

Альманах

ДИСКУРСЫ ЭТИКИ

Выпуск 2, 2013

Издательство РХГА
Санкт-Петербург
2013

Редакционная коллегия:

Перов В. Ю., Артемов Г. П., Овчинникова Е. А., Гусев Д. А.

Ответственный редактор: *Д. А. Гусев*

ISSN 2306-9430

Дискурсы этики. Альманах: Выпуск 2 (3) / Под ред. В. Ю. Перова. — СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2013. — 87 с.

Альманах посвящен вопросам теоретической и прикладной этики, охватывает широкий круг тем: от биоэтики до профессиональной этики, от истории этики до актуальных этических исследований.

Издается с 2012 г. Выходит 4 раза в год
(в электронном и печатном форматах: 3+1).

Издание осуществляется при финансовой поддержке
Российского Гуманитарного Научного Фонда

АДРЕС РЕДАКЦИИ:
199034, Санкт-Петербург,
Менделеевская линия, д. 5, ауд. 104а

Кафедра этики
тел.: 8 (812) 328 94 21 (1843)
e-mail: ethics@philosophy.spbu.ru
<http://ethics.philosophy.spbu.ru>

© Коллектив авторов, 2013
© Кафедра этики СПбГУ, 2013
© Издательство РХГА, 2013

СОДЕРЖАНИЕ

История этики

Основания и предмет этики у стоиков
Степанова А. С......7

Вопрос об историко-философской преемственности систем
И. Канта и А. Шопенгауэра
Троцак А. И......16

Теоретическая этика

Виртуальная социальность: онтологические, политические
и этические моменты
Положенцев А. М......25

Логика распределения ответственности в рамках иерархиче-
ской модели символического контекста
Щукин Д. А......36

Профессиональная и прикладная этика

Мифы дегуманизации и этика трансгуманизма
Тихонова С. В......47

Социальные факторы фрагментации ценностных ориентаций
профессиональных групп
Артемов Г. П......59

Обзоры

«Моральные ценности и правовые нормы в контексте международного права» (Международный симпозиум «Философия и современное международное право», 13–14 мая 2013 г. Санкт-Петербургский государственный университет)
Перов В. Ю......78

Данные об авторах86

ИСТОРИЯ ЭТИКИ

I

ОСНОВАНИЯ И ПРЕДМЕТ ЭТИКИ У СТОИКОВ

А. С. Степанова

Статья посвящена проблеме оснований и предмета этики стоиков. Этика поздних стоиков выстраивалась как теория, нацеленная не просто на практику, представляющую собой совокупность частных случаев, а на особого рода опытное знание, главной составляющей которого было применение некоторых от природы свойственных человеку природных структур – общих понятий (рационального элемента). При этом признавалось наличие в человеке требующих развития элементов некоторого внутреннего свойства, выявляющего интуитивную целостность восприятия мира и отношение к нему – пролепсисов. Это позволяет называть концепцию Стои интуитивистской теорией.

Обычно считают, что философия Стои – преимущественно этика, или даже отождествляют эти понятия. Кроме того, этика стоиков предстает как нечто готовое, предзаданное, при этом неизбежно в стороне остается вопрос о фундаментальных основаниях этики Стои. На самом деле стоики задавались вопросом об этих основаниях. Так, Марк Аврелий говорил: «Человеку, проникшемуся истинными основоположениями, даже самое краткое и общеизвестное выражение может напомнить о состоянии, свободном от печали и страха...» [X 34]¹. Вместе с тем для выявления смысловых доминант в области этики необходимо привести их в соответствие с основополагающими идеями, концептами и понятиями, характерными для всей концепции Стои.

Наиболее фундаментальный характер носит концепт *общих понятий*, который соотносится у стоиков с концептами *общей природы*² и *общего блага*³, то есть входит в простран-

¹ Марк Аврелий. Рассуждения. Магнитогорск, 1994. С. 226.

² Там же. С. 114 IV 29; XI 10.

³ Там же. С. 114 VI 30.

