нравственного порядка являлось явное и непрекращающееся доминирование прошлого над настоящим. Немецкое прошлое героизировалось и наполнялось мифами о самопожертвовании («Helden- und Opfertod»). Последние служили образцом нравственного действия для нынешних поколений²². Отсюда и «абсолютно немислимое сочетание слов “со скорбью и гордостью сообщаем о гибели”...» в траурных объявлениях немецких газет²³. Нацистский режим призывал оставшихся в живых испытывать чувство гордости (!) за «героическую смерть» на фронте. Но что есть героизм? – задается вопросом Клемперер. Героизм «есть не только мужество, не только способность поставить жизнь на карту. Все это есть у любого драчуна и каждого преступника», а героизм есть прежде всего способность служить благу человечества. По этой причине

¹⁹ Клемперер В. ЛТИ. С. 43.

²⁰ Там же. С. 43–44.

²¹ Там же. С. 46.

²² См.: Behrenbeck S. Der Kult um die toten Helden. Nationalsozialistische Mythen, Riten und Symbole 1923 bis 1945. Vierow bei Greifswald, 1996. S. 35.

²³ Клемперер В. ЛТИ. С. 68.

«официальный нацизм не знал достойного, подлинного героизма, он искажил само понятие, создал ему дурную репутацию»²⁴. Тем не менее и в нацистской Германии существовал, по словам Клемперера, «тихий героизм», который был героизмом заключенных концлагерей или же немецких жен, решивших соединить свою судьбу с еврейскими мужчинами: «Представьте себе будни этих женщин! Сколько оскорблений, угроз, побоев, плевков вынесли они, сколько лишений перенесли, деля нормальный скудный рацион со своими мужьями»²⁵. Рассуждая сегодня о героизме людей в Третьем рейхе, мы имеем в виду именно этих, сохранивших свое достоинство женщин, а также заключенных концлагерей и участников Движения Сопротивления. Эти люди отказались применять терминологию национал-социализма. Однако полная изоляция человека от словаря его эпохи была невозможна и в Третьем рейхе.

Язык как «зеркало» тоталитаризма

Национал-социализм не только пополнил словарь немецкого языка новыми, но и изменил значение некоторых старых понятий. Отвратительное значение приобрел в немецком языке глагол «melden» («регистрироваться»). Фраза «он должен зарегистрироваться» означала, что человека вызвали в гестапо, причем подобная «регистрация» была наверняка связана с побоями и часто – с исчезновением человека²⁶. Близким по значению с «sich melden» является немецкий глагол «holen» («забрать»). Последний, однако, имеет более давнюю историю и является более широким по употреблению. «Забирали» евреев, христиан и даже арийцев, особенно в больших масштабах военные власти делали это летом 1939 г.²⁷ Замечу, что и в русском языке выражение «забрали» приобрело в условиях сталинского террора свой особый смысл, хотя в русском языке это слово имело и свои смысловые оттенки. Ведь кого-то могли «забрать» в армию, а кого-то – «забрать» и увести чекисты. В любом случае, как замечает Клемперер, в глаголе «забрать» чувствуется явный уклон к эзоповому языку, ибо забрать можно оставленный в магазине товар или ребенка из детского сада, но в тех случаях, когда «забирали» не вещи и не детей, а взрослого человека, то тогда все понимали, что тот, кого «забрали», был уже не в состоянии определять направление своего передвижения и место своего нахождения. Выражение «забрать» является, по сути, мерилom общественной свободы. Там, где по отношению к взрослым людям широко применяется выражение «забрали», там, как правило, существуют проблемы с человеческими правами и свободой. Здесь язык и мораль образовали неразрывный симбиоз.

Если слово «забрать» входит в словарь повседневных выражений, то слово «вечность» («Ewigkeit») относится к числу мировоззренческих, философских и религиозных понятий. Но нацисты широко применяли и это понятие. Причина

²⁴ Клемперер В. ЛТН. С. 5.

²⁵ Там же.

²⁶ Там же. С. 105.

²⁷ Там же.

этого заключалась в том, что нацистский режим, не успев возникнуть, уже стал претендовать на вечность, которую «можно трактовать как последнюю ступеньку на длинной лестнице нацистских числовых суперлативов, и за этой ступенькой – уже небеса»²⁸. И кто этого не постиг, как пишет Клемперер, тот немедленно наказывался нацистами. Он приводит в качестве примера комично-грустную историю: на экзаменах для будущих ремесленников ученикам часто задавался коварный вопрос: «Что будет после Третьего рейха?». Если простодушный или замороченный ученик отвечал: «Четвертый рейх», то какие бы знания по специальности он ни показал, его безжалостно проваливали как недостойного ученика партии. Правильный ответ был таков: «После него не будет ничего, Третий рейх – это вечный рейх немецкой нации»²⁹. К счастью, «нацистская вечность» закончилась довольно быстро. В масштабах общечеловеческой истории двенадцатилетнее существование режима было, действительно, лишь мгновением, но однако за это время немецкий фашизм смог совершить такие преступления, которые до него никем и никогда не совершались. Самым большим злодеянием немецкого фашизма является Холокост. Клемперер одним из первых стал исследовать феномен нацистского антисемитизма с философско-исторических позиций. Он по праву указывает на то, что антисемитизм существовал во все времена и у всех народов, проявляя себя «то здесь, то там, то слабее, то сильнее; поэтому было бы в высшей степени несправедливо приписывать его именно немцам и им одним»³⁰. Действительно, несмотря на то, что само понятие «антисемитизм» вошло в оборот лишь в XIX в., различные формы ненависти и враждебности к евреям (нем. Antijudaismus) давали о себе знать уже с античных времен³¹. Но Клемперер сделал нечто большее: он указал на три «абсолютно новых и уникальных момента» в развитии антисемитизма в Третьем рейхе, которые не знала ни античная, ни средневековая история.

Во-первых, в нацистской Германии эпидемия антисемитизма «вспыхнула и разгорелась жарче, чем когда-либо, в то время, когда казалось, что она – как заразная болезнь – уже давно и навсегда ушла в прошлое»³². Вспышки холеры или чумы возникают и сейчас, но они носят преимущественно локальный характер. Поэтому люди считают, что эпидемии этих болезней навсегда остались в Средневековье. Но тут вдруг неожиданно для всех опустошительная эпидемия охватывает широкие массы людей и приводит к бесчисленным жертвам. Нечто подобное произошло с развитием антисемитизма в Германии. Мало кто до прихода к власти гитлеровцев предполагал, что антисемитизм в Европе

²⁸ Клемперер В. ЛТИ. С. 63.

²⁹ Там же.

³⁰ Там же. С. 75.

³¹ См. восьмитомное издание: *Handbuch des Antisemitismus. Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart* / Hrsg. von W. Benz. Berlin; Boston, 2008–2015. Второй том «Personen» (Berlin, 2009) описывает биографии общественных деятелей, мыслителей и ученых, внесших свой негативный вклад в развитие антисемитизма. Третий том «Begriffe, Ideologien und Theorien» (Berlin, 2010) посвящен истории антисемитских понятий, идеологий и теорий.

³² Клемперер В. ЛТИ. С. 75–76.

примет эпидемический характер и унесет жизни миллионов людей³³. Но дело приняло именно такой оборот.

Вторая особенность немецкого антисемитизма состоит в том, что он принял современные формы и современное обличье, ибо немецкий антисемитизм был антисемитизмом высокотехнологичного и индустриализированного общества:

Этот анахронизм явился вовсе не в облачениях прошлого, а в самом современном обличье, не как народные беспорядки, безумие и стихийные массовые убийства (хотя на первых порах и создавалось впечатление стихийности), а в самых совершенных организационных и технических формах; и сегодня, когда вспоминают об уничтожении евреев, на ум приходят газовые камеры Аушвица³⁴.

Третья и ключевая особенность нацистского антисемитизма заключается в том, что он основывался на расовых идеях. Если раньше еврею можно было по крайней мере во втором или третьем поколении после принятия христианства стать равноправным членом общества, то в условиях гитлеровского режима подобная смена идентичности стала невозможной. Основанная на биологических принципах расовая мораль принципиально исключала как возможность смены идентичности, так и возможность стереть различия между евреем и не евреем. «Расовая доктрина проводит это различие уже по крови, что делает всяческое уравнивание невозможным, увековечивает разделение и дает ему религиозную санкцию»³⁵. Клемперер приходит к выводу, что «своеобразие национал-социализма по сравнению с другими видами фашизма связано с расовой идеей, суженной и заостренной до антисемитизма, получившей дальнейшее развитие в антисемитизме»³⁶.

Характерные черты нацистской морали

Приступающий к анализу нацистской морали специалист немедленно обратит внимание на тот факт, что доказать нравственную необоснованность и теоретическую несостоятельность человеконенавистнической идеологии национал-социализма довольно несложно. Намного сложнее, однако, найти ответ на следующие вопросы: были ли нацисты абсолютно убеждены в моральной легитимности своих действий? Являлись ли они активными инициаторами или же лишь послушными исполнителями совершенных злодеяний? Каким образом враждебная человеку доктрина нацизма смогла в кратчайшее время овладеть широкими массами? Почему в этом случае не сработала «иммунная система» немецкого общества и отказали «нравственные механизмы» немецкого народа?

В морали национал-социализма нас поражает еще и тот факт, что нацистские преступники, о чем уже упоминалось выше, стремились к моральной

³³ Клемперер В. ЛП. С. 75–76.

³⁴ Там же.

³⁵ Там же.

³⁶ Там же. С. 77.

легитимации совершенных ими злодеяний. Они повсеместно употребляли такие понятия, как «совесть», «порядочность», «достоинство», «честь» и «долг». Употребляющий моральные категории преступник представляет собой, надо признать, отвратительное явление. Но на каком основании эти люди жонглировали моральными понятиями и категориями? Чего они пытались таким образом достичь? Нацисты стремились к оправданию своих преступных действий и с помощью моральных категорий. Именно на этот момент обратили свое внимание авторы коллективной монографии «Идеология и мораль национал-социализма»³⁷. В результате кропотливой работы им удалось реконструировать сложную мозаичную картину нравственного падения человека, в которой присутствуют антропологический, исторический, расовый и собственно моральный аспекты.

Антропологический аспект. Немецкий философ Рольф Циммерманн, характеризуя Холокост, обозначает его как радикальный «разрыв человека с человеческим родом» («Gattungsbruch») или как катастрофу человеческого рода («Gattungsversagen»), которая привела к разрыву человека с самим собой. Два этих понятия – «Gattungsbruch» и «Gattungsversagen» – вошли, благодаря Циммерманну, в научный арсенал моральной философии. Причина вышеописанного «разрыва» человека с самим собой лежит, по мнению философа, в этноцентричной партикулярной морали, которая одержала победу над основанной на принципах разума универсальной этикой³⁸.

Вольфганг Биалас, продолжая мысль Циммерманна о «Gattungsbruch», указывает на то, что Холокост раскрыл истинную, спрятанную «под тонким слоем культурной дрессировки» и «моральной фиксации», сущность человека, который, оказывается, только и ждал подходящего момента для того, чтобы снова превратить себя в бестию, каковой он, несмотря на свои цивилизованные одежды, остался³⁹. Циммерманн и Биалас концентрируют наше внимание на том факте, что существование морали возможно лишь там, где существует человек. Вне человека нет и не может быть морали. По этой причине анализ любой морали неизбежно включает в себя и анализ ее непосредственного носителя. Авторы сборника обратили внимание и на еще один важный аспект: любая «новая мораль» вынуждена обращаться к традициям прошлого, в котором и только в котором она в состоянии найти подтверждение своим моральным убеждениям. Национал-социализм не являлся в этом случае исключением.

Исторический аспект. Нацисты стремились вернуть человечество к «первоначальной» (племенной или родовой) морали, которая, по мнению Гитлера, была извращена и искажена «еврейской этикой». Свою задачу, как считает Гуннар Хейнзон, национал-социалисты видели в том, чтобы разрушить эту «извращенную этику», в которой они видели «источник заразы», и вернуть

³⁷ Ideologie und Moral im Nationalsozialismus / Hrsg. von W. Bialas, L. Fritze. Göttingen, 2014.

³⁸ Zimmermann R. Philosophie nach Auschwitz. Eine Neubestimmung von Moral in Politik und Gesellschaft. Reinbek bei Hamburg, 2005.

³⁹ Bialas W. Nationalsozialistische Ethik und Moral. Konzepte, Probleme und offene Fragen // Ideologie und Moral im Nationalsozialismus. S. 23.

немецкое общество в «мозаичную эпоху архаичной родовой и племенной морали»⁴⁰. Его мнение наглядно подтверждают следующие слова Гитлера:

Наша революция не только политическая и социальная. Мы находимся перед колоссальным переворотом моральных понятий и духовной ориентации человека... Мы завершаем ложный путь человечества. Скрижали Завета синайской горы потеряли свою силу. Совесть – это еврейское изобретение⁴¹.

«Еврейским изобретением» Гитлер, однако, считал не только совесть, но и 6-ю заповедь Ветхого Завета «не убий», которая, по его мнению, явилась причиной поражения Германии в Первой мировой войне. В будущей войне он стремился применить совершенно другую «этику», которая не знает никаких запретов, что ему и удалось осуществить на практике. Обратившийся к исследованию проблемы влияния войны на человеческую мораль американский специалист Петер Хаас пришел к выводу, что в условиях кровопролитных сражений универсальные этические принципы принципиально обречены на провал. Хаас демонстрирует нам это на примере Восточного фронта, солдаты которого довольно быстро приспособились к нацистской морали⁴². Но на каких принципах базировалась эта мораль?

Расовый аспект. В основе морали национал-социализма лежала идея, что абстрактного человечества и универсального человека «как такового» в реальности нет и быть не может, а есть лишь принадлежащие различным расам люди. Поэтому нацисты принципиально отвергали идею единого человечества, а также идею универсальной человеческой морали, поставив на их место «мораль господ», «мораль немецкого народа» и «мораль борьбы» («Herren-, Volks und Kampfmoral»)⁴³. Гитлеровский режим отбросил в сторону все, препятствующее достижению нацистских целей, и все моральные запреты, пошел на опасный эксперимент с моралью, который характеризуют следующие черты:

- существенное ограничение действия универсальных ценностей в соответствии с идеей «ценной» и «неполноценной» жизни;
- притязание нацистов в качестве «инженеров» искоренения «неполноценной» и выращивания «полноценной» жизни принимать решения о природно-биологических основах и культурных условиях человеческой жизни как таковой⁴⁴.

Мораль национал-социализма представляла собой «процедурную добродетельную мораль» («prozedurale Tugendmoral»)⁴⁵, в которой место разума занял каталог добродетелей и запретов, как считает Биалас. Однако в этой «добродетельной морали» доминировали прежде всего расовые категории. Все без исключения этические категории приобрели у нацистов ярко выраженную расовую окраску, ибо, говоря о совести, нацисты имели в виду прежде всего

⁴⁰ Heinsohn G. Hitlers Holocaust-Motiv // Ibid. S. 109–128.

⁴¹ Rauschnig H. Gespräche mit Hitler. Zürich, 2005. S. 129.

⁴² Haas P.J. Militärische Ethik im totalen Krieg // Ideologie und Moral im Nationalsozialismus. S. 117–192.

⁴³ Bialas W. Nationalsozialistische Ethik und Moral. S. 31.

⁴⁴ Ibid. S. 27.

⁴⁵ Ibid.

«расовую совесть»; рассуждая об ответственности, они подразумевали «расовую ответственность»; призывая к выполнению долга, они принципиально оставались на позиции «расового долга». Нацисты стремились искоренить из общества «расово чуждые элементы» («Artfremde»), а также уничтожить «общественных вредителей и паразитов» («Gemeinschaftsschädlinge»). Современному человеку трудно понять, почему нацисты употребляли подобные человеконенавистнические фразы и выражения. Но нацистская мораль основывалась на биологических фундаментах, которые позволяли ей разделять людей на категории приблизительно по такому же принципу, по которому систематизируются и существа природного мира.

Самоназначенные представители «высшей расы» были убеждены в том, что только они обладают правом решать, кто достоин жить на этой земле, а кто – нет. Таким образом нацистская мораль лишила значительную часть человечества не только возможности автономного развития и свободной самореализации, но и права на жизнь. Тем самым она переступила те границы, которые никакая мораль переступать не должна. И в этом заключалась существенная проблема нацистской морали.

Другой существенной чертой этой морали являлась идея «нового человека». Нацисты стремились к созданию «сверхчеловека» («низшие расы» были изначально лишены такой возможности). Они были уверены, что процесс создания «нового человека» можно планировать и реально организовать путем расового отбора и физического воспитания⁴⁶. Ключевым средством при этом являлся спорт, который позволял воспитывать «атлетическую молодежь» (athletische Jugend). Расистские фильмы («Der ewige Jude» или «Jud Süß») активно пропагандировали образ «нового человека», которого в немецких фильмах и книгах того времени олицетворяли спортивные и стройные, благородные и неустрашимые герои. По этой причине нацистский режим всячески поощрял развитие спорта и физическую закалку. «Быстрые, как борзые собаки, выносливые, как кожа, и крепкие, как крупковская сталь»⁴⁷ – такими должны были быть в представлении Гитлера молодые немцы. В центре «педагогической программы» национал-социализма стояла, таким образом, прежде всего цель физического развития человека. На последнем месте этой программы, как констатирует Клемперер, находилось развитие человеческого интеллекта:

Страх перед мыслящим человеком, ненависть к мысли как таковой постоянно проявляли себя у нацистов в самых различных формах. Причина этого страха заключалась в том, что тот, кто может мыслить и думать, не позволяет себя переговорить, а он ожидает, чтобы его переубедили; того, кто мыслит систематически, переубедить сложнее вдвойне. Вот почему ЛТИ не выносит слова «философия»...⁴⁸

⁴⁶ Bialas W. Nationalsozialistische Ethik und Moral. S. 27.

⁴⁷ «Flink wie Windhunde, zäh wie Leder und hart wie Kruppstahl» (цит. по: Betz A. Der “Neue Mensch” im Nationalsozialismus // Deutschlandfunk: Radiosendung der Reihe “Perversion einer Utopie”. Teil 3. 07.11.2011. URL: https://www.deutschlandfunk.de/der-neue-mensch-im-nationalsozialismus.1184.de.html?dram:article_id=185410 (дата обращения: 26.05.2020).

⁴⁸ Клемперер В. ЛТИ. С. 55.

И действительно, любая философия является продуктом сложных размышлений и дискуссий. Философия с необходимостью предполагает сосуществование самых различных точек зрения. Однако в тоталитарных режимах различные точки зрения были абсолютно нежелательны. Ведь тоталитарные режимы имеют дело с «готовыми истинами», которые не подлежат обсуждению. Последней инстанцией, которая легитимирует «истинность» ключевых идей, целей и установок господствующего режима, является, как правило, вождь, вокруг которого создается ореол святости и непогрешимости. Главный пропагандист нацистского режима Геббельс в своей поздравительной речи по случаю дня рождения Гитлера от 20 апреля 1941 г. произносит следующую фразу: «Зачем нам знать, чего хочет фюрер, ведь мы верим в него»⁴⁹. Еще более фанатично звучат слова Геринга: «Все мы, от простого штурмовика до премьер-министра, существуем благодаря Адольфу Гитлеру и через него»⁵⁰. Прислушиваясь к подобным речам нацистских лидеров, приходишь к выводу, что и созданный нацистами «сверхчеловек» являлся в действительности лишь «инструментом» преступной власти.

Морально-нравственный аспект. Мораль национал социализма характеризуют две существенные черты: основанное на биологических принципах расистское мировоззрение и нацистская идея «сверхчеловека». Но являлась ли эта мораль «моралью»? Я думаю, что нет. В формальном отношении национал-социализм, без сомнения, создал свою систему нравственных ценностей. Однако эта «система» была основана на эволюционной этике неodarвинизма⁵¹, которая ориентировалась, скорее, на законы животного, а не человеческого мира. В этом смысле партикуляризм нацистской морали является довольно специфическим партикуляризмом, ибо он противопоставляет себя всему человечеству. Устранив границу между сферами нравственного и безнравственного, мораль национал-социализма осуществила тем самым акт собственного самоотрицания, который был одновременно и актом ее самоуничтожения. Таким образом национал-социализм лишил жизни не только массы людей, но и мораль, которая в условиях тоталитарного режима приняла форму анти-морали.

Другого мнения, однако, придерживается, Лотар Фритце, считающий, что нацисты имели свои «моральные убеждения» («moralische Überzeugungen») ⁵². Нацисты, без всякого сомнения, ориентировались на определенные нормы и правила поведения, в правоте которых они к тому же были абсолютно убеждены (поэтому Фритце называет их «Täter mit gutem Gewissen»⁵³, т.е. «преступниками с чистой совестью»). Но здесь возникает вопрос, имеем ли мы право, исходя из одних только формальных признаков (например, наличие моральных норм, принципов или убеждений), утверждать, что национал-социализм обладал моралью? Имеем ли мы право называть моралью такую мораль,

⁴⁹ Клемперер В. LTI. С. 64.

⁵⁰ Там же.

⁵¹ Weikart R. Die Rolle der Evolutionsethik in der NS-Propaganda und im weltanschaulichen NS-Unterricht // Ideologie und Moral im Nationalsozialismus. S. 193–208.

⁵² Fritze L. Hatten die Nationalsozialisten eine andere Moral? // Ideologie und Moral im Nationalsozialismus. S. 68–69.

⁵³ Ibid. S. 72.

которая привела к радикальному и абсолютному разрыву человеческого рода с самим собой («Gattungsbruch»)? Не должно ли понятие «мораль» иметь какие-то границы, покидая которые, оно, как и любое другое понятие, перестает быть самим собой? Не случайно в нашем словаре имеется понятие «аморальный» (нем. «unmoralisch»), которое обозначает уничтожение или саморазрушение морали.

Нацистская идеология экстремально обесценила человеческую жизнь. Клемперер замечает по этому поводу, что обесценение человеческой жизни происходило и в другие эпохи человеческой истории. Первые попытки обесценения человека известны с глубокой древности, о чем свидетельствует слово «раб», который в глазах своего господина являлся не «самоцелью», а «средством». Индустриальная эпоха изобрела такое понятие, как «человеческий материал», Первая мировая война заставила говорить о солдатах как «пушечном мясе», а Холокост превратил людей в «штуки». В качестве примера Клемперер цитирует показания надзирательницы концлагеря Бельзен перед военным судом, которая заявила суду, что в такой-то день в ее распоряжении было «шестнадцать штук заключенных». Подобные высказывания, замечает Клемперер, свидетельствуют о буквальном «превращении людей в вещи»⁵⁴, т.е. о разрушении морали.

Тоталитарный язык и современность

Если национал-социализм и оставил после себя какие-то «следы», то прежде всего «языковые». Язык национал-социализма начинает оживать в современной Германии в такие моменты, когда здесь снова начинают употребляться враждебные по отношению к каким-либо этническим или национальным меньшинствам термины и понятия. Особенно охотно их применяет сегодня право-популистская партия «Альтернатива для Германии» (AfD: Alternative für Deutschland). Покинувшая эту партию молодая девушка Франциска Шрейбер пишет в своей ставшей бестселлером книге «Inside AfD»⁵⁵, что по вине АдГ старые, практически забытые, понятия из языка национал-социалистов реанимируются и возвращаются в наш современный язык. АдГ, разумеется, напрямую не использует фразеологию национал-социализма, но она часто употребляет фразы и выражения, которые напоминают нам нацистские штампы: «sogenannte „Flüchtlinge“» («так называемые „беженцы“»), «Volksverräter» («предатели народа»), «Lügenpresse» («лживая пресса»). АдГ призывает защищать интересы *прежде всего* собственного народа («Die Interessen des eigenen Volkes gehen alles anderem vor»). Один из лидеров этой партии Александр Гауланд заявил, что после федеральных выборов партия будет «охотиться» за Меркель, а ответственную за вопросы интеграции Айдан Озогуз (женщину-политика турецкого происхождения) отправит туда, откуда она родом – в Анатолию⁵⁶.

⁵⁴ Клемперер В. ЛТИ. С. 84.

⁵⁵ Schreiber F. Inside AfD. Der Bericht einer Aussteigerin. München, 2018.

⁵⁶ «Mit jeder Provokation werden die Grenzen dessen erweitert, was sagbar ist» (Geplante Provokation: Eine Analyse der Sprache der AfD. URL: <https://web.de/magazine/politik/geplante-provokation-analyse-sprache-afd-32993878> (дата обращения: 26.05.2020)).

В немецком парламенте опять звучит язык экстремистов, и люди к этому постепенно привыкают. Таким образом запретная языковая планка опускается все ниже, позволяя произносить то, что раньше, исходя из моральных и политических стандартов, произносить было невозможно⁵⁷. Немецкий историк Магнус Брехткен по праву замечает, что

понятия всегда предшествуют поступкам. Любое мышление выражает себя в языке, и любые действия следуют из языка и понятий. Поэтому анализ языка и понятий есть первый шаг к осмыслению того, какие мысли люди имели и какие действия из этих мыслей последовали. Вне всякого сомнения находится тот факт, что люди используют расистские, националистические, агрессивные понятия для того, чтобы с их помощью заставить общество воспринимать мир с определенной перспективы, которая позволит им реализовать те цели, которые эти понятия выражают⁵⁸.