ство этики. Концепт *общих понятий* выявлял природное начало, свойственное представлениям людей, ведь это как раз было в духе стоиков – всматриваться в природу! Поэтому первой проблемой для стоиков стала проблема врожденных понятий. В этом ряду стояло и понятие *пролепсис*. В научной литературе существуют расхождения в вопросе их интерпретации. Нередко «пролепсис» переводят термином «общие понятия», уточняя, что эпитет «врожденные» следует переводить как «укорененные» или «внушенные»⁴. Все же невозможно игнорировать то обстоятельство, что слова со значением «врожденный» употребляются рядом с «общими понятиями» и «пролепсис», и очевидно, что здесь речь идет не о внешней природе, а о каких-то внутренних свойствах (свое собственное), личном взгляде, самовнушении, по природе свойственных человеку, то есть близко по смыслу к тому, что передается латинским *intus* – изнутри. Это действительно своего рода интуиция. Главное, что для стоиков актуальна связь этих понятий с этикой. Эпиктет, ссылавшийся на патриархов Стои, отмечал, что благодаря термину *пролепсис* стоики приобрели общее этическое понятие⁵. В «Беседах» Эпиктета тема общих понятий рассматривается специально (глава 22).

Особо речь идет о способности разума исследовать самого себя, об условиях этого исследования. В этом пункте сказало влияние психологизма, берущего начало от Панэция и Посидония, развитого Сенекой. Речь идет о признании равноправия двух начал в человеке – разумного и неразумного (иррационального), подлежащего не столько исправлению, сколько направлению. Предполагая в качестве необходимого условия наличие в человеке творческого потенциала, Эпиктет развил новую этическую парадигму Панэция – Посидония, в сторону поиска руководящего принципа этико-психологической практики, предложив своего рода тренинг. Таким образом, по сравнению с тем же Сенекой Эпиктет даже ставит

⁴ Таронян Г. А. Примечания к Беседам Эпиктета // Беседы Эпиктета. М.: Ладомир, 1997. С. 271.

⁵ Об этом см.: Степанова А. С. Философия Стои как феномен эллинистическо-римской культуры СПб.: Петрополис, 2013. С. 18.

под сомнение необходимость теоретической этики. Так Сенека подчеркивал, что правильность поведения зависит от знания блага и добродетели [Письма. 95, 40; 55, 60]⁶. Эпиктет же высказывал сомнения в эффективности знания теории, особенно силлогизмов, подчеркивая, что без практического применения она бесполезна [I 17, 15–18].⁷

В разделе «С чего начинается философия» сказано о причине философии. Эпиктет утверждал, что она начинается от бессилия в решении необходимых вопросов, и вопросы эти – из области этики и эстетики: о прекрасном, о надлежащем, о благе и зле, о счастье. Казалось бы, отвергая первоначально наличие врожденного представления о данных вопросах, Эпиктет затем делает оговорку, касающуюся наличия некоторого природного основания, подсказки, позволяющей несведущим людям как-то поступать: «...мы приходим как бы уже обученные природой кое-чему в этих вопросах» [Эпиктет II 11, 6]. Смысл проблемы не в способности к тем или иным поступкам, а в их неправильности, то есть несоответствии вещам. В конечном итоге все сводится к задаче применения общих понятий к конкретным житейским ситуациям. Мы узнаем постановку проблемы, свойственную классической античной философии и рассматривавшуюся Платоном в рамках его теории идей, а затем Аристотелем, эту теорию отвергавшим. Стоики переместили ту же проблему в плоскость этики, призвав к поиску мерки для определения соответствия поступков реальным вещам и согласования разноголосых мнений. По существу, ставился вопрос о соотношении единого (истины) и многого (мнений). Характерно, что Эпиктет употребляет термины, то *общие понятия*, то *слова*. Фактически Эпиктет применительно к этике воспроизводит относящуюся к теории происхождения языка и наименования проблему $\theta\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\iota$ и $\phi\acute{\upsilon}\sigma\epsilon\iota$ (природную и конвенциональную версии). Эта теория имела глубокий философский смысл, поскольку в рамках ее ставился вопрос о соответствии обозначающего и обозначаемого, о соотношении слов и понятий. На основании текста

⁶ Сенека. Нравственные письма к Луцилию. М.: Наука. 1977.

⁷ Беседы Эпиктета / Пер. Таронян Г.А. М.: Ладомир, 1997.

Эпиктета можно утверждать, что проблемы этики рассматривались под тем же углом зрения, что и философия языка в теориях Платона – Эпикура.

Поэтому стоики, открыв ту истину, что мир этически ориентирован, поставили вопрос о том, каковы основания этики, на чем держится этика. Существенно, что в соответствии с их физическим учением, в основе которого лежат представления о взаимодействии активных и пассивных начал в мире, они открыли, что *этос* имеет как пассивную, отражательную, так и активную, действенную сторону. Поэтому они разделили мир на две сферы: того, что не в нашей власти, и того, что в нашей власти. В основе рассуждений стоиков лежало убеждение в необходимости достижения истинного знания о вещах, позволившего бы поступать правильно.

В ряду вопросов, которые имели прямое отношение к этике, как практической науке, у стоиков стояло образование. Стоики вводят *образование*, которое становится предметом обсуждения, в пространство этической парадигмы через посредство концепта общих понятий: «Образование необходимо, чтобы применять общее понятие о разумном и неразумном к частным случаям согласно природе» [I 2, 6]. При этом концепт общих понятий эксплицируется как нечто такое, что едино для всех: «Общие понятия у всех людей совпадают, между ними нет противоречия» [I 22, 1]. Пример, который здесь приводят стоики: «Все считают, что благо полезно». Фрагмент интересен тем, что идея единого, имеющая здесь явно этическую доминанту, принимается вместе с тем за аксиому, указывающую на онтологическое основание. Кроме того, следующий затем ход мысли выявляет диалектику теоретического и практического в концепции стоиков, поскольку главное для них – обнаружение роли общих понятий в качестве оснований для практической этики. Так, Эпиктет утверждал, что «Противоречие возникает только при применении общих понятий к частным случаям; то есть не то, что благо превыше всего, что нечто благочестиво, а благочестиво ли есть свинину или нет?» [I 22, 2]⁸. Философ при этом уточ-

⁸ Там же. С. 76.

нял, как это происходит: «Когда один скажет: “Он прекрасно поступил, он мужественный”, а другой: “Да нет, он отчаянный сумасброд”» [I 22, 2]⁹. Многократно Эпиктет говорит о том, что важно «правильно применять общее понятие о должном» [I 22, 7]. Так была поставлена проблема: идеал и данность, как они соотносятся? В этом пункте и возникала необходимость обращения к теме образования, выявлялась его доминантная роль: «Учиться применять общие понятия к частным случаям» [I 22, 9]. В этом и заключалась задача и само существо образования по стоикам, образования, долженствующего научить поступать правильно.

Исследователи отмечают, казалось бы, удивительный для учения стоиков факт – отсутствие в теории Эпиктета, представляющей собой компендиум паренетических топов, «деление безразличного на предпочитаемое и не предпочитаемое, учение о первичном по природе, и уж вовсе нет речи о расширении блага за счет чего-то внешнего»¹⁰. Эта особенность только подтверждает актуализацию Эпиктетом темы нахождения и развития некоторого выявляющего скрытый смысл внутреннего свойства в человеке, свойства природного характера. Эпиктет по существу говорит об эффективности безразличного. Как это возможно? Ведь ни общие понятия, ни так называемые естественные понятия недостаточны для этически выверенного поступка. Тем более не достаточны, и даже как будто служат помехой для практики *представления*. Таким образом, тема *представлений* оказалась включенной в предмет рассмотрения у стоиков. Стоики указали на трудности процедуры применения общих понятий к частным случаям. Обсуждение этих частных случаев как раз и затрагивало тему представления. Отношение к понятию *представление* у стоиков неоднозначно. Достаточно вспомнить, хоть и претендующие на особость в концепции стоиков, но все же представления – каталептические, играющие роль критериев истины. По существу, стоики констатировали двойственный характер, свойственный представлениям, полагая, что представление

⁹ Там же.

¹⁰ Столяров А. А. Стоя и стоицизм. М., 1995. С. 312.