Мы вынуждены согласиться с Брехткеном. Радикальная ломка устоявшихся нравственных принципов и норм начинается с эволюции языка, что подтверждает история всех без исключения тоталитарных режимов, которые, как правило, начинали поиск своего врага с определенных слов и выражений. Это в полной мере касается и такого феномена как большевизм⁵⁹. Какие выводы следуют из нашего анализа?

Человек должен осознавать ответственность не только за «свой» язык, но и за свою мораль, которая, разумеется, должна оставаться «субъективным принципом воления» («das subjektive Prinzip des Wollens»), т.е. субъективной максимой, но при этом такой максимой, в которой свое отражение получил бы объективный и универсальный закон («das praktische Gesetz») ⁶⁰, как справедливо утверждал Кант. Нацисты вступили в спор с Кантом и потерпели колоссальное поражение.

Список литературы

Буллер А. Мораль и язык большевизма // Этич. мысль / Ethical Thought. 2020. Т. 20. № 1. С. 112–129.

Клемперер В. ЛТИ. Язык третьего рейха. Записная книжка филолога. URL: http://almenda.org/wp-content/uploads/2015/03/klemperer_viktor_lti_yazyk_tretego_reiha_zapishnaya_knizhka_filologa_2015_03_15_23_16_13_461.pdf (дата обращения: 26.05.2020).

Behrenbeck S. Der Kult um die toten Helden. Nationalsozialistische Mythen, Riten und Symbole 1923 bis 1945. Vierow bei Greifswald: SH-Verlag, 1996. 688 S.

Betz A. Der “Neue Mensch” im Nationalsozialismus // Deutschlandfunk: Radiosendung der Reihe “Perversion einer Utopie”. Teil 3. 07.11.2011. URL: <https://www.deutschlandfunk.de/>

⁵⁷ «Mit jeder Provokation werden die Grenzen dessen erweitert, was sagbar ist» (Geplante Provokation: Eine Analyse der Sprache der AfD. URL: <https://web.de/magazine/politik/geplante-provokation-analyse-sprache-afd-32993878> (дата обращения: 26.05.2020)).

⁵⁸ Nefzger A. Ist Björn Höcke ein Nazi? Interview mit Historiker Magnus Brechtken // Frankfurter Allgemeine Zeitung. 19.07.2019.

⁵⁹ См.: Буллер А. Мораль и язык большевизма // Этич. мысль / Ethical Thought. 2020. Т. 20. № 1. С. 112–129.

⁶⁰ Kant I. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Hamburg, 1994. S. 19.

der-neue-mensch-im-nationalsozialismus.1184.de.html?dram:article_id=185410 (дата обращения: 26.05.2020).

Bialas W., Fritze L. Einleitug // Ideologie und Moral im Nationalsozialismus / Hrsg. von W. Bialas, L. Fritze. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014. S. 9–20.

Bialas W. Nationalsozialistische Ethik und Moral. Konzepte, Probleme und offene Fragen // Ideologie und Moral im Nationalsozialismus / Hrsg. von W. Bialas, L. Fritze. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014. S. 23–64.

Geplante Provokation: Eine Analyse der Sprache der AfD. URL: <https://web.de/magazine/politik/geplante-provokation-analyse-sprache-afd-32993878> (дата обращения: 26.05.2020).

Handbuch des Antisemitismus. Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart / Hrsg. von W. Benz. Bd. 1–8. Berlin; Boston: De Gruyter, 2008–2015.

Haas P.J. Militärische Ethik im totalen Krieg // Ideologie und Moral im Nationalsozialismus / Hrsg. von W. Bialas, L. Fritze. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014. S. 117–192.

Heinsohn G. Hitlers Holocaust-Motiv // Ideologie und Moral im Nationalsozialismus / Hrsg. von W. Bialas, L. Fritze. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014. S. 109–128.

Fritze L. Hatten die Nationalsozialisten eine andere Moral? // Ideologie und Moral im Nationalsozialismus / Hrsg. von W. Bialas, L. Fritze. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014. S. 65–106.

Kant I. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Hamburg: Meiner, 1994. 100 S.

Koenen G. Bolschewismus und Nationalsozialismus. Geschichtsbild und Gesellschaftsentwurf // Terroristische Diktaturen im 20. Jahrhundert. Strukturelemente der nationalsozialistischen und stalinistischen Herrschaft / Hrsg. von M. Vetter. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1996. S. 172–207.

Nefzger A. Ist Björn Höcke ein Nazi? Interview mit Historiker Magnus Brechtken // Frankfurter Allgemeine Zeitung. 19.07.2019.

Rauschning H. Gespräche mit Hitler. Zürich: Europa Verlag, 2005. 279 S.

Schreiber F. Inside AfD. Der Bericht einer Aussteigerin. München: Europa Verlag, 2018. 220 S.

Weikart R. Die Rolle der Evolutionsethik in der NS-Propaganda und im weltanschaulichen NS-Unterricht // Ideologie und Moral im Nationalsozialismus / Hrsg. von W. Bialas, L. Fritze. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014. S. 193–208.

Zimmermann R. Philosophie nach Auschwitz. Eine Neubestimmung von Moral in Politik und Gesellschaft. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt-Taschenbuch-Verlag, 2005. 267 S.

Morality and Language of National Socialism

Andreas Buller

Dr. Phil. Ministry of Social Affairs and Integration Baden-Württemberg; Tomsk State University; Moscow State University of Humanities. Else-Josenhans-Straße 6, Stuttgart, 70173, Germany; e-mail: andreas.buller@gmail.com

This article presents an analysis of the diaries of the well-known German philologist of Jewish origin Victor Klemperer, who kept them in the Third Reich. From the perspective of these diaries, the author of the article examines the three central problems of the totalitarian language: the problem of its genesis and dissemination, the problem of the relationship of language with the ideology and morality of Nazi society, and, finally, the problem of personal responsibility, especially the responsibility of public persons for the public language. Klemperer asks himself a question that we must ask ourselves as well: how can the language of a minor extremist (racist, religious, revolutionary) minority become the language of the majority? Furthermore, under what conditions does this linguistic change happen? Under what conditions does the totalitarian language emerge and spread? The danger of the totali-

tarian language is that it creates a seemingly legitimate basis to exclude a particular group or even specific groups from the society, thereby turning certain people into outsiders. The totalitarian language allows people to draw, mark and select. But behind this linguistic selection there is always a certain morality that implies concrete moral convictions and ethical ideas. And so it was with the morality of National Socialism. The National Socialist morality was characterized by the spirit of racism and anti-Semitism, which manifested itself primarily in the language of National Socialism. For this reason, we need to study the National Socialist language. But it also presupposes the study of National Socialist morality. This morality appears from time to time in the modern German language, esp. in the language of modern German extremists and racists. It poses a great danger to our society. In this respect, the study of the language of extremism can help us a lot, not only in order to recognize the close relationship between language and morality, but also possibly to avoid social catastrophes.

References

Behrenbeck, S. *Der Kult um die toten Helden. Nationalsozialistische Mythen, Riten und Symbole 1923 bis 1945*. Vierow bei Greifswald: SH-Verlag, 1996. 688 S.

Betz, A. Der "Neue Mensch" im Nationalsozialismus. Deutschlandfunk: Radiosendung der Reihe "Perversion einer Utopie". Teil 3. 07.11.2011 [https://www.deutschlandfunk.de/der-neue-mensch-im-nationalsozialismus.1184.de.html?dram:article_id=185410, accessed on 26.05.2020].

Bialas, W., Fritze, L. "Einleitug", *Ideologie und Moral im Nationalsozialismus*, hrsg. von W. Bialas, L. Fritze. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, S. 9–20.

Bialas, W. "Nationalsozialistische Ethik und Moral. Konzepte, Probleme und offene Fragen", *Ideologie und Moral im Nationalsozialismus*, hrsg. von W. Bialas, L. Fritze. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, S. 23–64.

Buller, A. "Moral' i yazyk bol'shevizma" [Morality and Language of Bolshevism], *Eticheskaya mysl' / Ethical Thought*, 2020, Vol. 20, No. 1, pp. 112–129. (In Russian)

Geplante Provokation: Eine Analyse der Sprache der AfD [<https://web.de/magazine/politik/geplante-provokation-analyse-sprache-afd-32993878>, accessed on 26.05.2020].

Handbuch des Antisemitismus. Judenfeindschaft in Geschichte und Gegenwart, hrsg. von W. Benz. Bd. 1–8. Berlin; Boston: De Gruyter, 2008–2015.

Klemperer, V. *LTI. Yazyk tret'ego reikha. Zapisnaya knizhka filologa* [LTI. Notizbuch eines Philologen] [http://almenda.org/wp-content/uploads/2015/03/klemperer_viktor_lti_yazyk_tretego_reiha_zapisnaya_knizhka_filologa_2015_03_15_23_16_13_461.pdf, accessed on 26.05.2020]. (In Russian)

Haas, P.J. "Militärische Ethik im totalen Krieg", *Ideologie und Moral im Nationalsozialismus*, hrsg. von W. Bialas, L. Fritze. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, S. 117–192.

Heinsohn, G. "Hitlers Holocaust-Motiv", *Ideologie und Moral im Nationalsozialismus*, hrsg. von W. Bialas, L. Fritze. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, S. 109–128.

Fritze, L. "Hatten die Nationalsozialisten eine andere Moral?", *Ideologie und Moral im Nationalsozialismus*, hrsg. von W. Bialas, L. Fritze. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, S. 65–106.

Kant, I. *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Hamburg: Meiner, 1994. 100 S.

Koenen, G. "Bolschewismus und Nationalsozialismus. Geschichtsbild und Gesellschaftsentwurf", *Terroristische Diktaturen im 20. Jahrhundert. Strukturelemente der nationalsozialistischen und stalinistischen Herrschaft*, hrsg. von M. Vetter. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1996, S. 172–207.

Nefzger, A. "Ist Björn Höcke ein Nazi? Interview mit Historiker Magnus Brechtken", *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 19.07.2019.

Rauschning, H. *Gespräche mit Hitler*. Zürich: Europa Verlag, 2005. 279 S.

Schreiber, F. *Inside AfD. Der Bericht einer Aussteigerin*. München: Europa Verlag, 2018. 220 S.

Weikart, R. "Die Rolle der Evolutionsethik in der NS-Propaganda und im weltanschaulichen NS-Unterricht", *Ideologie und Moral im Nationalsozialismus*, hrsg. von W. Bialas, L. Fritze. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, S. 193–208.

Zimmermann, R. *Philosophie nach Auschwitz. Eine Neubestimmung von Moral in Politik und Gesellschaft*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt-Taschenbuch-Verlag, 2005. 267 S.

Л.В. Якушев

В поисках этики прав человека, чувствительной к культурному многообразию*

Якушев Леонид Викторович – аспирант, философский факультет. Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ломоносовский проспект 27–4, ГСП-1; e-mail: jaleonid@mail.ru

В статье проанализирован потенциал признания прав человека в качестве универсального морального и юридического регулятора социально-политической сферы со стороны буддизма, христианства (на примере православия) и ислама. В центре внимания находятся догматы и специфические культурные нормы этих религий, регулирующие правовой статус личности и связанные с этим общественные отношения. Среди положений буддизма, позволяющих последнему присоединиться к мировому консенсусу по правам человека, выделяются категория сострадания, пять священных заповедей и доктрина о природе Будды. Последний вариант представляется наиболее перспективным. Несмотря на то, что понимание смысла человеческой свободы, характерное для христианской традиции, отличается от того, которое предполагает концепция прав человека, сторонники прав человека внутри православия апеллируют к укорененному в христианском моральном идеале представлению о всеобщем равенстве и достоинстве личности. Защита прав человека, по их мнению, может рассматриваться как минимальное проявление христианской любви. Участие ислама в мировом консенсусе по правам человека могло бы опираться на дополнительное толкование некоторых положений Корана и Сунны, позволяющее адаптировать их к условиям современной общественной жизни. Одним из них является маслаха (принцип общего благосостояния), фиксирующая основные блага человеческой жизни и гарантирующая их защиту. Несмотря на то, что прослеженные в статье направления сближения трех религиозных традиций и концепции прав человека могут стать основой для достижения консенсуса, который сделает права человека в подлинном смысле слова универсальными, реальное

* Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФ, проект № 18–18–00068 «Феномен универсальности в морали». Funding: The reported study was funded by Russian Science Foundation, project No. 18–18–00068 «The Phenomenon of Moral Universality».

достижение такого консенсуса зависит от готовности религиозных лидеров и простых верующих к коррекции и развитию социально-политических идеалов своих религий.

Ключевые слова: мораль, права человека, универсальность, буддизм, ислам, православие

Концепция прав человека создает один из важнейших каналов влияния универсалистской социальной этики на политические процессы. Надежды на то, что этот канал будет действовать эффективно, связаны с тем, что, по крайней мере по внешней видимости, права человека представляют собой общепризнанные основания и ограничения политической практики. Они фигурируют в конституциях государств и уставах международных организаций, определяя морально-правовой статус личности и во вторичном порядке – санкции за деяния, которые ведут к нарушению этого статуса. Вместе с тем в современной политической риторике и академическом дискурсе часто встречается тезис о европейской, шире – западной природе идеи прав человека и о том, что она является инструментом усиления политического влияния США и других западных стран в мире, обоснованием давления на правительства незападных стран. В теоретической перспективе это тождественно сомнению в универсальном характере прав человека, в перспективе практической политики – попыткам выйти из международной системы мониторинга и имплементации прав человека. Противостояние этим попыткам не может быть сугубо юридическим или политическим. Оно должно включать в себя и этико-философскую составляющую – разработку обоснования прав человека, учитывающего межкультурный контекст их реализации. Частью этого контекста являются мировые религии, которые исповедует или культурную роль которых признает большинство представителей современного человечества. В данной статье планируется анализ потенциала признания прав человека в качестве универсального морального и юридического регулятора в социально-политической сфере со стороны мировых религий: буддизма, христианства (на примере православия) и ислама.

Основная методологическая установка статьи соответствует позиции Ч. Тейлора, поставившего цель – определить пути достижения консенсуса ненасильственного межкультурного консенсуса в отношении прав человека¹. Тейлор выразил надежду, что разные сообщества, имеющие различные взгляды на человеческую природу, параметры совершенства человеческой личности, а также разную историю базовых социальных институтов, способны прийти к согласию по вопросу о необходимости строжайшего и повсеместного соблюдения прав человека. Это согласие не будет базироваться на каком-то глубоком взаимном понимании, касающемся оснований такой необходимости. Каждая культурная традиция будет задействовать свои собственные ценностно-нормативные

¹ Об этом см. подробнее: *Taylor C. Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights // The East Asian Challenge for Human Rights / Ed. by J.R. Bauer, D.A. Bell. Cambridge, 1999. P. 124–144. Сравнение с другими способами обоснования идеи прав человека см.: Якушев Л.В. Универсальность морали и обоснование прав человека // Этич. мысль / Ethical Thought. 2018. Т. 18. № 2. С. 33–45.*

ресурсы и подчеркнуто уважительно относиться к поиску таких ресурсов представителями других традиций. Путь к всеобщему согласию в вопросе о правах человека должен проходить не через утрату или отрицание традиционной идентичности, а через опору на нее и частичную, ненасильственную и исключительную взаимные ультиматумы трансформацию. Универсальный статус прав человека является в этой перспективе не столько данностью, сколько результатом длительного процесса, в ходе которого в условиях уважительного и равного диалога сторон, активного культурного обмена, взаимной интерпретации социальных норм возникает консенсус в отношении фундаментальных норм, защищающих базовые потребности и возможности самореализации каждой личности.

Буддизм

Может показаться, что на фоне других религиозных учений буддизм уделяет меньше внимания включению понятия прав человека в собственный нормативный корпус. Это обстоятельство связано с тем, что буддийские лидеры, например, Далай-Лама, Аунг Сан Су Чжи, больше обращаются к правам человека в контексте текущей политики, нежели чем в связи с собственной религиозной традицией. К этому следует добавить, что некоторые исследователи убеждены, что в традиционных буддистских источниках отсутствует понятие, близкое по смыслу правам человека². Человек представляет собой не абсолютную, а относительную ценность и поэтому «должен стремиться ощущать себя как частицу общей системы, присутствующую в других существах, которые, в свою очередь, также включены друг в друга»³. Первостепенное значение для буддизма имеет достижение человеком конечной реальности – определенного состояния своего внутреннего мира, но не некие теории, представляющие собой лишь результат деятельности человеческого разума, к которым, без сомнения, относится и концепция прав человека. Права человека в классическом (западном) понимании не важны для постижения и достижения конечной реальности, приоритет отдается усвоению человеком своей природы, а не заботе о его правах в этом мире⁴.

Однако, несмотря на это, в буддийской моральной доктрине и концепции прав человека присутствуют положения, позволяющие создать основу для их взаимного сближения, что выступает в качестве важного шага к универсализации идеи прав человека. Первым из этих положений является учение о сострадании (каруна), представляющем одну из главных добродетелей буддизма. Согласно догматике буддизма, человек рассматривается как духовное и физическое существо, живущее в социуме и стремящееся к преодолению

² В частности, такой позиции придерживается американский исследователь Р. Траер. См.: *Traer R. Buddhist Affirmations of Human Rights // Buddhist-Christian Studies. 1988. Vol. 8. P. 13–19.*

³ *Сюкияйнен Л.Р. Современные религиозные концепции прав человека: сопоставление теологического и юридического подходов // Право. Журнал Высшей школы экономики. 2012. № 3. С. 9.*

⁴ Там же.

страданий и очищению души. Никто не исключен из числа продвигающихся к этой цели, каждый имеет возможность достичь просветления. Подобная самореализация личности не является сугубо личным процессом, наоборот, она требует помощи со стороны других и, более того, возлагает на них обязанность содействовать реализации этой возможности. Сострадание является эмоциональной реакцией добродетельного человека на ситуацию, в которой положение индивидов не соответствует человеческому достоинству и исключает возможность полноценной (процветающей) жизни⁵.

Исследователи полагают, что обсуждение прав человека, способное войти в резонанс с буддийской моральной доктриной, должно разворачиваться в русле этики ответственности, поскольку реализовавший себя, т.е. достигший просветления индивид автоматически стремится поделиться счастьем освобождения с другими, помогая им в их собственном поиске просветления⁶. Только при постоянном взаимодействии друг с другом индивиды приобретают право на реализацию взаимных обязанностей и духовного единения с другими людьми и живыми существами. При этом поддержание равенства и справедливости недостижимо для небольших сообществ людей, поэтому данную задачу должны взять на себя государственные структуры, а в современном взаимосвязанном и взаимозависимом мире – международные союзы и организации.

Существенную проблему для такого обоснования прав человека создает то, что сострадание, как и любое чувство, редко бывает беспристрастным и часто меняется в зависимости от конкретных условий. Если будды и бодхисаттвы способны постоянно испытывать одинаковое чувство сострадания ко всем живым существам, большинство обычных людей испытывают это чувство лишь время от времени. Д.Л. Гарфилд полагает, что права человека будут признаваться людьми даже тогда, когда они начинают испытывать «усталость от сострадания», поскольку сохранятся правовые институты, вызванные к жизни состраданием⁷. Однако в этом можно усомниться, если учесть массовые нарушения прав человека в некоторых странах, где преобладает буддизм, например, вспышки насилия во время гражданской войны на Шри-Ланке или преследования рохинджа в Мьянме. Они демонстрируют не «усталость» людей от сострадания, а слабость категории сострадания как концептуальной основы для сближения буддизма и концепции прав человека.

Следующим основанием для признания идеи прав человека буддийской традицией может стать доктрина о природе Будды, наиболее популярная среди школ Махаяны. Согласно этой концепции, существа, обладающие сознанием и способностью испытывать страдания, способны достичь конечной цели – состояния просветления, или Будды. Иными словами, каждый человек обладает возможностью освобождения от страданий, поскольку у каждого есть свой внутренний Будда. Природа Будды представляется как изначальная, внутренняя,

⁵ Keown D. Human Rights // The Oxford Handbook of Human Rights / Ed. by D. Cozort, J.M. Shields. Oxford, 2018. P. 543.

⁶ Thurman R.A.F. Social and Cultural Rights in Buddhism // Human Rights and the World's Religions / Ed. by L.S. Rouner. Notre Dame, 1994. P. 148–152.

⁷ Garfield J.L. Human Rights and Compassion // Buddhism and Human Rights / Ed. by D.V. Keown, C.S. Prebish, W.R. Husted. Richmond, 1998. P. 126.

существующая вместе с человеком. Это сближает доктрину природы Будды с понятием человеческого достоинства, лежащим в основании прав человека.

Как утверждают сторонники этого подхода, у прав человека есть два очень важных для буддизма свойства⁸. Во-первых, они основаны на чувстве солидарности и, во-вторых, они представляют собой общественную реакцию, основанную на данном чувстве, на возможные конкретные страдания людей с целью их искоренения. Отправной точкой становится внутренняя борьба человека со страданиями, стремление преодолеть препятствия, стоящие на пути к благополучию, и поскольку существует общее согласие относительно сущности этих препятствий (например, тирания, несправедливость, дискриминация), согласие относительно базовых ценностей, задающих человеческое благополучие, достигается достаточно быстро. Одной из них является достоинство личности, в основании которого заложена способность к рациональному выбору тех благ, которые действительно способствуют достижению благополучия⁹. Примерами этих благ могут служить жизнь и свобода, охраняемые статьей 3 Всеобщей декларации, знания и образование (ст. 26), собрания и ассоциации (ст. 20), религиозные убеждения (ст. 18). Такие права преподнесены как врожденные права, представляющие способность всех существ достичь состояния Будды. Данная концепция благополучия имеет много общего с западной традицией естественного права.

В целом, можно утверждать, что природа Будды является перспективной основой для продвижения к консенсусу в отношении прав человека. Доктрина природы Будды обосновывает права как человеческое благо; она объясняет, почему права неотчуждаемы; она обеспечивает буддийский эквивалент человеческого достоинства. Однако она по-разному понимается в разных школах Махаяны и отсутствует в раннем буддизме, что создает трудности для признания прав человека буддийской традицией в целом.

Эти трудности некоторые исследователи считают возможным преодолеть, опираясь непосредственно на базовый кодекс этики буддизма – пять священных заповедей, включающих отказ от убийства, воровства, лжесвидетельства, опьянения и прелюбодеяния. Их принятие и соблюдение является обязательным для всех мирян и основано на принципе непричинения вреда ближнему (ахимса). Все живые существа стремятся освободиться от страданий и прийти к счастью, поэтому каждому благочестивому мирянину следует сопоставлять себя с другими: человек не будет причинять вреда другому, поскольку не хочет, чтобы ему причиняли вред. Следовательно, люди будут стремиться соблюдать права других: отказ от убийства поддерживает право на жизнь, запрет лжесвидетельства – право на человеческое достоинство, заповедь воровства поддерживает право собственности и т.д. В подобном же ключе интерпретируется Сигаловада сутра, в которой указаны шесть групп обязанностей праведного буддиста (для детей и родителей, учителей и учеников, супругов, друзей,

⁸ *Sevilla A.L.* Founding Human Rights within Buddhism: Exploring Buddha-nature as an Ethical Foundation // *Journal of Buddhist Ethics*. 2010. Vol. 17. P. 248.

⁹ *Shiotsu T.* Mahayana Buddhism and Human Rights: Focusing on Methods of Interpretation // *Journal of Oriental Studies*. 2001. Vol. 11. P. 146.

работников и хозяев, духовных лиц и мирян). Они являются священными, их соблюдение способствует созданию гармоничного, мирного и справедливого общества. Анализ обязанностей показывает, что они являются взаимными в отношении лиц, их исполняющих. Например, родители обязаны удерживать детей от порока и поощрять добрые поступки, а дети должны быть достойными своих родителей, хранить семейную традицию и т.д. В данном контексте представляется возможным использовать принцип соответствия между правами и обязанностями: обязанности одной стороны являются правами другой и наоборот¹⁰.

Однако такой переход от моральных заповедей и обязанностей к моральным правам не является самоочевидным. То, что обязаны выполнять члены определенного сообщества, автоматически не является чем-то таким, что причитается другим его членам. Например, если буддийский монах откажется носить облачения, то в отношении конкретного другого монаха это не будет нарушением прав. Однако отсюда не следует, что у монахов нет обязанности носить священные одежды. Это значит лишь то, что обязанность носить священные одежды – это не обязанность обращаться определенным образом с конкретным другим монахом, а обязанность перед монашеской общиной, которая в свою очередь имеет право ожидать, что ее члены будут одеваться в соответствии с установленными правилами. В буддизме присутствуют обязанности по отношению к общине, они соотносятся с правами, которыми обладает община. Но это не аналог прав человека. Защита от вредоносных воздействий, которую получают одни люди в силу выполнения обязанностей другими людьми, может служить одной из отправных точек в продвижении к признанию прав человека, но не позволяет их полноценно обосновать.

Более прочное и глубокое включение прав человека в буддийскую моральную доктрину требует значительного расширения и изменения ее важнейших положений. В классических источниках мало говорится об обязанностях более широкого политического сообщества и социальных структур, необходимых для обеспечения прав человека. Перед буддийской традицией стоит задача найти «ресурсы для того, чтобы ее социальное учение смогло развиваться в ответ на новые обстоятельства, оставаясь верными доктринальным основам»¹¹. Будет ли она развиваться в этом направлении? Этот вопрос остается открытым, а перспективы универсализации прав человека в части достижения ненасильственного консенсуса с буддизмом – неясными.

Православие

Собственная позиция по вопросу универсальности моральных норм имеется и у православной религии. Она представляет интерес для исследования по нескольким причинам. Во-первых, в сравнении с другими течениями хри-

¹⁰ Hesanmi S.O. Human Rights // The Blackwell Companion to Religious Ethics / Ed. by W. Schweiker. Malden, 2005. P. 504.

¹¹ Cohen J. Minimalism about Human Rights: The Most We Can Hope For? // The Journal of Political Philosophy. 2004. Vol. 12. № 2. P. 213.

стианства – протестантизмом и католицизмом – православие чаще и жестче противопоставляет между собой формулировки Декларации прав человека и моральные принципы, основанные на религиозных догмах. Во-вторых, у православной церкви до наступления XXI в. не было единой и четкой позиции относительно статуса прав человека во многом потому, что в ряде государств она находилась под жестким идеологическим контролем. Наконец, если взять исключительно страны Европы, то на сегодняшний день наибольшее количество нарушений прав человека отмечается в государствах с наибольшим числом православных граждан – Россия и Беларусь. Позиция церкви и ее моральная традиция, безусловно, не могут быть основной причиной сложившегося положения дел. Но, учитывая исторический контекст и культурную ситуацию в этих государствах, можно предположить, что косвенная и опосредствованная причинная связь все же имеет место. Длительное время между православной церковью и государством существовал негласный контракт: церковь обосновывала власть правителя государства, в ответ власть обеспечивала церкви защиту, покровительство и привилегии. Чтобы сохранить такой контракт, церковь старалась не акцентировать и не поддерживать претензии по поводу земной несправедливости (то есть нарушений прав и свобод человека).

Современная критика концепции прав человека православными богословами имеет много общего с претензиями сторонников так называемых «азиатских ценностей»: они высказывают сомнение в обоснованности акцента на реализации личных и политических прав и указывают на политический подтекст их активного продвижения (орудие западной экспансии). Однако есть и оригинальные аргументы против концепции прав человека и ее универсального статуса. Одним из них является необоснованность сугубо светских оснований, интенций и терминологического аппарата концепции прав человека¹². Так, первая статья Всеобщей декларации вводит понятие человечности, не делая отсылку к божественной природе, а в статье 18 говорится о свободе совести и праве «менять свою религию или убеждения и свободу исповедовать свою религию или убеждения как единолично, так и сообща с другими»¹³. Представители Церкви убеждены, что многие люди, не достигнувшие должного уровня нравственной зрелости, воспринимают этот принцип как санкцию вседозволенности. Более того, ориентация внутренней политики современных государств на реализацию этого права способствует отказу индивидов от религиозных убеждений, которые служили надежным жизненным ориентиром многих поколений верующих. Чрезмерная свобода в нравственных вопросах ведет к духовному разложению индивида, превращая его в независимого субъекта и лишая связи с Богом, а защита индивидуальных свобод легко превращается в защиту эгоистических интересов¹⁴.

¹² Guroian V. Human Rights and Christian Ethics: An Orthodox Critique // Journal of the Society of Christian Ethics. 1997. Vol. 17. P. 305–306.

¹³ Всеобщая декларация прав человека // Права человека: сборник международных договоров. Т. 1. Ч. 1. Нью-Йорк; Женева, 2002. С. 5.

¹⁴ Основы социальной концепции Русской православной Церкви. М., 2008. С. 73–75.

Важной причиной противостояния православия и концепции прав человека является разное понимание такой фундаментальной ценности, как свобода. Для концепции прав человека свобода представляет собой цель человеческой жизни, абсолютную ценность, свобода личности ограничена лишь правами другого человека, реализующего свою свободу. Для православного сознания такая интерпретация свободы неправомерна: свобода мыслится как освобождение от греха, возможность принятия самостоятельного решения служить Богу или отступить от него. Права могут быть необходимы лишь для того, чтобы человек мог наилучшим образом приблизиться к Богу и исполнить свои обязанности перед другими (семьей, обществом и государством). Иная интерпретация прав человека превращает их в средство духовной и нравственной деградации. Данная позиция ставит непреодолимый барьер между позицией православной церкви по вопросам общественной жизни и международно-правовым дискурсом¹⁵.

Сторонники концепции прав человека внутри православия и исследователи, уверенные, что эта религия может стать частью общемирового ненасильственного консенсуса в отношении прав человека, пытаются дать обоснованный ответ на обрисованную выше критику. Они напоминают, что права человека сознательно сформулированы вне религиозных терминов и не ориентированы на священные тексты по двум причинам. Во-первых, идея естественных прав, закреплённая Всеобщей декларацией прав человека, подразумевает наличие равных прав у всех людей в силу самой их человеческой природы, а не иных, политических, социальных или религиозных факторов. Вторая причина – прагматическая. Современный мир включает множество культурных, конфессиональных, политических сообществ, и использование весьма спорного и партикулярного религиозно-метафизического языка может вести к вражде и непониманию, что ставит под угрозу основную цель прав человека – защиту жизни и достоинства личности¹⁶. Но самым, вероятно, сильным аргументом в пользу присоединения православия к консенсусу по правам человека является тот факт, что современные представления о человеческом достоинстве, индивидуальной и отчасти социальной свободе сформировались на основе осмысления христианской догматики. Следовательно, утверждение о неизбежном противостоянии между правами человека и христианским вероучением ошибочно. В качестве отправной точки для вхождения Православия в глобальный ненасильственный консенсус по правам человека может служить признание Русской православной церковью того, что «единство и взаимосвязанность гражданских и политических, экономических и социальных, индивидуальных и коллективных прав человека способно содействовать гармоничному устройению жизни общества как на национальном, так и на международном уровне»¹⁷. Многочисленные

¹⁵ Костюк К.Н. Возникновение социальной доктрины Русской православной церкви // *Общественные науки и современность*. 2001. № 6. С. 129.

¹⁶ Клапсис Э. Права человека и православная церковь в глобальном мире / Пер. с англ. Д. Рындина // *Страницы: богословие, культура, образование*. 2016. № 2 (20). С. 277.

¹⁷ Об основах учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека // *Кирилл, патриарх Московский*. Свобода и ответственность: в поисках гармонии. Права человека и достоинство личности. М., 2014. С. 195.

оговорки, сопровождающие это признание, являются предметом диалога и могут в его ходе и с течением времени быть смягчены или преодолены.

На мой взгляд, сближение православной общественно-политической традиции с концепцией прав человека оказывается возможным в рамках следующего понимания общественной жизни. Люди воплощают заложенную в них человечность во взаимоотношениях с другими и таким образом реализуют свою потребность в общении, формируют личную и коллективную идентичность. Такая деятельность тесно связана с базовой потребностью любого общества – потребностью в стабильности и порядке. Межличностные отношения вынуждают людей ограничивать и преодолевать свои эгоцентрические желания, повышают уровень сознательности их поступков, готовность соблюдать обязанности перед другими и не нарушать их права. Так люди становятся более добродетельными, а, с точки зрения православного богословия – приближаются к Богу, так в обществе устанавливается порядок, имеющий первостепенное значение для православного богословия, поскольку именно внутри упорядоченного сообщества может полноценно реализоваться стремление человека к спасению души. Именно в социальной среде, построенной на уважении к правам человека, верующие и их лидеры получают возможность решать самые важные для них проблемы: оказывать помощь и поддержку ближнему в частной и публичной жизни, вести нравственную проповедь, нацеленную на искоренение людских пороков и т.д.

История предоставляет примеры, когда Православная церковь выступала сторонницей прав человека. Так, митрополит Пловдивский Кирилл решительно выступал против депортации евреев в нацистскую Германию, архиепископ Иаков защищал гражданские права меньшинств в США в середине прошлого столетия. Готова ли Православная церковь утвердить концепцию прав человека в полной мере сегодня? Отдельные выступления православных религиозных лидеров говорят об обратном¹⁸. Однако наличие общих нормативных оснований социальной этики православия и концепции прав человека вселяют определенные надежды на достижение консенсуса.

Ислам

Наиболее острым принято считать противоречие между концепцией прав человека и исламскими представлениями об основах устройства общественной жизни. Его остроту поддерживает то обстоятельство, что правовая система многих современных исламских стран имеет религиозное происхождение и опирается на исламское богословие. Если в контексте концепции прав человека применение в публичной сфере религиозно-нравственных принципов ограничено (без этого немыслима реализация свободы совести и убеждений), то в исламских странах религиозные догматы являются не просто духовно-нравственными ориентирами частной жизни граждан, а непосредственной

¹⁸ Чаплин В.А. Богословское видение прав человека, политические традиции реалии, 2011. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1824684.html> (дата обращения: 05.08.2020).

основой и важным компонентом системы социальных норм, которые поддерживаются государственными институтами. Религиозная нормативность имеет юридический характер¹⁹. Это положение дел создает серьезное препятствие для сближения ислама и концепции прав человека, а также вызывает критику со стороны правозащитников и либерально настроенных представителей мусульманского сообщества. По их мнению, возведение принципов шариата в ранг актуальных правовых норм не просто укоренено в исламской традиции, но и имеет политическую подоплеку: государственные деятели мусульманского мира используют религиозные догматы для укрепления собственной власти и оправдания систематических нарушений прав человека, среди которых преследование (вплоть до применения смертной казни) лиц нетрадиционной сексуальной ориентации и «вероотступников»²⁰. В этих обстоятельствах поиск нормативного консенсуса становится предельно сложным.

Одним из вариантов сближения является создание специфической «исламской» концепции прав человека, основанной на религиозных текстах – Коране и Сунне, которые являются базовыми источниками мусульманского права. Как утверждают некоторые исследователи, шариат, основанный на них, не может противоречить концепции прав человека, поскольку его нормы имеют божественное происхождение и, следовательно, обеспечивает абсолютную основу для защиты прав и обязанностей каждого человека, независимо от его цвета кожи, языка, расы и т.д.²¹ Однако эта позиция не учитывает факторы половой и религиозной принадлежности – два основных критерия дифференциации людей, которые являются камнем преткновения между шариатом и правами человека. Да, все люди равны в своем человеческом достоинстве и призваны вести добродетельную жизнь, угодную Богу, но для большинства людей это лишь «потенциальное» достоинство, «действительным» обладают лишь истинные мусульмане, следовательно, только они являются полноценными субъектами прав человека. Иными словами, те, кто исполняет заповеди Бога, обладают большим достоинством, чем представители других конфессий и атеисты. Это не только не решает проблему превращения прав человека в подлинно универсальные, но существенно заостряет противоречие между нормами шариата и концепцией прав человека. Это противоречие нашло отражение в некоторых декларативных документах. Так, Декларация прав человека в исламе, принятая в Каире в 1990 г., в своей первой статье утверждает, что «все люди равны в основополагающем человеческом достоинстве и основополагающих обязательствах и обязанностях без кого-либо различия по признаку расы, цвета кожи, языка, пола, религиозной веры, политических взглядов, социального положения и других оснований»²². Однако следом утверждается, что «подлинная

¹⁹ Сюкияйнен Л.Р. Современные религиозные концепции прав человека: сопоставление теологического и юридического подходов. С. 25.

²⁰ Bielefeldt H. “Western” versus “Islamic” Human Rights Conceptions?: A Critique of Cultural Essentialism in the Discussion on Human Rights // *Political Theory*. 2000. Vol. 28. № 1. P. 107–108.

²¹ Mawdudi A.A. *Human Rights in Islam*. Leicester, 1976. P. 13.

²² Каирская декларация о правах человека в исламе // Жданов Н.В. Исламская концепция миропорядка. М., 2003. С. 521.

вера является гарантией повышения такого достоинства в процессе совершенствования человека»²³.

В качестве другого варианта сближения предлагается новое прочтение основных принципов исламской религии и применение их в контексте концепции прав человека. В частности, иначе может быть интерпретирован принцип общего благосостояния – *маслаха*, известный с XI в. Он подразумевает применение норм в соответствии с необходимостью и конкретными обстоятельствами, интересами мусульманской общины: все, что приносит благо и пользу, является допустимым и потому может быть оправдано нормами шариата. Соответственно, действие норм шариата, реализация которых может привести к нежелательным социальным последствиям, например, обострению межэтнических отношений, приостанавливается. Исламский правовед XIV в. Абу Исхак аш-Шатиби, опираясь на труды предшественников, обозначил иерархию благ, которые включает в себя принцип *маслахи*²⁴. Первую группу составляют те блага, достижение которых является необходимым условием для праведной жизни любого мусульманина. К ним относят защиту жизни, семьи, имущества, религии и разума. В силу своей значимости для каждого, они становятся универсальными, поэтому должны подлежать особой защите. На втором уровне находятся нужные блага. Они дополняют первую категорию и состоят из тех благ, пренебрежение которыми может вызвать определенные жизненные трудности, например, запрет монополий. Третий уровень – это блага совершенствования, которые улучшают жизнь и тем самым помогают людям в полной мере исполнять требования шариата. При этом каждый человек несет ответственность за совершаемые поступки в отношении этих благ, иначе достичь общинного благосостояния, когда каждый беспрепятственно служит Творцу, сохраняет и проповедует его Слово, будет невозможно. Можно утверждать, что принцип *маслахи* обеспечивает права личности и предоставляет механизмы их защиты как на индивидуальном уровне, так и в пределах всего сообщества. Эту же цель преследует и концепция прав человека. Принцип *маслахи* как компромисс между требованиями, основанными на Божественном откровении, и практическими потребностями повседневной жизни становится популярным механизмом регулирования общественных отношений во многих шариатских школах, что дает надежду на сближение шариата и концепции прав человека.

Вариант с реинтерпретацией основных принципов ислама, в частности норм шариата, представляется более реалистичным и безболезненным в сравнении с их радикальной критикой. Редакция и адаптация должна затронуть лишь те фрагменты Корана и Сунны, которые относятся к конкретным потребностям и обстоятельствам зарождавшейся мусульманской общины и не могут быть применены к современному обществу или наполнены средневековой юридической казуистикой. В этой связи сторонникам прав человека в исламе необходимо провести анализ конкретного исторического контекста, в котором практикуются исламские принципы, и обеспечить четкое понимание природы

²³ Каирская декларация о правах человека в исламе // Жданов Н.В. Исламская концепция миропорядка. М., 2003.

²⁴ *Baderin M.A. International Human Rights and Islamic Law. Oxford, 2005. P. 43.*

этих норм и последствий их применения. Такая тактика позволит выработать подходящие нормы, сочетающие специфические культурные черты и принципы прав человека, и адаптировать в отдельном сообществе. Та система норм, которая возникнет в итоге, сможет стать основой эффективной защиты прав без ущерба культурной самобытности. Но даже более реалистичный и наиболее безболезненный подход сталкивается с существенными затруднениями: число принципов и догматов ислама, которые по своему содержанию соответствуют правам человека, ограничено; не всегда очевидны направления их адаптации к условиям современного общества; не ясно, кто те субъекты, которые смогут взять на себя ответственность за проведение данной процедуры. Для исламской культуры движение в направлении тейлоровского консенсуса в любом случае будет длительным и сложным. Будущее покажет, захотят и смогут ли ее представители, как и представители буддизма и православия, двигаться к полноценному, неформальному признанию прав человека, используя нормативные ресурсы своей традиции и отвечая на вызовы современности.

Заключение

Проведенный в статье анализ показывает, что концепция прав человека и позиции трех мировых религий – буддизма, христианства (в его православной версии) и ислама – по некоторым важным вопросам, касающимся правового статуса личности и способов регулирования социальных отношений, существенно расходятся между собой. Прослеженные в статье направления их сближения являются лишь частью возможных шагов на пути к достижению ненасильственного межкультурного консенсуса по правам человека. Они имеют шансы на реализацию лишь при готовности сторон к открытому межкультурному диалогу, предполагающему взаимные уступки. Это касается не только представителей религиозных традиций, но и сторонников западного, радикального и секулярного, понимания прав человека, от которых требуется понимание того, что превращение концепции прав человека в подлинно универсальную может произойти только в том случае, если не будет происходить ее догматизации, пренебрегающей своеобразием культурных сообществ. Такая гибкость не тождественна потере принципиальности, она не препятствует, а способствует установлению эффективного режима защиты прав и свобод личности во всем мире.

Список литературы

- Всеобщая декларация прав человека // Права человека: сборник международных договоров. Т. 1. Ч. 1. Нью-Йорк; Женева: Информационный центр ООН, 2002. С. 3–25.
- Каирская декларация о правах человека в исламе // *Жданов Н.В.* Исламская концепция миропорядка. М.: Международные отношения, 2003. С. 519–532.
- Клапсис Э.* Права человека и православная церковь в глобальном мире / Пер. с англ. Д. Рындина // Страницы: богословие, культура, образование. 2016. № 2 (20). С. 271–289.
- Костюк К.Н.* Возникновение социальной доктрины Русской православной церкви // Общественные науки и современность. 2001. № 6. С. 114–131.

Об основах учения Русской Православной Церкви о достоинстве, свободе и правах человека // *Кирилл, патриарх Московский*. Свобода и ответственность: в поисках гармонии. Права человека и достоинство личности. М.: Изд-во Московской Патриархии Русской Православной Церкви, Синодальный информационный отдел Московского Патриархата, 2014. С. 183–216.

Основы социальной концепции Русской православной Церкви. М.: Отдел внешних церковных связей Московского патриархата, 2008. 174 с.

Чаплин В.А. Богословское видение прав человека, политические традиции реалии, 2011. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1824684.html> (дата обращения: 05.08.2020).

Сюкияйнен Л.Р. Современные религиозные концепции прав человека: сопоставление теологического и юридического подходов // *Право. Журнал Высшей школы экономики*. 2012. № 3. С. 7–28.

Якушев Л.В. Универсальность морали и обоснование прав человека // *Этич. мысль / Ethical Thought*. 2018. Т. 18. № 2. С. 33–45.

An-Na'im A. Islam and Human Rights: Beyond the Universality Debate // *Proceedings of the American Society International Law Annual Meeting*. 2000. Vol. 94. P. 95–101.

Baderin M.A. International Human Rights and Islamic Law. Oxford: Oxford UP, 2005. 302 p.

Bielefeldt H. “Western” versus “Islamic” Human Rights Conceptions?: A Critique of Cultural Essentialism in the Discussion on Human Rights // *Political Theory*. 2000. Vol. 28. № 1. P. 90–121.

Cohen J. Minimalism about Human Rights: The Most We Can Hope For? // *The Journal of Political Philosophy*. 2004. Vol. 12. № 2. P. 190–213.

Garfield J.L. Human Rights and Compassion // *Buddhism and Human Rights* / Ed. by D.V. Keown, C.S. Prebish, W.R. Husted. Richmond: Curzon Press, 1998. P. 111–140.

Guroian V. Human Rights and Christian Ethics: An Orthodox Critique // *Journal of the Society of Christian Ethics*. 1997. Vol. 17. P. 301–309.

Hesanmi S.O. Human Rights // *The Blackwell Companion to Religious Ethics* / Ed. by W. Schweiker. Malden: Blackwell Publishing, 2005. P. 501–510.

Keown D. Human Rights // *The Oxford Handbook of Human Rights* / Ed. by D. Cozort, J.M. Shields. Oxford: Oxford UP, 2018. P. 531–551.

Mahmasani S. Adaption of Islamic Jurisprudence to Modern Social Needs // *Islam in Transition: Muslim Perspectives* / Ed. by J.J. Donohue, J.L. Esposito. Oxford: Oxford UP, 1982. P. 181–187.

Mawdudi A.A. Human Rights in Islam. Leicester: Islamic Foundation, 1976. 40 p.

Sevilla A.L. Founding Human Rights within Buddhism: Exploring Buddha-nature as an Ethical Foundation // *Journal of Buddhist Ethics*. 2010. Vol. 17. P. 212–252.

Shiotsu T. Mahayana Buddhism and Human Rights: Focusing on Methods of Interpretation // *Journal of Oriental Studies*. 2001. Vol. 11. P. 141–155.

Taylor C. Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights // *The East Asian Challenge for Human Rights* / Ed. by J.R. Bauer, D.A. Bell. Cambridge: Cambridge UP, 1999. P. 124–144.

Thurman R.A.F. Social and Cultural Rights in Buddhism // *Human Rights and the World's Religions* / Ed. by L.S. Rouner. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994. P. 148–163.

Traer R. Buddhist Affirmations of Human Rights // *Buddhist-Christian Studies*. 1988. Vol. 8. P. 13–19.

In Search of a Culturally Sensitive Human Rights Ethics

Leonid V. Yakushev

Lomonosov Moscow State University. GSP-1, 27–4 Lomonosovsky prospect, Moscow, 119991, Russian Federation; e-mail: jaleonid@mail.ru

The paper analyses the potential for the recognition of human rights as a universal moral and legal regulator in the social and political sphere by Buddhism, Christianity (on the Orthodoxy

example) and Islam. The analysis is focused on the dogmas and specific cultural norms of these religions which regulate the legal status of the individual. Among the Buddhism's notions allowing the latter to join the global consensus on human rights, there are the category of compassion, the Five precepts and the doctrine of Buddha-nature. The last one seems to be the most promising. The understanding of the human freedom typical for the Orthodox tradition differs from the one implied by the conception of human rights. But supporters of human rights within the Orthodoxy appeal to the roots of ideas of universal equality and human dignity in the Christian moral ideal. The human rights' protection, in their opinion, can be seen as a minimal manifestation of the Christian love. The Islam's participation in the world consensus on human rights could be based on additional interpretation of the Quran and Sunnah that adapts some of their statements to the modern social life's conditions. One of the crucial notions in this respect is *maslakha* (the general welfare principle) which fixes the basic goods of human life and secures their protection. The directions of the rapprochement of the three religious traditions with the conception human rights traced in the article can become the basis for a consensus that will make human rights genuinely universal, but the real achievement of such a consensus depends on the readiness of religious leaders and ordinary believers to correct and develop their social and political ideals.

Keywords: morality, human rights, universality, Buddhism, Islam, Orthodoxy

References

- An-Na'im, A. "Islam and Human Rights: Beyond the Universality Debate", *Proceedings of the American Society International Law Annual Meeting*, 2000, Vol. 94, pp. 95–101.
- Baderin, M.A. *International Human Rights and Islamic Law*. Oxford: Oxford UP, 2005. 302 pp.
- Bielefeldt, H. "'Western' versus 'Islamic' Human Rights Conceptions?: A Critique of Cultural Essentialism in the Discussion on Human Rights", *Political Theory*, 2000, Vol. 28, No. 1, pp. 90–121.
- Clapsis, E. "Prava cheloveka i pravoslavnyaya tserkov v globalnom mire" [Human Rights and the Orthodox Church in a Global World], trans. by D. Ryndin, *Stranitsy: bogoslovie, kultura, obrazovanie*, 2016, No. 2 (20), pp. 271–289. (In Russian)
- Cohen, J. "Minimalism about Human Rights: The Most We Can Hope For?", *The Journal of Political Philosophy*, 2004, Vol. 12, No. 2, pp. 190–213.
- Garfield, J.L. "Human Rights and Compassion", *Buddhism and Human Rights*, ed. by D.V. Keown, C.S. Prebish, W.R. Husted. Richmond: Curzon Press, 1998, pp. 111–140.
- Guroian, V. "Human Rights and Christian Ethics: An Orthodox Critique", *Journal of the Society of Christian Ethics*, 1997, Vol. 17, pp. 301–309.
- Hesanmi, S.O. "Human Rights", *The Blackwell Companion to Religious Ethics*, ed. by W. Schweiker. Malden: Blackwell Publishing, 2005, pp. 501–510.
- Kairskaya deklaratsiya o pravakh cheloveka v islame [Cairo Declaration on Human Rights in Islam], 1990 [http://www.idmedina.ru/books/history_culture/minaret/16/declaracia-02.htm, accessed on 12.07.2020]. (In Russian)
- Keown, D. "Human Rights", *The Oxford Handbook of Human Rights*, ed. by D. Cozort, J.M. Shields. Oxford: Oxford UP, 2018, pp. 531–551.
- Kostyuk, K. "Vozniknovenie sotsialnoi doktriny Russkoi pravoslavnoi tserkvi" [The Emergence of the Social Doctrine of the Russian Orthodox Church], *Obshchestvennyye nauki i sovremennost*, 2001, No. 6, pp. 114–131. (In Russian)
- Mahmasani, S. "Adaption of Islamic Jurisprudence to Modern Social Needs", *Islam in Transition: Muslim Perspectives*, ed. by J.J. Donohue, J.L. Esposito. Oxford: Oxford UP, 1982, pp. 181–187.

Mawdudi, A.A. *Human Rights in Islam*. Leicester: Islamic Foundation, 1976. 40 pp.

Osnovy sotsialnoi kontseptsii russkoi pravoslavnoi tserkvi [The Basis of the Social Concept of the Russian Orthodox Church]. Moscow: Department for External Church Relations of the Moscow Patriarchate Publ., 2008. 174 pp. (In Russian)

Sevilla, A.L. "Founding Human Rights within Buddhism: Exploring Buddha-nature as an Ethical Foundation", *Journal of Buddhist Ethics*, 2010, Vol. 17, pp. 212–252.

Shiotsu, T. "Mahayana Buddhism and Human Rights: Focusing on Methods of Interpretation", *Journal of Oriental Studies*, 2001, Vol. 11, pp. 141–155.

Syukiyainen, L. "Sovremennye religioznye kontseptsii prav cheloveka: sopostavlenie teologicheskogo i yuridicheskogo podkhodov" [Modern Religious Concepts of Human Rights: Theological and Legal Approaches Compared], *Pravo. Zhurnal Vyssei shkoly ekonomiki*, 2012, No. 3, pp. 7–28. (In Russian)

Taylor, C. "Conditions of an Unforced Consensus on Human Rights", *The East Asian Challenge for Human Rights*, ed. by J.R. Bauer, D.A. Bell. Cambridge: Cambridge UP, 1999, pp. 124–144.

Thurman, R.A.F. "Social and Cultural Rights in Buddhism", *Human Rights and the World's Religions*, ed. by L.S. Rouner. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1994, pp. 148–163.

Traer, R. "Buddhist Affirmations of Human Rights", *Buddhist-Christian Studies*, 1988, Vol. 8, pp. 13–19.

Vseobshchaya deklaratsiya prav cheloveka [Universal Declaration of Human Rights], 1948 [https://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/declhr.shtml, accessed on 12.07.2020]. (In Russian)

Yakushev, L. "Universalnost morali i obosnovanie prav cheloveka" [Moral Universality and Justification of Human Rights], *Eticheskaya mysl' / Ethical Thought*, 2018, Vol. 18, No. 2, pp. 33–45. (In Russian)

МОРАЛЬ И ПРАКТИКА

Е.А. Коваль, М.Д. Мартынова, Н.В. Жадунова

Информированное согласие в эпоху больших данных: необходимость нормативного обновления *

Коваль Екатерина Александровна – доктор философских наук, профессор. Средне-Волжский институт (филиал) Всероссийского государственного университета юстиции (РПА Минюста России). Российская Федерация, 430005, г. Саранск, ул. Федосеенко, д. 6; e-mail: nwifesc@yandex.ru

Мартынова Марина Дмитриевна – кандидат философских наук, доцент. Национальный исследовательский Мордовский государственный университет им. Н.П. Огарева. Российская Федерация, 430005, г. Саранск, ул. Большевикская, д. 68/1; e-mail: martynovamd@mail.ru

Жадунова Наталья Владимировна – кандидат философских наук. Национальный исследовательский Мордовский государственный университет им. Н.П. Огарева. Российская Федерация, 430005, г. Саранск, ул. Большевикская, д. 68/1; e-mail: zhadunovan@mail.ru

Большие данные меняют привычные практики получения информированного согласия. Традиционная модель информированного согласия перестает работать, поскольку не учитывает скорость, объем и разнообразие собираемых и обрабатываемых данных. Крайне сложно обозначить в традиционной модели все возможные цели использования сведений, полученных от пользователей, а вторичное получение согласия затруднено или просто невозможно в ситуации обезличивания данных. В итоге человек, подписывая информированное согласие, попадает в ситуацию, описанную Дж. Хеллером в романе «Уловка-22»: абсурдные правила, направленные на заботу о личности, приводят к противоположным результатам. Чтобы не попасться на «уловку-22», необходима нормотворческая деятельность, направленная на формирование новых моделей информированного согласия (широкого (полного) согласия, динамического согласия, рыночного, отложенного согласия, метасогласия, многоуровневого, демократического согласия), позволяющих более эффективно защищать автономию личности, конфиденциальность, приватность и служить гарантом доверия к субъектам сбора, обработки, использования

* Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ, проект № 19–011–00082 «Нормотворчество в морали, праве, религии». Funding: The report study was funded by RFBR, project No. 19–011–00082 «Norm-creating of Morality, Law and Religion».

больших данных. Несмотря на то, что новые модели информированного согласия не лишены недостатков, полный отказ от этой процедуры влечет за собой нарушение принципа предосторожности и повышает вероятность причинения вреда субъекту данных. При этом следование принципу предосторожности должно учитывать соотношение индивидуального и общего блага и не препятствовать развитию разных сфер общественной жизни в условиях накопления больших данных. Создание норм, регулирующих получение информированного согласия и использование данных, должно опираться на анализ существующих практик и учитывать меру открытости и доверия, которые определяются как личностными, так и социокультурными особенностями.

Ключевые слова: модели информированного согласия, большие данные, мера доверия, мера открытости, нормотворчество

Введение

Информированное согласие – процедура, прочно вошедшая в различные социальные практики после Второй мировой войны. Если изначально речь шла о медицинских исследованиях, то сегодня информированное согласие сопровождает получение различного рода услуг, трудоустройство, поездки, доступ к информационному контенту и другие процессы. Таким образом, информированное согласие можно определить как процедуру оповещения человека, который планирует принять участие в исследовании, получить лечение, иные виды услуг, приобрести что-либо, предоставить свои данные для обработки и использования, о том, каковы возможные последствия его участия в такого рода активностях.

Подобная интерпретация информированного согласия открывает его новые этико-философские ракурсы. Целью данного исследования является рассмотрение анализируемой процедуры в пространстве больших данных, которые создают новые формы взаимодействия с людьми и их персональными данными, характеризуются высокой скоростью прироста, разнообразием, изменчивостью и сложными взаимосвязями, выявляемыми только при помощи специальных технологий¹. В таких условиях информированное согласие становится непрактичным²: часто вся процедура сводится к постановке галочки в поле «Я согласен» в конце объемного нечитаемого текста. Фактически ответственность за возможные негативные последствия сбора, обработки и использования данных возлагается на пользователя, у которого возникает ложное чувство контроля над ситуацией³. В некоторых случаях, не дав согласия, он лишается возможности получить доступ к необходимой информации. Такого рода ситуация напоминает явление, которое Джозеф Хеллер назвал «уловкой-22».

¹ Herschel R., Miori V.M. Ethics & Big Data // *Technology in Society*. 2017. № 49. P. 31–36.

² Vayena E., Blasimme A. Biomedical Big Data: New Models of Control Over Access, Use and Governance // *Bioethical Inquiry*. 2017. Vol. 14. P. 501–513.

³ Brandimarte L., Acquisti A., Loewenstein G. Misplaced Confidences: Privacy and the Control Paradox // *Social Psychological and Personality Science*. 2013. Vol. 4. Issue 3. P. 340–347.

В романе Хеллера рассказывается о жизни американских летчиков-бомбардировщиков во время Второй мировой войны. Действия большинства персонажей – парадоксальны и абсурдны, как и загадочное постановление правительства, которое называют «уловкой-22»: если пилот сходит с ума, он отстраняется от дальнейшего прохождения службы, но чтобы быть отстраненным, ему необходимо подать официальное заявление; однако если человек способен подать заявление, он тем самым доказывает свое здравомыслие и, следовательно, не может быть отстранен от службы⁴.

В мире больших данных мы сталкиваемся со своеобразной «уловкой-22»: чтобы обеспечить свою безопасность и защитить автономию, достоинство, конфиденциальность, мы должны подписывать информированное согласие; однако, давая согласие, мы не знаем, как наши данные будут обрабатываться, какие неожиданные связи обнаружит автономная интеллектуальная система и какие последствия это будет иметь. Как иронично отмечает Хеллер, «“Уловка 22” указывала, что заботиться о собственной безопасности перед лицом реальной и непосредственной угрозы – это вполне разумно»⁵.

Модели информированного согласия

Сегодня мы оказываемся фактически перед лицом новой моральной дилеммы:

– с одной стороны, большие данные делают реальность прозрачной, за человеком ведется тотальное наблюдение, жизнь представляет собой комбинацию процессов, протекающих в аналоговом и цифровом мире; искусственный интеллект, обучающийся на больших данных, позволяет выявить связи, которые недоступны «ручной» прогностике; сбор и хранение больших данных требуют затраты существенных ресурсов, поэтому целесообразно их вторичное использование, но чтобы получить информированное согласие на вторичное использование от тех лиц, сведения о которых включены в большой набор данных, нужно их деанонимизировать, что может повлечь нежелательные последствия для субъектов данных. Требуется радикальная трансформация информированного согласия, например, формулирование нормы его вменения. Если мы желаем пользоваться благами информационного общества, например, жить в «умных городах», то мы вынуждены соглашаться с тем, что информация о нас попадает в массивы «сырых данных»;

– с другой стороны, совершенно отказаться от информированного согласия нельзя: оно досталось человечеству дорогой ценой и является существенным условием поддержания автономии аналогового человека в цифровом мире.

Информированное согласие было закреплено в Нюрнбергском кодексе, но, например, эксперимент в Таскиги, участников которого не информировали и, более того, обманывали, предлагая вместо лекарства от сифилиса плацебо,

⁴ Heller J. Catch-22. N.Y., 1999.

⁵ Ibid. P. 52.

продлился до 1972 г.⁶ Информированное согласие особенно широко используется в медицинской практике и в научных исследованиях. Оно гарантирует человеку возможность самостоятельно оценивать вероятные последствия лечебных или исследовательских процессов, в которые он вовлечен. Также оно выступает предметом интереса и со стороны ученых. Так, например, исследователи биомедицинских проблем информированного согласия констатируют, что «тотальность и формализация процедуры выражения согласия разрушают доверие и приводят к отчуждению медицинских профессионалов и пациентов»⁷. Специалисты в области информационных технологий высказывают мнение о том, что технологии больших данных подрывают концепцию информированного согласия как ключевого основания обработки данных⁸.

Сегодня информированное согласие не столько обеспечивает открытость исследований, сколько ставит барьеры для законных и этически обоснованных форм исследований в различных сферах⁹, создавая преграды в продвижении научных знаний, поиске полезных решений проблем и выполнения моральных обязательств перед субъектами, которые добровольно выделили свое время, биологические и иные данные для исследований.

Однако, как отмечают Е. Вайена и А. Бласимме, степень детализации информации в различных вариантах согласия существенно отличается¹⁰. Кроме того, «оцифровка» различных практик постепенно вытесняет привычные бумажные формы информированного согласия, и их место занимают электронные формы, которые реализуются в рамках разных моделей.

Идея разнообразия моделей информированного согласия активно обсуждается в литературе, посвященной медицинским, клиническим, социологическим исследованиям. В сетевой этике информированное согласие стало предметом обсуждений в 90-е гг. XX в.¹¹ Выделяют «традиционную» (бумажную) и электронную формы информированного согласия. Л. Женевиёв анализирует преимущества и «слабые» места использования этих форм¹². В настоящее время большее распространение приобретают электронные формы. А. Баллантайн подчеркивает, что вопросы согласия обсуждаются не только теоретиками, но и исследовательскими этическими комитетами и институциональными

⁶ Wurtzburg S.J., Simmons S.J., Souza E.A. Tuskegee Experiment // The SAGE Encyclopedia of Pharmacology and Society / Ed. S.E. Boslaugh. Thousand Oaks, 2015. P. 1448–1455.

⁷ Сидорова Т.А., Жичина Е.Ю. Биоэтическое содержание информированного добровольного согласия // Медицинское право: теория и практика. 2016. Т. 2. № 1 (3). С. 244.

⁸ Савельев А.И. Проблемы применения законодательства о персональных данных в эпоху «Больших данных» (Big Data) // Право. Журнал Высшей школы экономики. 2015. № 1. С. 43–66.

⁹ Брызгалова Е.В., Гавриленко С.М., Вархотов Т.А., Аласания К.Ю., Шкомова Е.М., Рыжов А.Л. Специфика информированного согласия доноров депозитариев биоматериалов // Технологии живых систем. 2018. № 2 (15). С. 4–15.

¹⁰ Vayena E., Blasimme A. Biomedical Big Data.

¹¹ Gould C.C. How Democracy Can Inform Consent: Cases of the Internet and Bioethics // Journal of Applied Philosophy. 2019. Vol. 36. Issue 2. P. 173–191.

¹² Geneviève L.D., Martani A., Wangmo T. et al. Participatory Disease Surveillance Systems: Ethical Framework // Journal of Medical Internet Research. 2019. № 21. Issue 5. URL: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC6660191/> (дата обращения: 04.06.2020).

наблюдательными советами (IRBs)¹³. Вайена и Бласимме анализируют трансформацию моделей информированного согласия в условиях накопления больших биомедицинских данных¹⁴. По мнению К. Спектор-Багдади и Р. Джагси, существует разрыв между теоретическим идеалом, прагматической и нормативной реальностью в отношении информированного согласия в медицинских исследованиях¹⁵. Преодоление этого разрыва представляется возможным благодаря многообразию моделей информированного согласия.

Одна из них, модель *широкого (полного) информированного согласия*, основывается на том, что от отдельных лиц требуется предоставление полного согласия на использование их данных. Однако Б. Хофман отмечает, что широкое согласие не может считаться информированным, поскольку индивидуальный выбор не основан на конкретной информации¹⁶. Например, сдавая материал в биобанк, субъект не знает, как и когда конкретно он будет использован. Предположим, что исследователь, имеющий доступ к биобанку, получил разрешение на проведение исследования, включающего элементы биохакинга, а ряд лиц, представивших свои данные, являются его идейными противниками. Широкая модель информированного согласия не позволяет им узнать о таком исследовании и, тем более, изъять свои данные.

Суть *модели динамического согласия*¹⁷ заключается в том, что субъект данных может контролировать предоставленную им информацию на протяжении длительного времени, давать или не давать согласие на повторное использование данных, отзываться согласие вместе с данными. Преимуществом этой модели является возможность преодолеть «усталость согласия»¹⁸, которая возникает при использовании традиционной модели, обязывающей получать согласие от каждого лица на каждом конкретном этапе исследования.

Динамическое согласие позволяет отслеживать использование своих данных онлайн. С другой стороны, исключение отдельных блоков из наборов данных может существенно повлиять на работу алгоритмов, обрабатывающих такие данные и обучающихся на них. В итоге польза, которую ожидают получить субъекты данных, может быть минимизирована, если они будут активно использовать модель динамического согласия и манипулировать данными после их предоставления. При этом нарушаются права других лиц, которые могли бы воспользоваться благами, полученными в результате обработки больших данных, что не всегда морально оправданно.

¹³ Ballantyne A. Adjusting the Focus: A Public Health Ethics Approach to Data Research // *Bioethics*. 2019. Vol. 33. P. 357–366.

¹⁴ Vayena E., Blasimme A. Biomedical Big Data.

¹⁵ Spector-Bagdady K., Jagsi R. Big Data, Ethics, and Regulations: Implications for Consent in the Learning Health System // *Medical Physics*. 2018. Vol. 45. № 10. P. 845–847.

¹⁶ Hofmann B. Broadening Consent: And Diluting Ethics? // *Journal of Medical Ethics*. 2009. № 35 (2). P. 125–129.

¹⁷ Budin-Ljøsne I., Teare H.J.A., Kaye J. et al. Dynamic Consent: A Potential Solution to some of the Challenges of Modern Biomedical Research // *BMC Medical Ethics*. 2017. № 18. URL: <https://bmcomedethics.biomedcentral.com/articles/10.1186/s12910-016-0162-9> (дата обращения: 04.06.2020).

¹⁸ Cambon-Thomsen A. The Social and Ethical Issues of Post Genomic Human Biobanks // *Nature Review Genetics*. 2004. № 5 (11). P. 866–873.

Несмотря на это, элементы динамического согласия успешно инкорпорируются в законодательство. Так, например, в ст. 20 (1) Общего регламента по защите данных (General Data Protection Regulation, GDPR) закрепляется право на перенос данных (data portability right): субъект вправе запросить свои данные у той организации, которой они были переданы; данные должны быть предоставлены в машиночитаемом формате и впоследствии могут передаваться другой организации¹⁹. Кроме того, субъект может воспользоваться правом на забвение, если в модель динамического информированного согласия не было включено условие о деанонимизации данных, и они не были распределены по нескольким наборам данных²⁰. Под правом на забвение в анализируемом контексте понимается возможность отказаться от участия в исследовании с использованием данных и потребовать изъятия информации о себе. Это право защищает конфиденциальность отдельных лиц, однако может нанести серьезный ущерб исследованию из-за появления пробелов в имеющихся данных²¹.

Еще больше вопросов вызывает *рыночная модель информированного согласия*, когда предоставление данных интерпретируется как сделка, и субъект данных получает оплату. Если модель станет общепризнанной и будет закреплена законодательно, то это повлечет за собой ряд негативных последствий: трудности в сборе данных; недостаточность ресурсов для проведения исследований; ущемление прав родственников (включая еще не появившихся потомков) продавцов своих генетических данных; дискредитация принципа заботы. Важно отметить, что в настоящее время активно поощряется предоставление своих данных для научных исследований безвозмездно²².

Весьма противоречивой является модель *отложенного информированного согласия*. Она применяется в отношении пациентов, здоровье которых нестабильно, и весьма вероятно возникновение ситуаций, когда нужно быстро принимать решение о медицинском вмешательстве, а пациент не в состоянии сделать это самостоятельно. Такого рода ситуации возникают, например, в отношениях с пациентами с кардиостимуляторами, которые собирают данные о состоянии их здоровья. М. Бак, М. Блом, Х. Тан, Д. Вильямс отмечают, что использование здесь традиционной модели порождает этические проблемы: во-первых, пациенты часто не успевают дать согласие на сбор и обработку данных, что лишает возможности получить сведения для совершенствования способов лечения; во-вторых, недееспособные и умершие пациенты не могут давать информированное согласие и тем самым приносить пользу обществу²³.

¹⁹ GDPR. URL: <https://gdpr-info.eu> (дата обращения: 21.05.2020).

²⁰ Vayena E., Blasimme A. Biomedical Big Data. P. 508.

²¹ Holm S., Ploug Th. Big Data and Health Research – The Governance Challenges in a Mixed Data Economy // Bioethical Inquiry. 2017. № 14. P. 515–525.

²² Christen M., Domingo-Ferrer J., Herrmann D. et al. Beyond Informed Consent – Investigating Ethical Justifications for Disclosing, Donating or Sharing Personal Data in Research // Philosophy and Computing. Essays in Epistemology, Philosophy of Mind, Logic, and Ethics / Ed. T.M. Powers. Cham, 2017. P. 193–207.

²³ Bak M.A.R., Blom M.T., Tan H.L. et al. Ethical Aspects of Sudden Cardiac Arrest Research Using Observational Data: A Narrative Review // Critical Care. 2018. Vol. 22. URL: <https://ccforum.biomedcentral.com/articles/10.1186/s13054-018-2153-3> (дата обращения: 04.06.2020).

Для решения подобного рода проблем используется модель отложенного согласия, которая позволяет исключить данные или подтвердить согласие уже после прохождения определенных этапов исследования. Однако и эта модель имеет свои ограничения, поскольку субъекты не могут быть проинформированы о вариантах использования их данных в будущем.

*Модель многоуровневого согласия*²⁴ предоставляет субъектам возможность определять конкретные варианты использования их данных (например, допускается использование в исследованиях рака, но не в геномных исследованиях) или давать повторное согласие на конкретные будущие исследования²⁵. Трудности возникают в ситуациях, когда эти данные объединяются с другими, включая сведения из социальных сетей и иных открытых источников. При обработке могут выявляться неожиданные закономерности, используемые в практических решениях, на которые субъекты не давали согласия ни на одном уровне.

В основе *демократической модели информированного согласия* лежит идея «структурной несправедливости». К. Гульд выделяет два аспекта структурной несправедливости: во-первых, люди в повседневной жизни неизбежно воспроизводят социальные практики, в том числе и несправедливые; во-вторых, в деятельности государственных и экономических институтов закреплены формы несправедливости, которые воплощаются в функционировании институтов, регулируемых законом и управляемых через установленные властные иерархии и бюрократии. Структурная несправедливость проявляется, например, при производстве и использовании генно-модифицированных растений, когда согласие на их использование дает одно сообщество, а последствия работы отражаются на других (насекомые переносят семена и пыльцу ГМО на дальние расстояния, увеличивая тем самым ареал распространения)²⁶.

Преодоление структурной несправедливости возможно, если согласие является результатом демократического принятия решений о защите конфиденциальности и доступе к информации. В этой модели согласие становится коллективным и обеспечивается политико-правовыми инструментами²⁷. Однако коллективное согласие расширяет индивидуальные возможности лишь в том случае, если оно реализуется в рамках более совершенных форм демократического процесса принятия решений.

Модель мета-согласия основывается на том, что субъект самостоятельно решает, как и когда предоставлять согласие²⁸. Форма разрабатывается с учетом типа данных, которые планируется собирать, исследовательских контекстов, условий, при которых запросы о согласии будут подаваться лицу в будущем.

²⁴ Bunnik E.M., Janssens A.C.J., Schermer M.H.N. A Tiered-layered-staged Model for Informed Consent in Personal Genome Testing // *European Journal of Human Genetics*. 2013. № 21 (6). P. 596–601.

²⁵ Mittelstadt B.D., Floridi L. The Ethics of Big Data: Current and Foreseeable Issues in Biomedical Contexts // *Science and Engineering Ethics*. 2016. Vol. 22. P. 303–341.

²⁶ Gould C.C. How Democracy Can Inform Consent.

²⁷ Ibid.

²⁸ Holm S., Ploug Th. Big Data and Health Research.

Модель мета-согласия обеспечивает высокую степень контроля использования персональных данных; является эффективным барьером против рутинизации процедуры получения согласия; обеспечивает баланс интересов исследователя и участников. Ограничения применения данной модели сходны с ограничениями для многоуровневой и динамической моделей.

Наличие различных моделей информированного согласия, а также ограничения их применения в пространстве больших данных говорят о необходимости нормотворческой деятельности. Новые модели уже находят свое место в законодательстве, регулирующем работу с данными (например, GDPR), но традиционное информированное согласие все еще широко используется. И здесь важно избежать «уловки-22», не поменять «простую бюрократическую формальность» на нечто худшее.

Важно акцентировать внимание на полномочиях тех, кто хранит, обрабатывает и использует большие данные, а также тех, кто определяет нормативные (правовые и моральные) аспекты работы с большими данными. Правда, в некоторых случаях в разработке регламентов участвуют те, кто собирает, хранит и использует данные (например, Кодекс этики использования данных разработан Ассоциацией больших данных и Институтом развития интернета²⁹). Однако, если речь идет об изменении законодательства, в частности о нормативном закреплении новых моделей информированного согласия, начинают работать стандартные механизмы правового нормотворчества, в которые вовлечены люди, принадлежащие к различным социальным группам и имеющие разные убеждения.

Этические убеждения тех, кто участвует в нормотворческой деятельности, оказывают существенное влияние на содержание норм, регламентирующих работу с большими данными. Возможно, убежденный кантианец будет склонен защищать автономию личности в ущерб общему благу, а утилитарист, напротив, предположительно будет формулировать нормы, обеспечивающие в первую очередь общее благо, даже в ущерб личной автономии, конфиденциальности и приватности. Главное, чтобы в процессе нормотворчества субъекты сохраняли моральную чувствительность, а для этого необходимо публичное обсуждение новых моделей информированного согласия, выработка моральных ограничений их действия, оптимальных форм соотношения личных и общественных интересов.

Если при выборе моделей информированного согласия, подлежащих законодательному закреплению, будут учитываться моральные аспекты проблемы, нормотворческие траектории успешно минуют «уловку-22».

Автономия и предосторожность

Нормативное ядро требования об информированном согласии – защита автономии и достоинства личности, которая имеет право на самоопределение в отношении медицинского вмешательства, вовлечения в исследование, процедуры обработки персональных данных.

²⁹ Кодекс этики использования данных. URL: <https://ac.gov.ru/projects/project/kodeks-etiki-ispolzovania-dannyh-5> (дата обращения: 02.06.2020).

Для обеспечения автономии, по мнению Ф. Брунтон и Х. Ниссенбаум, личность должна иметь возможность контролировать свои данные: «Как автономные личности, мы заинтересованы в том, чтобы быть ответственными за решения, которые затрагивают нас лично... Контроль над потоком информации о себе позволяет нам формировать “личностный цифровой портрет”»³⁰. С другой стороны, экспоненциальный рост объема данных, генерируемых с помощью цифровых технологий, может привести к чрезмерному бремени для отдельных лиц. Груз ответственности за контролирование своих данных влечет за собой отказ от работы с данными и равнодушие к их использованию кем-либо. В этом случае «уловка-22» заключается в том, что в некоторых случаях информированное согласие не только не защищает автономию, но создает условия для ее размывания.

Информированное согласие становится простым ритуалом. Например, предупреждение о сборе cookie³¹ при посещении нового сайта. Указывается, что данная процедура нужна исключительно для блага пользователя (который, в отличие от «хозяев» сайта, не всегда понимает, что такое cookie-файлы, для чего они нужны и какая ему будет польза).

Вероятно, здесь речь идет не только об угрозах автономии и достоинству человека, но и другим ценностям. Поскольку люди нуждаются в общении и получении соответствующей информации, они должны заключить несправедливую, принудительную сделку. Часто формы согласия являются длинными и трудными для понимания, и все оговорки на использование данных становятся пустым жестом. Очевидно, что эти формы не обеспечивают должной защиты частной жизни или свободы людей практически при любом толковании этих понятий³². Большие данные существенно усиливают уровень социального контроля на стадии принятия стратегически значимых для автономной личности решений. «Бизнес-компании, такие как FitBit, Facebook, Amazon и Google, теперь знают, когда пользователи решают бросить курить, похудеть, проголосовать за демократов, создать семью или сменить профессию»³³.

Несмотря на обозначенные недостатки информированного согласия, полный отказ от этой процедуры игнорирует принцип предосторожности в работе с большими данными. Комиссия по этике науки ЮНЕСКО определяет его следующим образом: «если деятельность человека может привести к морально неприемлемому ущербу, который вполне вероятен с научной точки зрения, необходимо предпринять действия, которые позволят избежать или минимизировать такой ущерб»³⁴. Российские исследователи, как правило, анализируют принцип предосторожности в эколого-этическом контексте³⁵.

³⁰ Brunton F, Nissenbaum H. *Obfuscation: A User's Guide for Privacy and Protest*. Cambridge, 2016.

³¹ Файлы, содержащие сведения о посещенном сайте и аутентификацию пользователя.

³² Gould C.C. *How Democracy Can Inform Consent*. P. 176

³³ Lanzing M. «Strongly Recommended» Revisiting Decisional Privacy to Judge Hypernudging in Self-Tracking Technologies // *Philosophy and Technology*. 2019. № 32. P. 549–568.

³⁴ *The Precautionary Principle*. COMEST. Paris, 2005. P. 14.

³⁵ Апресян Р.Г. Принцип предосторожности. URL: <https://iphras.ru/uplfile/ethics/RC/ed/school3/materials/apressyan2.html> (дата обращения: 12.06.2020); Прокофьев А.В. Проблема предосторожности: нормативный контекст, истоки актуальности, альтернативные решения // *Вестник*

Принцип предосторожности, с одной стороны, диктует необходимость сбора и хранения больших пользовательских данных³⁶, которые могут впоследствии пригодиться для решения социально значимых проблем; с другой стороны, он ограничивает работу с такими данными, использование которых может причинить вред здоровью, окружающей среде, социальной стабильности и др.

Ограничение права на сбор данных влечет за собой негативные последствия: квазицензуру, ограничение научных исследований и хозяйственной деятельности, невозможность получения согласия от каждого субъекта данных в условиях быстрого прироста информации. В России соблюдается принцип минимизации сбора данных – законодатель ограничивает сбор данных «на всякий случай» без получения информированного согласия³⁷.

Хранение данных также имеет ряд моральных рисков: потеря данных, которые необходимо будет возобновить; хищение данных в мошеннических целях; ненадежность субъекта хранения данных.

Принцип предосторожности особенно актуализируется на этапах обработки и использования больших данных: с одной стороны, разнообразное использование служит развитию науки, экономики, общества; с другой стороны, вторичное использование данных без получения согласия повышает риски причинения вреда конкретному лицу или группе лиц. Необходимо, чтобы потенциальное благо перевешивало потенциальный вред. Принцип предосторожности обязывает руководствоваться минимальным уровнем риска.

Действие принципа предосторожности в оценке эффективности информированного согласия ограничивает реализацию концепции «данные как общественное благо»³⁸, так как он в первую очередь защищает индивида и только потом общество, окружающую среду и др. В итоге человек попадает в ловушку: защищая себя от потенциального вреда больших данных при помощи информированного согласия, он берет на себя ответственность

РУДН. Серия: Философия. 2018. Т. 22. № 3. С. 291–300; Прокофьев А.В., Апресян Р.Г. Экологическая этика. М., 2019; Попова О.В. Этические подходы к нормативному регулированию использования генетически модифицированных организмов: европейский опыт // Международное право. 2019. № 1. С. 28–36; Сычев А.А., Курмаева К.К. Эволюция принципа предосторожности в экологической этике // Гуманитарные науки и образование. 2014. № 1 (17). С. 100–103.

³⁶ Законопроект № 571124–7 «О внесении изменений в Федеральный закон «Об информации, информационных технологиях и о защите информации». URL: <https://sozd.duma.gov.ru/bill/571124-7> (дата обращения: 12.06.2020).

³⁷ Обработка персональных данных должна ограничиваться достижением конкретных, заранее определенных и законных целей. Не допускается обработка персональных данных, несовместимая с целями сбора персональных данных. Не допускается объединение баз данных, содержащих персональные данные, обработка которых осуществляется в целях, несовместимых между собой. Обработываемые персональные данные не должны быть избыточными по отношению к заявленным целям их обработки (ст. 5 Федерального закона от 27.07.2006 № 152-ФЗ «О персональных данных»).

³⁸ Taylor L. The Ethics of Big Data as a Public Good: Which Public? Whose Good? // Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series A: Mathematical, Physical and Engineering Sciences. 2016. Vol. 374. Issue 2083. URL: <https://royalsocietypublishing.org/doi/pdf/10.1098/rsta.2016.0126> (дата обращения: 02.06.2020).

за возможные негативные последствия их сбора, хранения, обработки и использования.

Итак, прохождение процедуры информированного согласия для защиты собственной автономии и следования принципу предосторожности – необходимое проявление здравого смысла. Однако в условиях накопления больших данных процедура информированного согласия ритуализируется, теряет осознанность. В связи с этим необходимы нормативные изменения моделей информированного согласия, регламентирующих меру открытости больших данных и меру доверия человека к ним.

Мера открытости больших данных

Многие проблемы, обусловленные информированным согласием, связаны с соотношением общего и индивидуального блага. Особенно это актуально в пространстве больших данных, стирающих границы между необходимостью предоставлять сведения о себе, участвовать в различных исследованиях и сохранением конфиденциальности и приватности. В этой связи актуализируется потребность в определении и нормативном закреплении меры открытости больших данных и меры доверия, которая позволит человеку, сохраняя личное достоинство, вносить вклад в общее благо, осознанно участвовать в процедуре информированного согласия, минуя «уловку-22».

Проблема в том, что в процессе обработки больших данных могут быть выявлены как реальные, так и ложные закономерности, при этом к алгоритмическим выводам проявляется больше доверия, поскольку машина (в отличие от авторов и разработчиков алгоритмов) не может иметь намерения дискриминации, стигматизации. Это и является основной предпосылкой для индивидуального выбора меры доверия алгоритмам и людям. Данная тенденция отражается в нормативных документах, устанавливающих правила для «...поддержания доверия общественности к деятельности по обработке, использованию и защите различных видов данных...»³⁹.

Институциональное поддержание доверия необходимо, поскольку, помимо положительных эффектов, существуют и нежелательные последствия цифровизации: угроза конфиденциальности, свободе выбора и автономии, дискриминация и манипулятивное воздействие, психологический, физический и материальный ущерб.

Мера доверия, по мнению ряда исследователей, напрямую соотносится с мерой открытости данных, которая также является предметом индивидуального выбора, возможного при наличии технических, правовых и конкретных социокультурных условий⁴⁰. О. Варли-Винтер и Х. Шах отмечают, что «алгоритмы сами по себе превосходно выявляют закономерности в данных, но

³⁹ Кодекс этики использования данных.

⁴⁰ Weichert T. Gesundheitsdatenschutz in vernetzten Zeiten // Bundesgesundheitsblatt – Gesundheitsforschung – Gesundheitsschutz. 2018. Bd. 61. S. 285–290; Ruotsalainen P, Blobel B. Health Information Systems in the Digital Health Ecosystem – Problems and Solutions for Ethics, Trust and Privacy // International Journal of Environmental Research and Public Health. 2020. № 17. URL: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC7246854/> (дата обращения: 04.06.2020).

не в состоянии уловить ценностные приоритеты. Это зависит от понимания контекста, в котором должен функционировать алгоритм»⁴¹.

Мера открытости персональных данных и доверие к результатам их алгоритмической обработки определяются намерением человека внести свой вклад в общее благо. Для обеспечения свободного выбора меры открытости и меры доверия в процессе нормативной разработки оптимальной модели информированного согласия в пространстве больших данных необходимо учитывать социокультурные и ментальные особенности конкретного сообщества. Без их учета возникает «дефицит доверия к данным», отражающий дефицит доверия к общественным институтам. Мера доверия и мера открытости определяют выбор оптимальной модели информированного согласия, разрешающей конфликт между индивидуальным и общим благом с минимальными потерями.

Заключение

С развитием больших данных традиционные формы получения информированного согласия проблематизируются. Новые практики требуют разработки соответствующих моделей информированного согласия, учитывающих соотношение индивидуального и общего блага, меру доверия, открытости и прозрачности данных, обеспечение безопасности, приватности и автономии личности, ограничения, предусмотренные принципом предосторожности.

Эти модели начинают применяться на практике и потому требуют предварительной этической экспертизы, прежде чем будут закреплены в нормах права. Процесс нормотворчества требует накопления и анализа практик⁴², учета особенностей менталитета, социокультурного контекста, которые обуславливают меру открытости и доверия к большим данным, способствуют установлению границ между конфиденциальностью и публичностью. Работающие модели информированного согласия должны быть нацелены на защиту автономии личности, соблюдение принципа предосторожности, обязывающего минимизировать риски, вызванные большими данными.

Хеллер в «Уловке-22» дает два разных образа реальности: в первой части книги мы сталкиваемся с абсурдным и противоречивым миром, настолько нелепым, что «не грех» и посмеяться. Однако в конце романа мир становится серьезным, и читатель уже может позволить себе быть морально вовлеченным в проблемы, поставленные писателем⁴³. Новые модели информированного согласия в мире больших данных дают новую надежду на переход от бессмысленных ритуалов к осознанному взаимодействию, основанному на взаимном уважении, признании и прозрачности.

⁴¹ Varley-Winter O., Shah H. The Opportunities and Ethics of Big Data: Practical Priorities for a National Council of Data Ethics // *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series A: Mathematical, Physical and Engineering Sciences*. 2016. Vol. 374. Issue 2083. URL: <https://royalsocietypublishing.org/doi/pdf/10.1098/rsta.2016.0116> (дата обращения: 02.06.2020).

⁴² Spector-Bagdadya K., Jagsi R. Big Data, Ethics, and Regulations.

⁴³ Harold J. The Ethics of Non-Realist Fiction: *Morality's Catch-22* // *Philosophia*. 2007. Vol. 35. Issue 2. P. 159.

Список литературы

- Апресян Р.Г. Принцип предосторожности. URL: <https://iphras.ru/uplfile/ethics/RC/ed/school3/materials/apressyan2.html> (дата обращения: 12.06.2020).
- Брызгалова Е.В., Гавриленко С.М., Вархотов Т.А., Аласания К.Ю., Шкомова Е.М., Рыжов А.Л. Специфика информированного согласия доноров депозитариев биоматериалов // Технологии живых систем. 2018. № 2 (15). С. 4–15.
- Кодекс этики использования данных. URL: <https://ac.gov.ru/projects/project/kodeks-etiki-ispolzovania-dannyh-5> (дата обращения: 02.06.2020).
- Прокофьев А.В. Проблема предосторожности: нормативный контекст, истоки актуальности, альтернативные решения // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2018. Т. 22. № 3. С. 291–300.
- Прокофьев А.В., Апресян Р.Г. Экологическая этика. М.: Ай Пи Эр Медиа, 2019. 96 с.
- Попова О.В. Этические подходы к нормативному регулированию использования генетически модифицированных организмов: европейский опыт // Международное право. 2019. № 1. С. 28–36.
- Савельев А.И. Проблемы применения законодательства о персональных данных в эпоху «Больших данных» (Big Data) // Право. Журнал Высшей школы экономики. 2015. № 1. С. 43–66.
- Сидорова Т.А., Жичина Е.Ю. Биоэтическое содержание информированного добровольного согласия // Медицинское право: теория и практика. 2016. Т. 2. № 1 (3). С. 239–244.
- Сычев А.А., Курмаева К.К. Эволюция принципа предосторожности в экологической этике // Гуманитарные науки и образование. 2014. № 1 (17). С. 100–105.
- Vak M.A.R., Blom M.T., Tan H.L., Willems D.L. Ethical Aspects of Sudden Cardiac Arrest Research using Observational Data: A Narrative Review // Critical Care. 2018. Vol. 22. URL: <https://ccforum.biomedcentral.com/articles/10.1186/s13054-018-2153-3> (дата обращения: 04.06.2020).
- Ballantyne A. Adjusting the Focus: A Public Health Ethics Approach to Data Research // Bioethics. 2019. Vol. 33. P. 357–366.
- Brandimarte L., Acquisti A., Loewenstein G. Misplaced Confidences: Privacy and the Control Paradox // Social Psychological and Personality Science. 2013. № 4 (3). P. 340–347.
- Brunton F., Nissenbaum H. *Obfuscation: A User's Guide for Privacy and Protest*. Cambridge: The MIT Press, 2016. 136 p.
- Budin-Ljøsne I., Teare H.J.A., Kaye J. et al. Dynamic Consent: A Potential Solution to some of the Challenges of Modern Biomedical Research // BMC Medical Ethics. 2017. № 18. URL: <https://bmcmedethics.biomedcentral.com/articles/10.1186/s12910-016-0162-9> (дата обращения: 04.06.2020).
- Bunnik E.M., Janssens A.C.J., Schermer M.H.N. A Tiered-layered-staged Model for Informed Consent in Personal Genome Testing // The American Journal of Bioethics. 2017. Vol. 17 (5). P. 61–63.
- Cambon-Thomsen A. The Social and Ethical Issues of Post Genomic Human Biobanks // Nature Review Genetics. 2004. № 5 (11). P. 866–873.
- Christen M., Domingo-Ferrer J., Herrmann D., van den Hoven J. Beyond Informed Consent – Investigating Ethical Justifications for Disclosing, Donating or Sharing Personal Data in Research // Philosophy and Computing. Essays in Epistemology, Philosophy of Mind, Logic, and Ethics / Ed. T.M. Powers. Cham: Springer, 2017. P. 193–207.
- Geneviève L.D., Martani A., Wangmo T. et al. Participatory Disease Surveillance Systems: Ethical Framework // Journal of Medical Internet Research. 2019. № 21. Issue 5. URL: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC6660191/> (дата обращения: 04.06.2020).
- Gould C.C. How Democracy Can Inform Consent: Cases of the Internet and Bioethics // Journal of Applied Philosophy. 2019. Vol. 36. Issue 2. P. 173–191.

- Harold J.* The Ethics of Non-Realist Fiction: Morality's *Catch-22* // *Philosophia*. 2007. Vol. 35. Issue 2. P. 145–159.
- Heller J.* *Catch-22*. N.Y.: Simon & Schuster, 1999. 416 p.
- Herschel R., Miori V.M.* Ethics & Big Data // *Technology in Society*. 2017. № 49. P. 31–36.
- Hofmann B.* Broadening Consent: And Diluting Ethics? // *Journal of Medical Ethics*. 2009. № 35 (2). P. 125–129.
- Holm S., Ploug Th.* Big Data and Health Research – The Governance Challenges in a Mixed Data Economy // *Bioethical Inquiry*. 2017. № 14. P. 515–525.
- Lanzing M.* «Strongly Recommended» Revisiting Decisional Privacy to Judge Hypernudging in Self-Tracking Technologies // *Philosophy and Technology*. 2019. № 32. P. 549–568.
- Mittelstadt B.D., Floridi L.* The Ethics of Big Data: Current and Foreseeable Issues in Biomedical Contexts // *Science and Engineering Ethics*. 2016. Vol. 22. P. 303–341.
- The Precautionary Principle. COMEST. Paris: UNESCO, 2005. 52 p.
- Ruotsalainen P., Blobel B.* Health Information Systems in the Digital Health Ecosystem – Problems and Solutions for Ethics, Trust and Privacy // *International Journal of Environmental Research and Public Health*. 2020. № 17. URL: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC7246854/> (дата обращения: 04.06.2020).
- Spector-Bagdadya K., Jagsi R.* Big Data, Ethics, and Regulations: Implications for Consent in the Learning Health System // *Medical Physics*. 2018. Vol. 45. № 10. P. 845–847.
- Taylor L.* The Ethics of Big Data as a Public Good: Which Public? Whose Good? // *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series A: Mathematical, Physical and Engineering Sciences*. 2016. Vol. 374. Issue 2083. URL: <https://royalsocietypublishing.org/doi/pdf/10.1098/rsta.2016.0126> (дата обращения: 02.06.2020).
- Varley-Winter O., Shah H.* The Opportunities and Ethics of Big Data: Practical Priorities for a National Council of Data Ethics // *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series A: Mathematical, Physical and Engineering Sciences*. 2016. Vol. 374. Issue 2083. URL: <https://royalsocietypublishing.org/doi/pdf/10.1098/rsta.2016.0116> (дата обращения: 02.06.2020).
- Vayena E., Blasimme A.* Biomedical Big Data: New Models of Control Over Access, Use and Governance // *Bioethical Inquiry*. 2017. № 14. P. 501–513.
- Weichert T.* Gesundheitsdatenschutz in vernetzten Zeiten // *Bundesgesundheitsblatt – Gesundheitsforschung – Gesundheitsschutz*. 2018. Bd. 61. S. 285–290.
- Wurtzburg S.J., Simmons S.J., Souza E.A.* Tuskegee Experiment // *The SAGE Encyclopedia of Pharmacology and Society* / Ed. S.E. Boslaugh. Thousand Oaks: SAGE Publications, 2015. P. 1448–1455.

Informed Consent in the Big Data Age: The Need for Normative Updates

Ekaterina A. Koval, Marina D. Martynova, Natal'ya V. Zadunova

Ekaterina A. Koval – Middle-Volga Institute (branch) of Russian State University of Justice (MOJ Russia RPA). 6 Fedoseenko St., Saransk, 430003, Russian Federation; e-mail: nwifesc@yandex.ru

Marina D. Martynova – N.P. Ogarev Mordovia State University. 68 Bolshevistskaya Str., Saransk, 430003, Russian Federation; e-mail: martynovamd@mail.ru

Natalya V. Zhadunova – N.P. Ogarev Mordovia State University. 68 Bolshevistskaya Str., Saransk, 430003, Russian Federation; e-mail: zhadunovan@mail.ru

Big data is changing the usual practices of obtaining informed consent. Traditional informed consent models stop working because they don't take into account the speed, volume, and

variety of collected and processed data. In the traditional model it is extremely difficult to identify all possible uses for the information received from users, and obtaining secondary consent is difficult or simply impossible in a situation where data is depersonalized. As a result, a person signing an informed consent gets into the situation described by J. Heller in the novel «Catch-22»: absurd rules aimed at taking care of the individual lead to the opposite results. To avoid falling into catch-22, it is necessary to create new models of informed consent (the model of broad (full) consent, the model of dynamic consent, the market model, the model of postponed consent, the model of meta consent, the model of multi-level consent, the democratic model of consent), which can more effectively protect personal autonomy, confidentiality, privacy and serve as a guarantor of trust in the subjects of collecting, processing, and using big data. Although the new models of informed consent are not without drawbacks, a complete rejection of this procedure entails a violation of the precautionary principle and increases the likelihood of harm to the data subject. At the same time, following the precautionary principle should take into account the relationship between the individual and the General good and not hinder the development of different spheres of public life in the condition of big data accumulation.

The creation of rules governing the receipt of informed consent and the use of data should be based on an analysis of existing practices and take into account a measure of openness and trust, which are determined by both personal and socio-cultural characteristics.

Keywords: models of informed consent, big data, measure of trust, measure of openness, norm-creating

References

- Apressyan, R.G. *Printsip predostorozhnosti* [The Precautionary Principle] [<https://iphras.ru/upfile/ethics/RC/ed/school3/materials/apressyan2.html>, accessed on 12.06.2020]. (In Russian)
- Bak, M.A.R., Blom, M.T., Tan, H.L., Willems, D.L. “Ethical Aspects of Sudden Cardiac Arrest Research using Observational Data: A Narrative Review”, *Critical Care*, 2018, Vol. 22 [<https://ccforum.biomedcentral.com/articles/10.1186/s13054-018-2153-3>, accessed on 04.06.2020].
- Ballantyne, A. *Adjusting the Focus: A Public Health Ethics Approach to Data Research*, *Bioethics*, 2019, Vol. 33, pp. 357–366.
- Brandimarte, L., Acquisti, A., Loewenstein, G. “Misplaced Confidences: Privacy and the Control Paradox”, *Social Psychological and Personality Science*, 2013, No. 4 (3), pp. 340–347.
- Brunton, F., Nissenbaum, H. *Obfuscation: a user’s guide for privacy and protest*. Cambridge: The MIT Press, 2016. 136 pp.
- Bryzgalyna, E.V., Gavrilenko, S.M., Varkhotov, T.A., Alasania, K.Yu., Shkomova, E.M., Ryzhov, A.L. “Spetsifika informirovannogo soglasiya donorov depozitarnykh biomaterialov” [The Specifics of the Informed Consent of the Donors of Biomaterials], *Tekhnologii zhivyykh sistem*, 2018, No. 2 (15), pp. 4–15. (In Russian)
- Budin-Ljøsne, I., Teare, H.J.A., Kaye, J., et al. “Dynamic Consent: A Potential Solution to some of the Challenges of Modern Biomedical Research”, *BMC Medical Ethics*, 2017, No. 18 [<https://bmcmedethics.biomedcentral.com/articles/10.1186/s12910-016-0162-9>, accessed on 04.06.2020].
- Bunnik, E.M., Janssens, A.C.J., Schermer, M.H.N. “A Tiered-layered-staged Model for Informed Consent in Personal Genome Testing”, *The American Journal of Bioethics*, 2017, Vol. 17 (5), pp. 61–63.
- Cambon-Thomsen, A. “The Social and Ethical Issues of Post Genomic Human Biobanks”, *Nature Review Genetics*, 2004, No. 5 (11), pp. 866–873.

Christen, M., Domingo-Ferrer, J., Herrmann, D., van den Hoven, J. "Beyond Informed Consent – Investigating Ethical Justifications for Disclosing, Donating or Sharing Personal Data in Research", *Philosophy and Computing. Essays in Epistemology, Philosophy of Mind, Logic, and Ethics*, ed. T.M. Powers. Cham: Springer, 2017, pp. 193–207.

Geneviève, L.D., Martani, A., Wangmo, T., et al. "Participatory Disease Surveillance Systems: Ethical Framework", *Journal of Medical Internet Research*, 2019, No. 21, Issue 5 [<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC6660191/>, accessed on 04.06.2020].

Gould, C.C. "How Democracy Can Inform Consent: Cases of the Internet and Bioethics", *Journal of Applied Philosophy*, 2019, Vol. 36, Issue 2, pp. 173–191.

Harold, J. "The Ethics of Non-Realist Fiction: Morality's Catch-22", *Philosophia*, 2007, Vol. 35, Issue 2, pp. 145–159.

Heller, J. *Catch-22*. N.Y.: Simon & Schuster, 1999. 416 pp.

Herschel, R., Miori, V.M. "Ethics & Big Data", *Technology in Society*, 2017, No. 49, pp. 31–36.

Hofmann, B. "Broadening Consent: And Diluting Ethics?", *Journal of Medical Ethics*, 2009, No. 35 (2), pp. 125–129.

Holm, S., Ploug, Th. "Big Data and Health Research – The Governance Challenges in a Mixed Data Economy", *Bioethical Inquiry*, 2017, No. 14, pp. 515–525.

Kodeks ehtiki ispol'zovaniya dannykh [Data Ethics Code] [<https://ac.gov.ru/projects/project/kodeks-etiki-ispolzovania-dannyh-5>, accessed on 02.06.2020]. (In Russian)

Lanzing, M. "'Strongly Recommended' Revisiting Decisional Privacy to Judge Hypernudging in Self-Tracking Technologies", *Philosophy and Technology*, 2019, No. 32, pp. 549–568.

Mittelstadt, B.D., Floridi, L. "The Ethics of Big Data: Current and Foreseeable Issues in Biomedical Contexts", *Science and Engineering Ethics*, 2016, Vol. 22, pp. 303–341.

Popova, O.V. "Eticheskie podkhody k normativnomu regulirovaniyu ispol'zovaniya geneticheski modifitsirovannykh organizmov: evropeiskii opyt" [Ethical Approaches to the Normative Regulation of the Use of Genetically Modified Organisms: European Experience], *Mezhdunarodnoe pravo*, 2019, No. 1, pp. 28–36. (In Russian)

The Precautionary Principle. COMEST. Paris: UNESCO, 2005. 52 pp.

Prokofyev, A.V., Apressyan, R.G. *Ekologicheskaya etika* [Environmental Ethics]. Moscow: Ai Pi Er Media Publ., 2019. 96 pp. (In Russian)

Prokofyev, A.V. "Problema predostorozhnosti: normativnyi kontekst, istoki aktual'nosti, al'ternativnye resheniya" [The problem of precaution: normative context, grounds for urgency, alternative solutions], *Vestnik RUDN. Seriya: Filosofiya*, 2018, Vol. 22, No. 3, pp. 291–300. (In Russian)

Ruotsalainen, P., Blobel, B. "Health Information Systems in the Digital Health Ecosystem – Problems and Solutions for Ethics, Trust and Privacy", *International Journal of Environmental Research and Public Health*, 2020, No. 17 [<https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC7246854/>, accessed on 04.06.2020].

Savelyev, A.I. "Problemy primeneniya zakonodatel'stva o personal'nykh dannykh v epokhu «Bol'shikh dannykh» (Big Data)" [The Issues of Implementing Legislation on Personal Data in the Era of Big Data], *Pravo. Zhurnal Vysshei shkoly ekonomiki*, 2015, No. 1, pp. 43–66. (In Russian)

Sidorova, T.A., Zhichina, E.Yu. "Bioeticheskoe sodержanie informirovannogo dobrovol'nogo soglasiya" [Bioethical Contents Informed Consent], *Meditsinskoe pravo: teoriya i praktika*, 2016, Vol. 2, No. 1 (3), pp. 239–244. (In Russian)

Spector-Bagdadya, K., Jagsi, R. "Big Data, Ethics, and Regulations: Implications for Consent in the Learning Health System", *Medical Physics*, 2018, Vol. 45, No. 10, pp. 845–847.

Sychev, A.A., Kurmaeva, K.K. "Evolutsiya printsipa predostorozhnosti v ekologicheskoi etike" [Evolution of the precautionary principle in environmental ethics], *Gumanitarnye nauki I obrazovanie*, 2014, No. 1 (17), pp. 100–103. (In Russian)

Taylor, L. “The Ethics of Big Data as a Public Good: Which Public? Whose Good?”, *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series A: Mathematical, Physical and Engineering Sciences*, 2016, Vol. 374, Issue 2083 [<https://royalsocietypublishing.org/doi/pdf/10.1098/rsta.2016.0126>, accessed on 02.06.2020].

Varley-Winter, O., Shah, H. “The Opportunities and Ethics of Big Data: Practical Priorities for a National Council of Data Ethics”, *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series A: Mathematical, Physical and Engineering Sciences*, 2016, Vol. 374, Issue 2083 [<https://royalsocietypublishing.org/doi/pdf/10.1098/rsta.2016.0116>, accessed on 02.06.2020].

Vayena, E., Blasimme, A. “Biomedical Big Data: New Models of Control Over Access, Use and Governance”, *Bioethical Inquiry*, 2017, No. 14, pp. 501–513.

Weichert, T. “Gesundheitsdatenschutz in vernetzten Zeiten”, *Bundesgesundheitsblatt – Gesundheitsforschung – Gesundheitsschutz*, 2018, Bd. 61, S. 285–290.

Wurtzburg, S.J., Simmons, S.J., Souza, E.A. “Tuskegee Experiment”, *The SAGE Encyclopedia of Pharmacology and Society*, ed. S.E. Boslaugh. Thousand Oaks: SAGE Publications, 2015, pp. 1448–1455.

Predrag Cicovacki

Finding the Proper Measure: The Value of Money Versus Higher Values

Predrag Cicovacki – Professor of Philosophy, College of the Holy Cross. 1 College Street, Worcester, MA01610, PO Box 0029A, USA; e-mail: pcicovac@holycross.edu

In our consumerist world, our values center around the possession of money and the possibility of buying things we have never imagined we need. Shopping has become our lifestyle to the extent that our sense of freedom seems to be reduced to a choice between brands. I examine this state of affairs from three perspectives: apologetic, critical, and one attempting to balance our obsession with money and shopping with a proper understanding of higher values. Following Nicolai Hartmann, I develop the last of these standpoints. We should not be too concerned about our love for shopping, nor is there anything wrong with convincing people to buy things they had never imagined they needed. But it is problematic when we spend more time shopping than with our children and reorganize our schools as if they are corporations created to make profit. The problem of our age is that we place money, shopping, and economic values in a position that is inappropriately high: we see the highlights of our lives in shopping and the acquisition of new things, while their values are far lower. The central task of our age is to find the right balance between low and strong material values and high and weak personal values.

Keywords: morality, values, capitalism, consumerism, money, shopping, Nicolai Hartmann

I

On September 9, 1869, Aristide Boucicaut laid the foundation stone of what would soon be hailed as the greatest department store in the world, the Bon Marché¹.

¹ “*Bon marché*” means inexpensive, cheap. The store was architecturally constructed by a young and then relatively unknown architect, Gustave Eiffel, who became world-known after he designed the Eiffel Tower (completed in 1889). I give the dates of the Bon Marché’s foundation following Krznaric (*Krznaric R. How Should We Live? Katonah (NY), 2011. P. 124–125*). Other sources

He thereby launched a new era of consumerism, which altered our perception of the hierarchy of values and our conception of the good life. Boucicaut transformed a few filthy streets of Paris into a fantasyland, where the culture of *limitless desire* could run rampant. The Bon Marché was designed *to get people to buy things they had never imagined they needed*. It redefined shopping as our lifestyle and freedom as a choice between brands. Since 1869, if not earlier, money has been treated as if endowed with an *ethical* value: a prosperous way of life signals worthiness, while a lack of money is treated as if indicating some kind of practical and even moral deficiency.

Almost a century and a half later, this fantasy continues. The consumerist fever does not reveal any sign of waning; quite the contrary, it may be at its zenith. Recent surveys show that Americans spend an average of six hours per week shopping, but less than 40 minutes a week playing with their children; in comparison to 50 years ago, an average American adult spends nine times more shopping than playing with children. According to the latest statistics of the US Department of Commerce, the average American makes over 300 trips to the store annually, spending close to 400 hours per year shopping. During a typical life span, this would amount to 8,5 years of life occupied with shopping.

The US higher education is among the most expensive in the world, yet annually Americans spend more on shoes, watches, and jewelry (around \$100 billion) than on higher education. Since 1987, shopping malls outnumber high schools in the United States. At the beginning of 2020, there were around 26,000 high schools and 5,300 universities and colleges in the country. By contrast, there were 38,000 supermarkets in the US. They offer over 25,000 items for sale, including around 200 different kinds of cereal and a staggering number of 11,000 magazines.

At the end of 2019, US retail sales were over \$5 trillion, and total retail sales across the globe reached over \$27 trillion. The world's biggest retailer is Amazon.com, and it is nowadays as much of a "landmark" across the world as the Bon Marché was in Paris in the late 19th century. Appropriately, the founder and CEO of Amazon.com, Jeff Bezos, is the wealthiest man on the planet: at the end of 2017, he surpassed Bill Gates (the founder of Microsoft) with a net worth of 91,6 billion dollars. During the COVID-19 pandemic, which is devastating the world both in terms of the human and economic loss and which has already left dozens of millions of people without jobs, Bezos has virtually doubled his wealth, which in May of 2020 is estimated to be around \$150 billion. (Bill Gates is ranked second, with the "paltry" \$106 billion.)

Although at least one half of the world's population lives in poverty and deprivation (on less than \$2,50 a day), there are plenty of us who are privileged to live in this paradise culture that stimulates "limitless desire" and enables us "to buy things we had never imagined we needed". Money gives us a sense of power and increases our feeling of self-satisfaction. Not surprisingly, then, the slogan in our consumerist world is "shop 'til you drop".

have 1838 as the date of the founding of the Bon Marché, and 1852 as its opening as the first modern department store.

II

If during any shopping adventure we slow down before we drop, we might realize that in our paradise culture, only money is worshiped as sacred. Although money is nothing but a mere substitute for real goods, only money is treated as if endowed with the quasi-religious qualities. Even our personal relationships have become centered on money, and our worth is estimated by how much money we possess. If we could sustain our thinking process a bit longer, we might also question whether this should be so: Why do we, deep down, have such a strong, lingering, and unpleasant feeling that this state of affairs is wrong? And not just wrong, but bordering on perverse and sick!

Could it be, however, that our negative feelings and intuitions regarding the worship of money are outdated and unjustified? Perhaps the way things are is just the way they should be. It is certainly possible that where we stand now is just a period in our civilization's development and there may be a rational explanation of why we have reached this particular stage. If we put things in the historical perspective, we might come to realize that we should not worry too much about our consumerist fever and our adoration of money. After all, we shop and we consume because we can. And more people can do it in our time than ever before in the history of the world. Why not, then, just enjoy the moment?

I find this line of thought embraced in a currently popular book by Yuval Noah Harari "Sapiens: A Brief History of Humankind". In a short period – first published in Hebrew in 2011, and then in English in 2014 – this book has been translated into 50 languages and has become an international bestseller, with over 15 million copies sold. Harari reconstructs our human history within a framework provided by the natural sciences, particularly evolutionary biology. One of his central ideas is that "sapiens" managed to survive and came to dominate the globe because it is the only animal that can cooperate flexibly within large numbers. This ability to cooperate in large numbers arises, according to Harari, from our unique capacity to believe in things existing purely in our imagination.

In chapter 10 of this book, entitled "The Scent of Money", Harari reiterates that the emergence of money "involved the creation of a new inter-subjective reality that exists solely in people's shared imagination"². Like gods, nations, and human rights (among others), money is not a material reality but a psychological construct. Money is not coins and banknotes. It is anything that people are willing to use to represent the value of other things for the purpose of exchanging goods and services. To illustrate that, Harari maintains that the sum total of money in the world is estimated to be about \$60 trillion, but the total of its "material representatives" – banknotes and coins – is less than \$6 trillion. More than \$50 trillion of this money exists in our accounts, that is, more than 90 percent of all money, exists only on computer servers.

The key to the working of money is that it is a universal medium of exchange that enables people to convert almost everything into almost everything else. This near-universal convertibility creates, according to Harari, a special kind of trust: "Money is accordingly a system of mutual trust, and not just any system of mutual trust: money is the most universal and most efficient system of mutual trust ever

² Harari Y.N. Sapiens: A Brief History of Humankind. N.Y., 2014. P. 177.

devised”³. Harari believes that the crucial role of trust explains why our financial systems are so tightly bound up with our political, social, and ideological systems, which in themselves are not directly related to economic values; it also explains why financial crises are often triggered by political developments, and why the stock market can rise or fall depending on numerous events seemingly unrelated to the strictly economic issues.

Harari is well aware of our intuitions that connect money with something unworthy, even dirty. He acknowledges that, for centuries, intellectuals have been smirched money and even considered it the root of all evil. Harari maintains that this attitude is deeply unfair. Quite contrary to the entrenched view, he considers money as “the apogee of human tolerance”:

Money is more open-minded than language, state laws, cultural codes, religious beliefs, and social habits. Money is the only trust system created by humans that can bridge almost any cultural gap, and that does not discriminate based on religion, gender, race, age, or sexual orientation. Thanks to money, even people who don’t know each other and don’t trust each other can nevertheless cooperate effectively⁴.

And just as we think that money has found its latest unapologetic advocate (of which, predictably, there is a growing number), Harari cautions his reader about the “dark side” of money:

For although money builds universal trust between strangers, this trust is invested not in humans, communities or sacred values, but in money itself and in the impersonal systems that back it. We do not trust the stranger or the next-door neighbor – we trust the coin they hold. If they run out of coins, we run out of trust. As money brings down the dams of community, religion, and state, the world is in danger of becoming one big and a rather heartless marketplace⁵.

But why would we need hearts (and souls), a true believer in money could ask if the marketplace makes our egos inflated and satisfied? Before we come to this question, we should examine Harari’s views about money as “the apogee of human tolerance” and “the only trust system that can bridge almost any gap between human beings”.

III

Instead of promoting money into absolute good and encouraging the worship of the “Golden Calf”, it is more appropriate to compare money with the grammar of a language. As with any grammar, the important question is not that of tolerance

³ *Harari Y.N.* Sapiens: A Brief History of Humankind. N.Y., 2014. P. 180.

⁴ *Ibid.* P. 186.

⁵ *Ibid.* P. 187. Many authors are far more critical than Harari, and justifiably so. For example, in “Slavery and Freedom”, Berdyaev criticizes what he calls “the Kingdom of money” (in opposition to the Kingdom of God). In “Man for Himself”, especially p. 54–82, Erich Fromm associates our adoration of money with the development of a non-productive, hoarding personality. Fromm’s entire book, “To Have Or To Be” is a powerful critique of the civilization obsessed with money and hoarding. The locus classicus for any serious study concerning money is still Georg Simmel’s 1900 book “The Philosophy of Money”.

or trust, but rather that of structure and stability. Grammar gives us rules for the correct use of a certain language, and it provides a foundation for the translation of that language into any other. Grammar is an instrument and should not be glorified for something different from its proper function. Nor should money. Neither grammar nor money has any absolute (or intrinsic, or inherent) value. The sentences of our language can be grammatically correct or incorrect, but, once we realize that they are correct and thus capable of general communication, the question shifts toward the meaning and value of what is being said with them. The situation is analogous with regard to money, except that the mistake of treating money as an absolute value has more fatal consequences for the quality of life and the future development of humanity.

In his critical comment, Harari points toward one of the fundamental problems with money: money exchanges depersonalize human relations. Money, we can say, even more strongly with Berdyaev, “is a symbol of impersonality”⁶. Before we got so involved in money transactions (in our age, by means of bank or phone transactions, or credit cards, without handling any actual money), people used to engage directly in the exchange of goods. They used to relate directly to each other and the distance between them was far narrower than it is nowadays. From the literal exchange of goods, which in most cases people produced themselves, we switched to exchanging money for goods. That gift of exchange still required interaction and a direct relatedness to another person. The currency was an extension of such relatedness, but gradually it became its replacement, its substitute. We have come to the point at which the producer and the customer never come to face each other and often do not have any knowledge of each other – nor do they care to have any. The direct relatedness and exchange have turned into money transfers and money transactions, which eliminate the need for any personal aspect of relations. We have certainly gained something in the process, but we have lost a lot: the gift of human contact and human concern.

What Harari considers as “tolerance” and “trust” are the veils for indifference and mistrust. As long as a customer has money, we disregard the questions of how the money and the product to be purchased by it are obtained. We also ignore who wants to obtain the product and what this individual intends to do with it. More generally, we turn a blind eye to the persistent links of trade, finance, and violence.

In his book, “Debt: The First 5,000 Years”, David Graeber discusses those unpleasant issues dealing with the criminalization of debt, which ultimately led toward the criminalization of society as a whole. As he points out, behind a banker there is almost always a man with a gun behind an industrialist, an army of mercenaries⁷. What began as the search for spices (by Spaniards and Portuguese) settled into three broad trades: arms trade, slave trade, and drug trade (including coffee, tea, sugar, tobacco, distilled liquor, opium, and other drugs). Graeber does not want to discuss explicitly how we have arrived at the point of a complete and systematic criminalization of society that characterizes our age. Instead, he stresses that what in earlier times was considered as one of the greatest vices – greed – in modern times is

⁶ Berdyaev N. Slavery and Freedom. N.Y., 1944. P. 187.

⁷ Graeber D. Debt: The First 5,000 Years. L., 2014. P. 291, 315, 364, 385–387.

hailed as “self-interest” and “ambition”. What in any business place looks like welcoming smiles and genuine care for every customer is nothing but purely impersonal relations centered on money, numbers, contracts, credits, statistics, spreadsheets, and, ultimately, the making of profit. According to Graeber, “The moment that greed was validated and unlimited profit was considered a perfectly viable end in itself, this political, magical element became a genuine problem, because it meant that even those actors – the brokers, stock-jobbers, traders – who effectively made the system run had no convincing loyalty to anything, even to the system itself”⁸.

Perhaps God Almighty cannot create something out of nothing, but successful merchants, bankers, and financiers certainly can – and repeatedly do! Inspired by Goethe’s “Faust”, Graeber calls them “financial alchemists” and “evil magicians”⁹. Although written decades before the opening of the Bon Marché, Goethe’s “Faust” anticipates the modern financial “alchemy”, which Goethe calls by another (and according to Graeber far more appropriate) name: our *bargain with the devil*. Graeber maintains that, although most of us need not yet be aware of it, this bargain leads toward several deeply problematic changes that profoundly affect every level of society, undermines our humanity, and leads to the decline of civilization¹⁰.

We can present them as the following five insights. First, money can turn morality (and any other aspect of human life, including faith and trust) into a matter of impersonal arithmetic. Due to an overwhelming dominance of economic values, even the language of morality becomes increasingly reduced to the language of business deals.

Second, the whole spectrum of human relations becomes a matter of cost-benefit calculations. Modern capitalism has created social arrangements that force us to think that way; it is essentially a structure designed to eliminate all other imperatives but profit and consumption.

Third, in business transactions, everyone is treated as a stranger. Non-personal relations and values are treated as more desirable than values pertaining to human personality; the instrumental values assume the role of absolute values. Even though they are put on the highest pedestal, such values have no stability, just as they have no intrinsic value: what matters is what is desired, what is in demand, or what is fashionable – but that can change from year to year, from month to month, or even from day to day.

Fourth, money and power are the inventions of distrust, not of trust. To compensate for the lack of trust, the fetish of money and power are always backed up by some violent force, rather than with an increased attitude of personal responsibility and accountability. Since everything depends on numbers and the use of force,

⁸ Graeber D. *Debt: The First 5,000 Years*. L., 2014. P. 344.

⁹ *Ibid.* P. 343–344.

¹⁰ For the Faustian character of our civilization, the best source is still Oswald Spengler’s provocative and insightful book, *The “Decline of the West”* (1918). In one of the last chapters of the second volume of this book, “The Form-World of Economic Life: Money”, Spengler makes some relevant observations regarding the differences between economics and politics, between what he calls the customary ethics on the one hand and morality on the other, and between “thinking in money” and creative thinking (Cf. *Spengler O. The Decline of the West. An Abridged Edition*. N.Y., 2006. P. 398–408).

the fetish of money and power represents an escape from personal responsibility and avoidance of accountability.

Finally, capitalism is a system that demands constant and endless growth. It pumps more and more labor out of everyone with whom it comes into contact, and as a result, produces an endlessly expanding value of material goods. On the other hand, capitalism is also a system that refuses to address some basic questions dealing with its own value: What are these goods for? Can they really replace what has been lost – or at least endangered – in the process of increasing growth and focusing on making more profit, namely the quality of personal relations and personal values?

While Harari paints a fairly optimistic picture regarding our passion for money and shopping, Graeber believes that our predicament is much graver than we normally suppose. We indeed know how much things cost, and what would it take to purchase them, but we do not know what things are worth. We see the wealth being displayed and praised, but we ignore what stands behind its acquisition and accumulation. Capitalism seems to lead toward the destruction of all higher values and the prosecution of human personality, and yet we do not seem to see, or search for, any viable alternative.

IV

Graeber compares the predicament of the modern man to that of Goethe's Faust, but he seems to overlook that Faust is not doomed. Faust is saved because of his genuine and relentless striving (*streben*) toward the highest values. Graeber explains neither why Faust (and the rest of us whom he represents) makes a bargain with the devil, nor what values Faust (and the rest of us) should strive toward. These are the points at which we get help from an unjustly neglected German philosopher, Nicolai Hartmann (1882–1950), who does not believe that the picture of our predicament is either all white or all black. Although he lived before Harari and Graeber, Hartmann balances out the extreme positions later defended by them. He offers a healthier view of the proper place and role of money and shopping in our lives as well as a positive view as to what we should strive for.

While money is really unlike chairs and houses and similar material things, Hartmann is more cautious than Harari in pronouncing that it exists only in people's imagination. He is even more circumspect concerning the claim that values belong to the same category of merely imagined things. Hartmann is adamant in maintaining that values are not fictions and our psychological constructs; they are ideals and our principles of orientation. Values are ideal beings, in distinction from real beings (such as chairs and houses and similar material objects).

Furthermore, Hartmann holds that values have objective validity, which is independent of our opinions. To be truthful, for instance, is valuable, whether or not others recognize that we are such, and even when they think that we are not. Truthfulness is valuable regardless of whether the society in which we live regards it highly or not. Values themselves are not relative, but our judgments of values may be relative: our judgments may change, or they may be reversed, but that does not affect the status of the values themselves.

One of the most important insights of Hartmann's monumental "Ethik" (1926) – and I believe also one of the most important contributions to the 20th-century philosophy – is his realization that we operate with two irreducible scales of moral values. We wish to have one unified scale of values, and we behave as if there is only one scale – as Harari and Graeber certainly do – but this is not the case. One scale deals with their respective height, the other with their respective strength. Some values are high, such as the value of personal love and trust, purity and nobility. There are, conversely, low moral values, such as justice and solidarity, self-control and modesty. The crucial point is that, while both scales are used and needed, there is a reverse relation between them. The low values are strong values: they are stable and foundational. By contrast, high values are normally weak: they are unstable and not necessary for the maintenance of life itself. Nevertheless, the lower and stronger values are as indispensable for moral life as the highest and weakest ones.

If there was only one scale of values, our choices would be much simpler. But with two scales, things get quite complicated and the conflicts of value become far more difficult to resolve. When facing a conflict of values, we should realize that whatever value we favor, we thereby reject its opposed (or contrasted) value. Regardless of whether our choices are those between two goods or two evils, the very nature of moral life prevents us from being guiltless. No one should be blamed for this guilt, nor could it be removed by any scapegoating sacrifice: it stems from the nature of our moral predicament.

Since moral conflicts are an integral part of reality and since we operate with two scales of values, Hartmann is not surprised that some of them present genuine antinomies which do not admit of a rational (either-or) resolution. For example, the values of freedom and security stand in such antinomial relation to each other; their conflict is created by the very nature of these two values. There are other conflicts that are created by attempts to realize both values under specific circumstances and at the same time. In certain situations, for instance, it is possible to favor self-control over courage or the other way around, but it may be impossible to realize both at the same time.

The third kind of conflict of moral values is of the greatest interest in our present context. It deals with the issue of the violation versus the fulfillment of values: if we must choose between the violation of a stronger but lower value and the fulfillment of a higher but weaker value, how should we resolve this dilemma? Hartmann's view is subtle and his asymmetrical treatment of values deserves our full attention:

To sin against a lower value is in general more grievous than to sin against a higher; but the fulfillment of a higher is morally more valuable than that of a lower. Murder is held to be the most grievous crime, but respect for another's life is not on that account the highest moral state—not to be compared with friendship, love, trustworthiness... A sin against the lower values is blameworthy, is dishonorable, excites indignation, but their fulfillment reaches only the level of propriety, without rising higher. The violation, on the other hand, of the higher values has indeed the character of a moral defect, but has nothing degrading in it,

while the realization of these values can have something exalting in it, something liberating, indeed inspiring¹¹.

Hartmann's other example, which is of even more interest in our context, deals with private property. According to his estimate, private property is an incomparably lower value than personal benevolence, but none the less a violation of property (theft) is much more reprehensible than mere malevolence. Despite favoring higher values, Hartmann's view does not imply what some great figures from Plato and Jesus to Tolstoy and Gandhi have insisted on, namely that we should consider private property as something we should repudiate. Even less does it entail that private property itself is something evil.

Hartmann develops his idea about the two scales of values by considering primarily the conflicts of moral values. As this last example suggests, Hartmann's two scales of values apply to the non-moral values as well. The economic values (including the value of money) are strong, but they are not high. Quite the opposite, they are low and are located toward the bottom of the second scale of values. Thus, money and economic values in general, cannot provide life's crowning achievements, but they can serve as a foundation for our overall social life. What Harari calls trust (with regard to money) is really reliability, that is, our capacity to make promises that others can be sure will be respected, or that their violations would be dealt with adequately, according to standard practices or previous agreements.

Generally speaking, personal values (such as trust, faith, and personal love) are high, but they are weak. Hartmann maintains that trust (properly understood) is one of the highest yet also one of the weakest moral values: "All trust, all faith, is an adventure; it always requires something of moral courage and spiritual strength. It is always accompanied by a certain commitment of the person. And where the trust is far-reaching, where the faith is impregnable, there the commitment is unlimited, and with it the moral value of the trust raises proportionately"¹².

Hartmann's analysis also helps us put Graeber's criticisms into the right perspective. Graeber argues in favor of a system of relations that would be the opposite of financial relations, but he mainly defines it in negative terms, insofar as it has to be the opposite of (financial) debt. Hartmann connects trust with (spiritual) indebtedness, with being indebted to someone for something. Trust thereby becomes treated as standing outside the categories of the exchange economy. Trust is not a matter of exchange but a gift, and a precious one. This gift, claims Hartmann, is comparable to that of love, and as a value, can even transcend it:

The ability to trust is spiritual strength, a moral energy of a unique kind. Its foundation is not experience, not previous testing. For it is only by showing trust that a man can be tested; and doing so presupposes that spiritual energy. Faith exists prior to experience. It alone is the foundation of genuine trust. What justifies such faith is only a sensing of moral value in the person¹³.

¹¹ Hartmann N. Ethics. Vol. 2: Moral Values. New Brunswick (NJ), 2003. P. 53.

¹² Ibid. P. 292. Trust (*Vertrauen*) and faith (*Glaube*) are not identical for Hartmann, but they are intimately connected. For his discussion of these values and intricate connections, see chapter 27 of "Moral Values". (In the original German edition of "Ethik", this is chapter 52.)

¹³ Ibid. P. 292–293.

Hartmann maintains that, like Faust, we need to strive toward the values of personality, which deal with the development of one's general human and uniquely individual potential. The values of personality are high but weak. They need the support of the more fundamental, i.e. strong and low values, and economic values are of such kind. Personality consists not only in freedom to choose a course of action, to foresee, but also in the capacity to be the bearer of values. According to our knowledge, the human person is the only being in the world capable of the response which gives meaning to value, and yet she is requiring the loving response of another person for her realization of the unique value of which she is the bearer.

In our moral thinking, no less than in our moral practice, we tend to pursue one single value. Whether it be it love or happiness, equality, or money, for instance, we want to put one value on the highest pedestal. Such one-sidedness serves only to distort our sense of values and to blind us from the richness of life. Hartmann warns us that "fanaticism" for every single value – be it higher or lower, stronger or weaker – is dangerous; even the highest values can be poisonous when pursued to an extreme. In Hartmann's words:

A moral life is perverted, if it is related only to the highest values and neglects the lower, as if it were possible to actualize the former while they float in the air and have no foundation. But poverty-stricken is a moral life, which with all its purposes is imprisoned in the lower values and spends itself upon them. A morality which culminates in self-control and justice easily becomes pharisaical; it exhausts itself in safeguards against crime and the lowest business; it makes even the spiritual freedom which it acquires, empty. But that morality is dangerous which proves scope only for personality and fosters it only; it devastates the ground on which personalities grow. The fulfillment of the meaning of humanity is never to be found in the foundations of human life; but the possibility of actualizing that meaning is never attached to its positive contents alone. Its aims should be placed so high that man can only just discern them, but its foundations should be laid as firmly as ever they can be laid¹⁴.

The ultimate challenge, then, is to ground our moral and spiritual lives on a solid foundation of lower values, and then pursue the highest values. Only in the synthesis of strong and high values can we find the reciprocal content of both types of values. To discern their synthesis, however, is a task of far greater magnitude than to attach oneself to one side and disregard the other. In Hartmann's words, "The secret of human progress is that advance must be along the whole line, and not by fragments, that the trend toward the highest must be accompanied by a trend toward the most elementary. Every other progress is only a semblance. It surrenders on one side what it wins on the other"¹⁵.

V

If Hartmann is right, we should not be too concerned about the opening of the Bon Marché and our love of shopping. Nor is there anything particularly wrong with getting people to buy things they had never imagined they needed. But it must

¹⁴ Hartmann N. *Ethics*. Vol. 2: *Moral Values*.. P. 463.

¹⁵ *Ibid*.

be problematic that we spend so much more time shopping than playing with our children, that we obsess over accumulating wealth while neglecting humane values and personal development. It is equally alarming that we are trying to reorganize all of our cultural institutions, schools and universities included, as if they are corporations created primarily to make profit.

One of the central problems of our age is that we assign money, shopping, and economic values to a place in our lives that is inappropriately and dangerously high. We need three remedies for our present unhealthy obsession with shopping and money: one of them is quite urgent and the others deal with our problems with a long-term orientation in reality¹⁶. The urgent remedy concerns the fact that the modern Faustian man is a creature of excess and exaggeration. Money makes us desire even more money. We have become convinced that more is always better, with no upper limit in sight. What such an attitude lacks is moderation and balance: knowing the proper measure. Finding that proper measure is one of the most challenging tasks in life: it requires knowledge and understanding, together with maturity and resoluteness.

While the idea of finding the proper measure is ancient, it may have been most elegantly expressed by Michel de Montaigne and Blaise Pascal. The elegance of their solution consists in the fact that Montaigne and Pascal used one single French word to express the idea of the right measure: *portée*. This word literally means the reach of an arm, the range of a weapon, the significance of an event or idea. In his *Essays*, Montaigne discusses the idea of the right measure in the context of his criticism of pretentious knowledge, and presumption in general. He understands *portée* in terms of grasping our reach and discovering the proper significance in all things. In his “Pensées”, while discussing “man’s disproportion”, Pascal uses *portée* in a similar way: let us learn and respect our reach. We are capable of many things, but not all. Nor are all of them are desirable. We can obtain many things, but some of them are harmful. In our age, so dominated by extremes and exaggerations, not only our sanity but even our existence may depend on whether we are capable of grasping our reach and finding the right measure in everything we do – from money-chasing and shopping to the highest personal pursuits and devotions.

We also need to think about two other issues, one of which deals with the proper understanding of freedom, and the other with the restoration of the ideals concerning the most humane way of living. Freedom should be understood as consisting not in choosing among various options, but primarily in living in a certain way and following certain values. It should be understood as presupposing a moral vision, or a set of ideals, of what it means to live as a human being should live. Understood in that sense and liberated from the narrow conception which reduces freedom

¹⁶ Approaching the same topic from a different angle, Erich Fromm – from whom there is always much to learn – offers more practical and concrete proposals: 1. That production must serve the real needs of the people, not the demands of the economic system; 2. That a new relationship must be established between people and nature, one of cooperation not of exploitation; 3. That mutual antagonism must be replaced by solidarity; 4. That the aim of social arrangements must be human well-being and the prevention of ill-being; 5. That not maximum consumption but the sane consumption that furthers well-being must be striven for; and 6. That the individual must be active, not a passive participant in social life. Cf.: *Fromm E. To Have Or To Be*. N.Y., 1999. P. 160.

to free choices, we can appreciate again that freedom is a supreme gift that only human beings have. It is the gift that not only points toward the highest humane and personal values but grounds and enhances our pursuit of such values¹⁷.

Civilizations have been struggling with the proper understanding of such values for at least the past century and a half. With regard to precisely these points, we are receiving hardly any help from our political and cultural, intellectual and scientific leaders, or dominant institutions (including those of higher education). In the absence of anything to look up to, we are seduced by the glittering lights of department stores. In the absence of a leader worthy of our trust and faith, admiration and emulation, we make our next choice on Amazon.com.

Hartmann argues that what we are lacking is an ethic of “upward gaze”. In his words,

In life there is always something to which a man can look up. The upward gaze is not a result, but a cause. It does not arise out of comparison, but itself selects the points of comparison. In the ethos of the upward gaze all reverence and awe have their basis, as everyone who is morally unspoiled proves by his reverence and awe for real worth and merit, for antiquity or for persons in positions of higher responsibility¹⁸.

The first principle of the ethic of upward gaze must be that there is something good in everyone, in every human being. This is the ideal that must supplant the shrewd impersonal calculations of our business transactions, the ideal that would lead us toward regaining trust and faith in other human beings. Trust and faith can transform every human being, toward good or evil, according to the moral vision they follow and the highest values they pursue. This is the secret of trust and faith, their power to “move mountains” (as St. Paul expressed it), to lead us toward the vision of the great upward striving of humanity. Although there should be time and opportunity to visit a shopping mall and purchase unnecessary things on Amazon.com, our central commitment must be to dedicate ourselves toward the improvement of the human condition and the development of our personal values.

Список литературы / References

- Berdyayev, N. *Slavery and Freedom*, N.Y.: Charles Scribner’s Sons, 1944. 271 pp.
 Fromm, E. *To Have Or To Be*. N.Y.: Continuum. 1999. 208 pp.
 Graeber, D. *Debt: The First 5,000 Years*. L.: Melville House. 2014. 534 pp.
 Harari, Y.N. *Sapiens: A Brief History of Humankind*. N.Y.: Harper, 2014. 464 pp.
 Hartmann, N. *Ethics*. Vol. 2: *Moral Values*. New Brunswick (NJ): Transaction Publishers. 2003. 495 pp.
 Hartmann, N. *Ethics*. Vol. 3: *Moral Freedom*. New Brunswick (NJ): Transaction Publishers. 2004. 288 pp.
 Krznaric, R. *How Should We Live?* Katonah (NY): BlueBridge, 2011. 352 pp.
 de Montaigne, M. *Essays*. N.Y.: Penguin Books, 1984. 480 pp.

¹⁷ For such a conception of freedom and systematic treatment of this topic, see Hartmann’s book “Moral Freedom” (which is the third part of his “Ethik”).

¹⁸ Hartmann N. *Ethics*. Vol. 2: *Moral Values*. P. 299.

Pascal, B. *Pensées*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2005. 328 pp.
Spengler, O. *The Decline of the West*. An Abridged Edition. N.Y.: Random House, 2006. 480 pp.

Высшие ценности versus ценности денег: в поисках надлежащего баланса

Предраг Чичовачки

Профессор философии колледжа Святого Креста университета Вустера (США). 1 College Street, Worcester, MA01610, PO Box 0029A, USA; e-mail: pcicovac@holycross.edu

В нашем потребительском мире чувство ценности сосредоточено на обладании деньгами и возможности покупать вещи, которые нам никогда не представлялись нужными. Шоппинг стал нашим образом жизни, и даже наше чувство свободы, кажется, сводится к выбору между брендами. Я рассматриваю это положение вещей с трех точек зрения: апологетической, критической и с точки зрения попытки сбалансировать нашу одержимость деньгами с надлежащим пониманием высших ценностей. Следуя за Николаем Гартманом, я развиваю последнюю из этих точек зрения. Мы не должны слишком беспокоиться по поводу нашей любви к шоппингу, и нет ничего плохого в том, чтобы заставить людей покупать то, что никогда не казалось им нужным. Однако проблема состоит в том, что существует больше торговых центров, чем школ, и что мы тратим больше на ювелирные изделия, чем на образование. Еще тревожнее то, что мы пытаемся реорганизовать наши школы так, как будто это корпорации, созданные для получения прибыли. Проблема нашей эпохи заключается в том, что мы приписываем деньгам, магазинам и экономическим ценностям неоправданно завышенное значение. Главная задача нашего времени – найти правильный баланс между более низкими, но сильными материальными ценностями и высокими, но слабыми личностными ценностями.

Ключевые слова: мораль, ценности, капитализм, консьюмеризм, деньги, шоппинг, Николай Гартман

ПУБЛИКАЦИИ

С.С. Горбунов, Н.П. Пугачева

От традиционной этики ближнего к этике благоговения перед жизнью: незавершенный шаг (А. Швейцер, Г. Йонас, С. Доннелли)

Горбунов Святослав Сергеевич – независимый исследователь. Российская Федерация, г. Москва; e-mail: svy-gorbunov@yandex.ru

Пугачева Наталья Петровна – кандидат философских наук, доцент. Пензенский гос. аграрный университет. Российская Федерация, 440014, г. Пенза, ул. Ботаническая, д. 30; e-mail: kozlova_natalya@list.ru

Данная статья является предисловием к переводу одной из главных работ Альберта Швейцера «Философия и движение в защиту животных», входящих в современный «канон» его текстов, посвященных учению о благоговении перед жизнью. Целью работы является анализ развития этической мысли от традиционной этики отношения к ближнему через принцип благоговения перед жизнью к современной этике жизни на примере творчества А. Швейцера и его последователей. В качестве основных задач авторы ставили перед собой осмысление современных версий гуманизма, этики ответственности, собственно этики жизни; подтверждение актуальности идей Швейцера через представление концепций жизни его последователей (с помощью компаративистского анализа оригинальных текстов). Авторы приходят к выводу о преемственности и актуальности идей Швейцера в новых моральных реалиях XXI в. Традиционная этика отношения к ближнему закономерно расширяется до признания за живыми существами и жизнью вообще статуса объектов морального, гуманного отношения. Примерами этики нового типа вслед за принципом благоговения перед жизнью являются этика ответственности и онтологическая аксиология Г. Йонаса, этика живого С. Доннелли, поднимающая, в частности, проблему индивидуальности животных. Одной из важных нравственных проблем новой этики остается, как и прежде, необходимость использования человеком животных в своих целях и выбора в пользу той или иной формы жизни, как и сама способность уничтожить жизнь. На это обращал особое внимание Альберт Швейцер в своих работах, одна из которых была переведена авторами статьи-предисловия на русский язык.

Ключевые слова: гуманизм, Альберт Швейцер, благоговение перед жизнью, защита животных, этика жизни, философия организма, Ганс Йонас, Стрэчан Донелли, ответственность, этика отношения к ближнему, биоэтика

Настоящая статья является предисловием к публикации перевода на русский язык текста «Философия и движение в защиту животных» знаменитого мыслителя, теолога, философа и практикующего гуманиста Альберта Швейцера (1875–1965). Поскольку в своей работе Швейцер затрагивает главным образом темы отношения человека к живым существам в ходе развития этической мысли, следовало бы обратить внимание на то, как данный вопрос предстает перед нами на современном этапе общественного развития.

В этом отношении интересно обратиться к современной концепции гуманизма, которая акцентирует прежде всего его этикоцентричность. «Гуманизм этичен» – так гласит первая статья принятой в 2002 г. «Амстердамской декларации» – ключевого программного документа для многих гуманистических обществ. Но что значит «этичен»? «Амстердамская декларация» раскрывает это понятие, в частности, таким образом, что гуманизм «утверждает ценность, достоинство и автономию отдельной личности, а также право каждого человеческого существа на максимально возможную свободу, совместимую с правами других людей»¹. «Гуманисты исходят из того, что моральность является внутренне присущей чертой человеческой природы и основана на понимании других людей и учете их интересов. Мораль не нуждается во внешней санкции»², – гласит декларация.

Однако о каких «других» идет речь? В данном случае речь идет о «других людях». Но на вопросы «кто есть другой» и «кто такой ближний» современная культура (если рассматривать культуру во всем ее многообразии) и современная этика (или этики) дают различные ответы.

Традиционная этика, обращенная на отношения между людьми, является лишь одним из возможных вариантов. Современное общество все еще продолжает рассматривать отношения человека к человеку и человека к обществу (отношения «Mensch zu Mensch») в качестве фундаментальной основы этики. Традиционная этика, таким образом, остается запертой в категориях межчеловеческих отношений.

Тем временем современный мир ставит перед человечеством ряд проблем, для решения которых подход традиционной этики оказывается недостаточным. К таковым безусловно относятся, например, вопросы изменений окружающей среды, обеспечения санитарно-эпидемиологической защиты населения, функционирования современных хозяйственно-экономических систем, все еще прочно привязанных в своей основе к эксплуатации природных ресурсов.

Обычно обсуждение роли этики в решении проблем, возникающих при решении указанных выше вопросов, принято относить к области прикладной

¹ Amsterdam declaration 2002. URL: <https://humanists.international/what-is-humanism/the-amsterdam-declaration/> (дата обращения: 18.04.2020).

² Там же.

этики. Насколько верен подобный подход? Не стоит ли задуматься над тем, чтобы вместо изобретений все новых этических «ответвлений» в прикладной области, задуматься о модификации *основных* этических принципов – фундамента современной гуманистической этики? Именно об этом говорил более полувека назад в своей работе Альберт Швейцер – великий гуманист XX в.

Обратим внимание на то, что Швейцер упрекает современную ему европейскую философию в игнорировании новой этики, вышедшей за пределы отношения к ближнему. Строго упорядоченная система заповедей и обязанностей, четкие требования к моральному поведению человека – удобная позиция, которая тем не менее уже исчерпала себя. Ограниченность этики сферой отношения к ближнему становится своего рода анахронизмом, поскольку «любовь не может быть регламентирована», она безгранична и подразумевает безграничную ответственность человека, как считает Швейцер.

Такие идеи довольно часто встречаются в современных этических учениях. Ю. Хабермас, например, говоря о модели правильного поведения, находит истоки этики ближнего в структуре космоса, человеческой природы, «этапах всемирной и священной истории, в которые вписывалась жизнь индивидов и сообществ»³. Современный голландский философ Э. ван дер Зверде также обращает внимание на то, что новое состояние всемирного сообщества требует от человека другого ответа: «раньше» все было более или менее ясно – что считать добром, а что злом в ограниченном сообществе, в котором жил человек⁴.

Подобные взгляды и идеи являются, безусловно, популярными и релевантными духу времени. Не ставя перед собой задачи рассмотреть весь спектр подобных воззрений, полагаем интересным и перспективным обращение к творчеству последователей Альберта Швейцера, которых можно было бы отнести к такому направлению, как «этика жизни».

Ввиду небольшого объема настоящей статьи нам хотелось бы обратить внимание читателя на философско-этические поиски только двух авторов: немецко-американского философа Ганса Йонаса (1903–1993) и американского мыслителя Стречана Доннелли (1942–2008). Они представляют философию второй половины XX в., которая во многом стала знаковой для био- и экзэтической сферы, восприняв и глубоко переработав принципы, о которых говорили предшественники и основатели (в том числе и Швейцер), и заложила основу для поисков наших современников – мыслителей XXI в.

Уже в небольшой по объему работе А. Швейцера «Философия и движение в защиту животных» содержатся идеи, которые впоследствии нашли свое наиболее полное и яркое выражение в представленных ниже тезисах:

1. *Переход от традиционной этики, ограниченной сферой ближнего, к так называемой безграничной «этике дальнего»* (хотя при подробном рассмотрении можно сказать о том, что первично *дальний* в ней на самом деле становится *ближним*). Объектом такой этики становятся все живые существа (Швейцер),

³ Хабермас Ю. Будущее человеческой природы / Пер. с нем. М.Л. Хорьков. М., 2002. С. 12.

⁴ Зверде ван дер Э. Этика и мораль в глобализирующемся мире // Этические проблемы развития современной цивилизации. Пенза, 2004. С. 10.

будущие поколения и биосфера (Йонас), животные и органическая жизнь в целом (Доннелли). С точки зрения современной экологической мысли эти объекты в значительной степени равноценны.

2. *Признание жизни в качестве основной этической категории.* Данная идея находит выражение в виде принципа благоговения перед жизнью (Швейцер), онтологической аксиологии (Йонаса), этики жизни (Доннелли). Сравнение идей Швейцера и Йонаса дает основание говорить о двух вариантах этики жизни: автономном в первом случае и гетерономном – во втором.

3. *Проблема моральной ответственности человека в поле зрения новой этики.* Для Йонаса и Доннелли «ответственность» становится центральной категорией, вокруг которой выстраивается модель гармоничного существования человека в настоящем и будущем. Ганс Йонас популярен в России именно как автор этики ответственности в эпоху технологической цивилизации. Однако своими главными работами он считал те, которые посвящены феномену жизни; отечественному читателю они практически не известны.

4. *Отношение к живым существам как вариант гуманизма нового типа.* В этом смысле этическая мысль XX и XXI вв. представляет нам богатую палитру имен, представляющих как отечественный, так и западный варианты Animal Ethics. Нам кажется, что обращение к творчеству мало известного в нашей стране С. Доннелли интересно именно в аспекте современного выражения идей А. Швейцера.

5. *Мужество принять новую этику и неизбежность нравственного выбора человека.* Завещание Швейцера, оставленное потомкам, указывает на необходимость каждодневной нравственной работы, выходящей за границы обычного (на сегодняшний день) поведения человека.

Рассмотрим данные тезисы более подробно.

Ганс Йонас в предисловии к широко известной работе «Принцип ответственности. Опыт этики для технологической цивилизации»⁵ подчеркивает высокое предназначение новой этики. Она должна стать «уздой» могуществу человека. Йонас утверждает, что ни одна из предшествующих форм традиционной этики не выходила за пределы понятий добра и зла, регулирующих отношение к ближнему.

Призыв к этике ответственности – ключевой момент поздних сочинений Йонаса. Объектом такой ответственности становится не просто человечество (в йонасовской версии «категорического императива» – «Человечество должно быть»), а будущие поколения, в настоящем же – это вся биосфера, являющаяся одним из гарантов «подлинности» человеческого образа в будущем. Как мы видим, новая этика в измерении Йонаса тоже безгранична, вплоть до того, что будущее должно стать объектом не столько надежд, сколько наших страхов⁶. Кто же приходит на место «ближнего» в новой философии морали? Йонас считает, что это тот (или то), чье абстрактное бытие находится под вопросом

⁵ Йонас Г. Принцип ответственности. Опыт этики для технологической цивилизации / Пер. с нем. И.И. Маханьков. М., 2004. На немецком языке книга впервые опубликована в 1979 г.

⁶ Принцип «эвристики страха» является методологической основой этики ответственности Г. Йонаса.

и зависит от действий человека в настоящем. Позиция Швейцера в этом смысле более конкретна – он говорит о живых существах, обитающих в тех же пространственно-временных границах, что и человек, поэтому швейцеровский вариант новой, «безграничной», этики по-человечески более понятен. Можно сказать, речь идет не об «эвристике страха», а об «эвристике жизни».

Следует сказать, что Йонас является последователем Швейцера и в плане этического и философского осмысления самой жизни, итогом которого стал фундаментальный труд «Организм и свобода» (1973).

Категория жизни, еще до Швейцера покинувшая узкие рамки биологического осмысления, будто бы заново была открыта философией жизни, этикой благоговения перед жизнью, философией организма (Уайтхед), онтологической аксиологией (Йонас), биоэтикой, биофилософией и экологической этикой. Вполне закономерным итогом может стать выделение собственно этики жизни в автономном (Швейцер) и гетерономном (Йонас) вариантах. В первом случае любая жизнь рассматривается как равная человеческой, во втором – ценность органической жизни не зависит от отношения к ней человека. Общим для двух подходов становится историческая неизбежность особой формы моральной ответственности ввиду свободы, потенциальной возможности уничтожить любую форму жизни. Одной из главных нравственных проблем, по Швейцеру, является необходимость выбора в пользу той или иной жизни. Йонас считает, что сама по себе способность к уничтожению жизни в настоящем и будущем ввиду кумулятивного характера современных технологии уже представляет собой онтологический вызов человека, сознательно говорящего «нет» бытию.

Современные дискуссии о правах животных, биоэтические центры подобные «Hastings Center» в Нью-Йорке и такие экзотические организации, как «The Center for Humans and Nature» в Иллинойсе – суть попытки доказать, что человек способен на ответ «да», что идеи Швейцера актуальны и в новом тысячелетии. Основатель названного «Центра человека и природы», общественный деятель и гуманист С. Доннелли убежден, что моральные обязанности человека перед всеми формами и сообществами жизни так же естественны, как и наша моральная ответственность. В этом смысле показательна его статья «Биоэтические проблемы: животные индивиды и человеческие организмы» (1995)⁷.

Доннелли, как в свое время Швейцер, обращает внимание на то, что философов и этиков раздражает чрезвычайно сложный моральный вопрос о необходимости использования животных человеком: от их употребления в пищу до использования в качестве объектов медицинских исследований и спортивной охоты. Но еще более сложным является вопрос в духе рубежа тысячелетий – проблема признания индивидуальности животного. Этика благоговения перед жизнью делала первые шаги в этом направлении, и сегодня важную роль в этическом сближении человека и животных играют экологическая этика и биоэтика. До какой степени возможно это сближение, насколько

⁷ Donnelley S. Bioethical Troubles: Animal Individuals and Human Organisms // The Hastings Center Report. 1995. Vol. 25. № 7. P. 21–29.

адекватны рассуждения о «животных организмах» и «человеческих индивидах»? По Доннелли, эту задачу должна решать новая философия органической жизни. «Животные и человеческие организмы как конкретные индивидуумы – как реальные телесные субъекты, агенты или акторы, осуществляющие свое бытие в мире – испытывали трудности в философии, начиная, по крайней мере, с XVI–XVII вв.»⁸ – так гласят строки, написанные спустя десятилетия со времени создания Швейцером работы «Философия и движение в защиту животных». Концептуальное восстановление органической индивидуальности, не индифферентной, с точки зрения нравственности, природы – трудный, но неизбежный путь для этики.

Живой организм сохраняет свою целостность, оставаясь живым, единым, но при этом смертным существом. Это животное «я» не проявляется прямо, привычным образом, но легко узнается человеком, так же борющимся за целостность изнутри. Зная о нашем собственном органическом существовании, мы можем и должны сформировать этическое понимание органической жизни. И, по мнению Доннелли, это задача не только прикладной этики, биоэтики, но и этики в целом.

Человеческая индивидуальность, превосходящая все формы животного существования в нравственном, эстетическом, интеллектуальном, практическом смыслах, подчинена тем не менее фундаментальным принципам органического существования. Феномен жизни требует защиты. Моральная ответственность перед жизнью сложна и противоречива; возможно, она даже превосходит индивидуальные моральные способности человека, но само осознание ее говорит о том, что «мы нашли *свой* (курсив мой. – *Н.П.*) путь сквозь дебри добра и потенциального вреда. Таково требование “всеобъемлющей этики”»⁹.

Наличие различных уровней и форм органической жизни требует и этической их дифференциации – это следующий шаг после осознания необходимости заботы о жизни. И третий аспект морального осмысления органической индивидуальности подразумевает сохранение мира, с которым организмы связаны физически, психически и эмпирически – то есть обеспечение «хорошей жизни» живых организмов. Все это зачастую порождает сложные этические ситуации несоизмеримости ценности человека и животных в случаях использования последних человеком. Не существует универсального, единого свода этических принципов (основанных на деонтологии, аретологии, аксиологии и т.д.) для решения всех нравственных вопросов. Как и Швейцер более полувека назад, Доннелли призывает мужественно принять нашу этическую неизбежность и взглянуть нравственным сложностям в лицо: «...те, кто выступает за требование любви ко всем живым существам, должны четко осознавать, насколько сложны проблемы безграничной этики, и должны быть полны решимости не скрывать от человека те конфликты, которые эта этика ему открывает»¹⁰.

⁸ Donnelley S. Bioethical Troubles: Animal Individuals and Human Organisms. P. 21.

⁹ Ibid. P. 25.

¹⁰ Schweitzer A. Die Ehrfurcht vor dem Leben. Grundtexte aus fünf Jahrzehnten / Hrsg. von H.W. Bähr. München, 2013. S. 98.

Будущее, о котором более сорока лет назад говорилось в работе «Принцип ответственности» и которое внушало Йонасу страх, уже наступило. Но состоялся ли переход к новой этике, которую завещал нам Альберт Швейцер – автор и апологет этики благоговения перед жизнью? Состоялась ли уже этика жизни, или она только начинает свой путь в новых моральных коллизиях и реалиях XXI века?..

* * *

Предлагаемый вниманию читателя текст Альберта Швейцера является одной из наиболее известных его работ, посвященных теме отношения человека к окружающим его живым существам. Несмотря на достаточно специальное название, текст Швейцера посвящен не только и не столько вопросам защиты животных, но гораздо шире – вопросу о должном отношении человека к живым созданиям и истории становления подходов к ответу на этот вопрос в ходе развития мировой этической мысли.

Данный текст, по всей видимости, был написан Швейцером в качестве статьи или конспекта доклада, или иного публичного выступления. Интересно, что в большинстве источников текст датирован приблизительно 1950 г. Об этом сообщает, в частности, профессор Ханс Вальтер Бэр¹¹, уточняя, что оттиск был передан из Гюнсбаха госпожой Эмми Мартин – одной из ближайших соратниц Альберта Швейцера в Ламбарене. Однако в 2018 г., во время пребывания автора (С. Г.) настоящего предисловия в архиве в Гюнсбахе, на машинописном оригинале текста Швейцера была обнаружена пометка – «1936». Таким образом, точная датировка появления представляемого текста остается до конца невыясненной. В любом случае основные идеи Швейцера, касающиеся эсхатологического характера раннехристианского мировоззрения, или об индийском миро- и жизнеотрицании, приводимые в тексте, были сформированы уже к 1930-м гг.

Говоря об известности представляемого ниже текста, стоит отметить, что он входит в современный «канон» швейцеровских текстов, посвященных учению о благоговении перед жизнью. Так, например, в состоящий из 12 глав сборник самых разнообразных работ Швейцера «Die Ehrfurcht vor dem Leben. Grundtexte aus fünf Jahrzehnten» (2013) был включен и этот текст. Большинство из опубликованных в данном сборнике текстов (статей, выступлений, глав книг, проповедей и др.) в различное время переводились и издавались на русском языке, представлены в различных отечественных изданиях и всемирной сети. И только предлагаемая читателю работа на русский язык никогда не переводилась. Это обстоятельство показалось нам досадным упущением, требующим, по возможности, скорейшего исправления.

С чувством трепетного отношения и безграничного уважения к наследию великого гуманиста XX в. – Альберта Швейцера – мы публикуем этот перевод и надеемся, что он займет свое место в истории отечественной «швейцерианы».

¹¹ Подробнее см.: Schweitzer A. Die Ehrfurcht vor dem Leben. Grundtexte aus fünf Jahrzehnten. S. 166.

Коллектив переводчиков хотел бы выразить сердечную благодарность директору дома-музея Альберта Швейцера госпоже Женни Литцельманн (Jenny Litzelmann) и директору центрального архива Альберта Швейцера в Гюнсбахе (Archives Centrales Albert Schweitzer Gunsbach) господину Ромену Колло (Romain Collot) – за их искреннюю и сердечную помощь и предоставленную возможность ознакомиться с многочисленными оригиналами рукописей А. Швейцера, результатом чего является в том числе и данная публикация; издательству «С.Н. Бекк» за предоставленное разрешение публикации перевода в русскоязычной научной периодической печати. Кроме того, хотелось бы выразить искреннюю признательность академику А.А. Гусейнову за его внимание и поддержку проведенной работы, без которых настоящая публикация также была бы невозможна.

Список литературы

Йонас Г. Принцип ответственности. Опыт этики для технологической цивилизации / Пер. с нем. И.И. Маханьков. М.: Айрис-пресс, 2004. 408 с.

Зверде ван дер Э. Этика и мораль в глобализирующемся мире // Этические проблемы развития современной цивилизации. Пенза: РИО ПГСХА, 2004. С. 8–12.

Хабермас Ю. Будущее человеческой природы / Пер. с нем. М.Л. Хорьков. М.: Весь мир, 2002. 144 с.

Amsterdam declaration 2002. URL: <https://humanists.international/what-is-humanism/the-amsterdam-declaration/> (дата обращения: 18.04.2020).

Donnelley S. Bioethical Troubles: Animal Individuals and Human Organisms // The Hastings Center Report. 1995. Vol. 25. № 7. P. 21–29.

Schweitzer A. Die Ehrfurcht vor dem Leben. Grundtexte aus fünf Jahrzehnten / Hrsg. von H.W. Bähr. München: C.H. Beck, 2013. 167 S.

From Traditional the Ethics of Neighbor to the Ethics of Reverence for Life: The Unfinished Step (A. Schweitzer, H. Jonas, S. Donnelley)

Svyatoslav S. Gorbunov, Natalya P. Pugacheva

Gorbunov Svyatoslav Sergeevich – independent researcher. Moscow, Russian Federation; e-mail: svygorbunov@yandex.ru

Pugacheva Natalya Petrovna – CSc in Philosophy, Docent. Penza State Agrarian University. 30 Botanicheskaya Str., Penza, 440014, Russian Federation; e-mail: kozlova_natalya@list.ru

This is a preface to the translation of one of Albert Schweitzer's major works, Philosophy and Animal Welfare Movement (Philosophie und Tierschutzbewegung), included in the modern "canon" of Schweitzer's texts on the reverence for life. We analyzed the development of the ethical thought from the traditional ethics of attitude towards fellow beings through the principle of reverence for life to the modern ethics of life, as outlined in Schweitzer's works and those of his followers. Our main tasks were to comprehend modern versions of humanism, the ethics of responsibility and the ethics of life itself, as well as to confirm the relevance of Schweitzer's ideas through the concepts of life developed by his followers, using comparative analysis as the main research method. As a result, we showed the continuity and

relevance of Schweitzer's ideas in the new moral realities of the 21st century. The traditional ethics of attitude towards fellow beings is naturally expanded, recognizing living creatures and life in general as the objects of a moral, humane attitude. In addition to the principle of reverence for life, examples of a new ethics are H. Jonas's ethics of responsibility and ontological axiology, as well as S. Donnelley's ethics of the living, which, in particular, rises the issue of the animals' individuality. The man's need to use animals for his own purposes and choose between different life forms, as well as his ability to destroy life itself remains a major moral problem of the new ethics. Albert Schweitzer paid particular attention to this in his works, one of which was translated by the authors of the article into Russian.

Keywords: humanism, Albert Schweitzer, reverence for life, animal welfare, ethics of life, philosophy of organism, Hans Jonas, Strachan Donnelley, responsibility, ethics of the neighbor, bioethics

References

Amsterdam declaration 2002 [<https://humanists.international/what-is-humanism/the-amsterdam-declaration/>, accessed on 18.04.2020].

Donnelley, S. "Bioethical Troubles: Animal Individuals and Human Organisms", *The Hastings Center Report*, 1995, Vol. 5, No. 1, pp. 21–29.

Habermas, J. *Buduschee chelovecheskoy prirody* [The Future of Human Nature], trans. from German by M.L. Hor'kov. Moscow: Ves' Mir Publ., 2002. 144 pp. (In Russian)

Jonas, H. *Prinzip otvetstvennosti. Opyt etiki dlya tekhnologicheskoy zivlitzazii* [The Imperative of Responsibility: In Search of Ethics for the Technological Age], trans. from German by I. Makhan'kov. Moscow: Airis-press Publ., 2004. 408 pp. (In Russian)

Schweitzer, A. *Die Ehrfurcht vor dem Leben. Grundtexte aus fünf Jahrzehnten*, hrsg. von H.W. Bähr. München: C.H. Beck, 2013. 167 S.

van der Zweerde, E. *Etika i moral' v globaliziruyuschemsya mire* [Ethics and Morality in a Globalizing World], *Eticheskiye problemy razvitiya sovremennoi zivlitzazii* [Ethical Problems of Modern Civilization Development]. Penza: RIO PGSHA Publ., 2004, pp. 8–12. (In Russian)

А. Швейцер

Философия и движение в защиту животных*

В настоящей работе приводится перевод на русский язык текста Альберта Швейцера «Философия и движение в защиту животных» – «Philosophie und Tierschutzbewegung» (ок. 1950; возможно, 1936). В своей работе Швейцер рассматривает вопрос о должном отношении человека к окружающим его живым созданиям. При этом Швейцер проводит анализ истории становления подходов к ответу на обозначенный вопрос в ходе развития мировой (западной и восточной) этической мысли. В частности, Швейцер коротко рассматривает особенности отношения к окружающим живым существам в китайской и индийской этиках, этике раннего и современного христианства, европейской философии. В заключительной части работы Швейцер обращает внимание на неизбежность приближения общечеловеческой этики к принципам благоговения перед жизнью и любви ко всей жизни. Это приближение Швейцер определяет в качестве сложной задачи, стоящей перед современным (ему) человеческим обществом.

Ключевые слова: Альберт Швейцер, этика, ненасилие, ахимса, китайская философия, индийская философия, защита животных, благоговение перед жизнью

Движение в защиту животных не получило поддержки со стороны европейской философии. Она либо признает акт сострадания к живым существам¹ сентиментальностью, не имеющей ничего общего с рационалистической этикой, либо просто придает ему второстепенное значение. Для Декарта животные – всего лишь машины. Они не нуждаются в нашем сочувствии. Английский этик

* Перевод выполнен по изданию: Schweitzer A. Die Ehrfurcht vor dem Leben. Grundtexte aus fünf Jahrzehnten / Hrsg. von H.W. Bähr. München: C.H. Beck, 2013. S. 92–98. Авторское право на оригинальный текст: © Albert Schweitzer. Die Ehrfurcht vor dem Leben. Grundtexte aus fünf Jahrzehnten. München: Verlag C.H. Beck, 2020.

¹ Здесь и далее Швейцер использует слово «Geschöpfe», иногда заменяя его понятием «Kreatur» (создание, творение). Перевод приведен в соответствие с использованными в оригинальном тексте терминами. Здесь и далее все примечания в сносках сделаны переводчиками.

Иеремия Бентам (1748–1832)² расценивает добро по отношению к животным главным образом в качестве упражнения в доброте по отношению к людям. Подобным образом рассуждает и Кант. Он подчеркивает, что этика в действительности имеет дело только с обязанностями человека по отношению к человеку.

Европейская философия отстаивает эту фундаментальную позицию даже там, где она симпатизирует движению в защиту животных. Она не может решиться сделать главный шаг, признав нравственное отношение к животным требованием этики, точно таким же, как и нравственное отношение к человеку.

В китайской и индийской мысли ответственность человека по отношению к творению играет гораздо большую роль, чем в европейской.

Трогательными словами о жалости к животным говорит китайский философ Мэн-цзы (372–289), принадлежащий к школе Конфуция (552–479). Лецзы, из школы Лао-цзы (VI в. до н.э.), выражает убежденность, что сердце и ум животных не так уж отличаются от человеческих, как принято считать. Ян Чжу борется с предрассудками, что будто бы все существа живут только ради человека и его потребностей. Их существование имеет значение и ценность само по себе.

Сострадание к животным играет большую роль в Ганьин Пянь³ («Книге наград и наказаний») – китайском сборнике времен династии Сун, состоящем из 212 этических изречений. Сами эти изречения намного старше. В этом сборнике изречений, который до сих пор пользуется большим уважением китайского народа, выражается мысль о том, что «Небо» (т.е. Бог) дает жизнь всем существам. Поэтому, чтобы жить в гармонии с «Небом», мы должны по-доброму относиться ко всем созданиям. Ганьин Пянь осуждает радость от охоты как неблагородную (подлую). Трактат также причисляет растения к живым существам и требует не повреждать их без необходимости. Существует издание этого сборника, в котором каждое изречение о сострадании к животным объясняется при помощи некоторых историй.

В правилах даосских монашеских общин, к которым монахи привязаны по сей день, вменяется в обязанность доброе отношение ко всем живым существам. Например, не следует проливать кипящую воду на землю (почву), так как это может убить насекомых или причинить им вред.

Для индийской мысли принцип единства всего сущего – человеческого, животного и растительного – нечто само собой разумеющееся. По мнению брахманов, все отдельные души исходят из Мировой Души (Брахмы) и возвращаются к ней. Эта идея также встречается в учении о реинкарнации. Отношение человека к творениям определяется заповедью не-убийства и не-повреждения, обычно называемой заповедью ахимсы. Идея ахимсы, вероятно, не брахманского происхождения, потому как иначе остается необъяснимым, как брахманы могли придерживаться обычая приносить в жертву животных. Она могла возникнуть в кругах джайнистских монахов. Начало этой монашеской общины восходит, вероятно, к VIII в. до н.э.

² Здесь и далее все датировки в тексте, согласно оригиналу.

³ Кит. ориг. 感應篇 или 太上感應篇 (у Швейцера Kan-Ying-Pien) – знаменитый даосский трактат времен Сунской династии (960–1279 гг.).

В основе заповеди ахимсы, как ни странно, лежит не живая жалость к творению, а идея остаться чистым от мира. Заповедь ахимсы вытекает из общего принципа недеяния, который основан на индийском миро- и жизнеотрицании⁴ и который стремятся реализовать монахи через отречение от мира. Это этическая интерпретация данного принципа. Но как только заповедь не-убийства и не-повреждения получила признание, неизбежным стало то, что впоследствии она будет пониматься и излагаться исходя из мотивов сострадания. Это затем фактически происходит при Будде (ум. ок. 480 до н.э.).

Однако индийское сострадание к живому существу является неполным. Оно лишь предписывает воздержание от убийства и причинения вреда живым существам, но не требует активно помогать им. Это ограничение показывает, что идея ахимсы родилась не из живого сострадания, а изначально является примером этического применения принципа не-деяния, проистекающего из миро- и жизнеотрицания. Конечно, и в Индии сострадание не остается замкнутым в круге воздержания от действий. Но индийская этика, поскольку она находится под властью миро- и жизнеотрицания, не в состоянии требовать деятельного сострадания к живым существам.

Очень часто возникает вопрос: почему сострадание к творению не стало заповедью христианства, особенно потому, что иудейский закон уже содержит требования заботы о животных⁵. Объяснение этому следует искать в том, что раннее христианство живет в ожидании скорого конца света⁶ и поэтому считает неминуемым день, когда всякое творение будет избавлено от страданий. О тоске всего творения по скорейшему спасению говорит апостол Павел в 8 главе (стихи 18–24) Послания к Римлянам. В этих стихах выражается его глубокое сочувствие к творению. Поскольку конец земного мира с его страданиями и несчастьями видится таким близким, усилия по защите животных столь же мало принимаются во внимание, как и усилия по отмене рабства. Таким образом, становится ясно, почему христианская заповедь любви не требует явно сострадания к животным, хотя оно, по сути, содержится в ней.

Каждый всесторонне мыслящий человек не может обойтись без того, чтобы любя человека, не любить и творение. Поскольку мы более не ожидаем спасения творения от страданий в скором конце света, мы вынуждены, благодаря открытому Христом и живущему в наших сердцах и мыслях закону любви, дать волю нашему естественному чувству сострадания к живым существам, и насколько это возможно, помочь им и избавить их от страданий.

Таким образом, мы, европейцы и потомки европейцев, хотя европейская философская мысль и не вела нас по этому пути, пришли к тому, чтобы обратить

⁴ Подробнее об этом см. в книге А. Швейцера «Философия индийских мыслителей. Мистика и этика» (Die weltanschauung der indischen Denker. Mystik und Ethik). Первое издание – 1935 г. На русский язык книга переведена Ю.В. Дубровиным (М.: Алетея, 2002. 288 с.).

⁵ См. например, Втор. 25:4.

⁶ Подробнее о представлениях Швейцера об эсхатологическом характере раннего христианства можно найти в его многочисленных теологических работах, таких, например, как «Христианство и мировые религии» (Das Christentum und die Weltreligionen) – первое издание – 1924 г., переведена на русский язык А.Л. Чернявским (см., напр., в кн. А. Швейцер. Жизнь и мысли. М.; СПб.: ЦГИ, 2018. С. 188–222).

внимание на вопрос о нашем отношении к живым существам и ответственности за них и поставить требование любви к животным в один ряд с любовью к человеку.

Мы охотно признаем, что в китайском и индийском мышлении вопрос о человеке и творении возник раньше, чем в нашем, и что китайская и индийская этика основательно закрепляют обязанности и ответственность человека по отношению к животным. В то же время мы верим и можем заключить, что то, что мы сегодня словом и делом предпринимает для утверждения ответственности человека по отношению к живым существам, также имеет свое значение и может дать предложения китайской и индийской этике.

Дело не в том, что китайская и индийская этика действительно решают проблему взаимоотношения человека и творения. То, что они предлагают в этом свете, является частичным и не может быть удовлетворительным. Великое в китайской этике заключается в том, что она отражает естественное и деятельное сострадание к живым существам. Но она далека от того, чтобы полностью решить вопрос о человеке и творении. Она также не смогла воспитать народ быть действительно добрым к живым существам. Китайская мысль застыло слишком рано. Она застыла в схоластике и остановилась на том, чтобы рассказать о любви древних мыслителей к живым существам, вместо того чтобы развивать ее дальше.

Индийская этика неудовлетворительна в том, что она говорит о человеке и создании, поскольку она требует только страдающего не-убийства и не-причинения вреда, но не страдающей помощи. Серьезная проблема: может ли человек избежать убийства и причинения вреда – не поднимается и не решается в ней. Это дает человеку иллюзию того, что он может оставаться свободным от убийства и причинения вреда живым существам и тем самым исполнять заповедь ахимсы. Она не в состоянии научить его ощутить всю тяжесть его ответственности перед живыми существами.

Философия хочет представить этику как упорядоченную систему обязанностей и заповедей, которые могут быть выполнены. Но как только мы каким-то образом признаем принцип любви, даже если мы ограничиваем его только человеческими существами, мы фактически достигаем этики безграничной ответственности и долга. Любовь не может быть регламентирована. Она командует абсолютно. Каждый из нас должен сам для себя решить, как далеко он может зайти в исполнении безграничной заповеди любви, не отказываясь от своего собственного бытия, и что он должен пожертвовать от своей жизни для жизни и счастья других.

То, что этика перестает быть регламентированной через признание принципа любви, может быть скрыто до тех пор, пока она существует только в любви к людям. Но если признать, что принцип любви должен распространяться на все создания, то можно понять, что область этики безгранична. Нельзя больше игнорировать того, что по причине своей безграничности она налагает на нас безграничную ответственность и безграничные обязанности.

Поскольку распространение принципа любви на живые существа означает революцию для этики, философия выступает против этого шага. Она хотела бы сохранить этику, которая предписывает человеку четкие, разумные заповеди,

не преувеличенные требования к его поведению по отношению к другим людям и обществу.

Любой, кто серьезно задумывается над вопросом о сострадании к животным, знает, что проповедовать такое сострадание довольно легко, но чрезвычайно сложно установить правила действий для отдельных случаев. Речь идет не только о том, когда бытие или благополучие живого существа может быть принесено в жертву существованию и нуждам человека, но и о том, какое решение мы должны принять, когда существование или благополучие одного живого существа должно быть принесено в жертву существованию или благополучию другого. Каким образом можно оправдать то, что для того, чтобы поддержать бедных брошенных птенцов, мы ловим насекомых и даем их им в пищу? По какому принципу мы решаемся пожертвовать множеством других существ, чтобы сохранить одно?

Этика, которая хочет научить нас благоговению перед всей жизнью и любви ко всей жизни, должна в то же самое время безжалостно открыть нам глаза на то, как часто мы нуждаемся в том, чтобы уничтожить жизнь и причинить ей вред, и в какие серьезные конфликты мы постоянно вступаем, если осмеливаемся остановить себя бездумьем.

Поскольку она инстинктивно чувствует, с какими трудностями сталкивается этика, когда она провозглашает заповедь любви ко всем существам, европейская философия стремилась до настоящего времени придерживаться положения, что этика имеет дело только с поведением человека по отношению к ближнему и человеческому обществу и что любовь к живым существам в каком-то смысле означает надстройку над существующей этикой. Она не может принять полностью того, что это входит в противоречие с нашими естественными чувствами. Но она предпочитает смириться с этим, нежели принять решение – взять на себя серьезный риск этически безграничных обязанностей и безграничной ответственности.

Но она (европейская философия. – С.Г.) защищает уже утерянную позицию. Мышление не может избежать этики благоговения перед жизнью и любви ко всей жизни. Ему придется отказаться от старой ограниченной этики и признать безграничное. С другой стороны, те, кто выступает за требование любви ко всем живым существам, должны четко осознавать, насколько сложны проблемы безграничной этики, и должны быть полны решимости не скрывать от человека те конфликты, которые эта этика ему открывает, а позволить ему действительно их *пережить* (курсив мой. – С.Г.).

Задуматься об этике любви ко всем существам в деталях – это сложная задача, стоящая перед нашим временем.

Перевод с немецкого С.С. Горбунова, Н.П. Пугачевой

Список литературы

Швейцер А. Философия индийских мыслителей. Мистика и этика / Пер. с нем. Ю.В. Дубровин. М.: Алетейа, 2002. 288 с.

Швейцер А. Христианство и мировые религии / Пер с нем А.Л. Чернявский // *Швейцер А.* Жизнь и мысли. М.; СПб.: ЦГИ, 2018. С. 188–222.

Philosophy and Animal Welfare Movement

Albert Schweitzer

(Translated from German into Russian by Svyatoslav S. Gorbunov, Natalya P. Pugacheva)

This work provides a Russian translation of Albert Schweitzer's "Philosophy and Animal Welfare Movement" (*Philosophie und Tierschutzbewegung*, c. 1950, possibly 1936). There, Schweitzer considers the issue of the man's proper attitude to the living beings around. At the same time, he analyzes the history of the formation of different approaches to the issue in the course of the development of western and eastern ethical thought. In particular, he examines briefly the attitude towards living beings in Chinese and Indian ethics, the ethics of early and modern Christianity, and European philosophy. Finally, Schweitzer highlights the inevitability of the convergence between universal human ethics and the principles of reverence for life and love for all life. In this convergence, he sees a complex task facing contemporary society.

Keywords: Albert Schweitzer, ethics, nonviolence, ahimsa, Chinese philosophy, Indian philosophy, animal ethics, reverence for life

References

Schweitzer, A. *Filosofiya indiiskikh myslitelei. Mistika i ehtika* [Indian Thought and Its Development], transl. from German by Y.V. Dubrovin. Moscow: Aleteia Publ., 2002. 288 pp. (In Russian)

Schweitzer, A. "Khristianstvo i mirovye religii" [Christianity and the Religions of the World], transl. from German by A.L. Chernyavski, in: A. Schweitzer, *Zhizn' i mysli* [Out of My Life and Thought: An Autobiography]. Moscow; S.-Petersburg: CGI Publ., 2018, pp. 188–222. (In Russian)

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
2020. Том 20. Номер 2

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*

Подписано в печать с оригинал-макета 09.11.20.
Формат 70x100 1/16. Печать офсетная. Гарнитура IPH Astra Serif.
Усл. печ. л. 13,22. Уч.-изд. л. 11,89. Тираж 1 000 экз. Заказ № 17.

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:
<https://et.iph.ras.ru/index>