в самом себе содержит событие (то есть скрытое в нем выражение). Ж. Делез, демонстрирующий именно такое понимание проблемы древними философами, приводит пример: смерть, «смертный» и событие «умирания». *Смерть* относится к положению вещей (в терминологии Ж. Делеза – Л. Кэрролла), понятие «смертный» является предикатом, но значения оказываются лишенными смысла, если не содержат в себе события умирания. Это событие осуществляется в первом, а выражается во втором¹¹. Смысл стал тем стоическим принципом отношения к сущему, который при всем безразличии к внешнему все же причастен к нему через представление, ибо он есть само постигаемое в представлении. Вот почему «стоическое *amor fati* – это не столько любовь к року, сколько любовь к себе представляющему, к искусству постановки вообще»¹². Ж. Делез сумел уловить сокрытую в этом мысленном конструкте стоиков о *представлении* мысль. Рассмотрев триаду, к которой апеллируют и стоики, а именно: чувственные, рациональные представления и бестелесные события, репрезентируемые как *смысл*, Ж. Делез уточняет: «...чувственные представления являются обозначениями [денотациями], рациональные представления – значениями [сигнификациями], и лишь бестелесные события полагают выражаемый смысл»¹³. Это различие имеет сущностный характер. Нейтральность смысла по отношению к первым двум членам ряда принципиальна, поскольку из этого свойства выводится и нейтральность смысла по отношению к частному и общему в отличие, например, от представления, которое целиком находится во власти внешнего отношения (сходства или подобия).

Вышеприведенная формула поздних стоиков – «Применение общих понятий к частным случаям» – передает смысл того, что Ж. Делез называет «открытой проблематической структурой», как того, что содержит в себе самом возможность будущего осуществления (вполне в духе рассуждений

¹¹ Делез Ж. Логика смысла. Екатеринбург, 1998. С. 195.

¹² Гордюхин Е. Ф. Стоическая трагедия или «этика мима» // Человеческий мир. № 2. М., 2010. С. 174.

¹³ Делез Ж. Логика смысла. С. 194.

Аристотеля), но при активном участии субъекта. Этот момент удивительным образом получает развитие в одном из моральных наставлений Эпиктета: «если не справишься, то уйдешь: дверь открыта» [I 9].¹⁴ Именно на уровне формулирования проблемы происходит осознание смерти как безличного события. Важно осознание механизма функционирования этой связки: «общие понятия» – частный случай, первый член которой представляет собой константу, а второй – переменную. Еще один аспект, связанный с интерпретацией подхода стоиков – это элемент активности, нужно обладать действенной способностью применения представлений, а значит, вставал вопрос о способе их реализации. «Жизнь, – говорил Марк Аврелий, – следует слагать из отдельных действий...» Кроме того, здесь звучала и та мысль, что следует заботиться о том, чтобы каждое из действий «удовлетворяло своему назначению» [VIII 33]¹⁵. Стоик убежден в том, что не событие им руководит, а он сам событием: «Человек делается и лучшим, и более достойным похвалы, если только он надлежащим образом использует обстоятельства» [X 33]¹⁶. Этот акцент на роль самого субъекта, являющегося свободным исполнителем решений судьбы, столь значим для стоиков, что позволительна следующая интерпретация: «...стоический герой является также и единственным “постановщиком” трагического действия, используя для художественной интерпретации тот материал, который предоставляет ему судьба»¹⁷. Не случайно, Марк Аврелий говорил: «Мир – изменение, а жизнь – убеждение» [IV 3]¹⁸. В убеждении коренится и представление человека о зле [IV 39]¹⁹.

Стоики принимают во внимание внутренний мотив: принять или не принять навязываемое извне. Так, на первый план

¹⁴ Таронян Г. А. Примечания к Беседам Эпиктета. С. 56.

¹⁵ Марк Аврелий. Рассуждения. С. 168.

¹⁶ Там же. С. 225.

¹⁷ Гордюхин Е. Ф. Стоическая трагедия или «этика мима» // Человек. № 2. М., 2010. С. 170.

¹⁸ Марк Аврелий. Рассуждения. С. 56.

¹⁹ Там же. 1994. С. 114.

в этике Стои выходит идея выбора, связанного со свободой воли. Теме свободы Эпиктет уделил особое внимание, посвятив специальную главу. Жить надо так, утверждал Эпиктет, как ты желаешь, но твоя интуиция улавливает природное начало свободы, тот необходимый вектор, в соответствии с которым твое желание совпадает с нравственным императивом. В этом заключается свобода [IV 1–2]. «Кто может помешать мне, – доказывал Эпиктет, – вопреки моему представлению или принудить меня? Не более, чем Зевсу [IV 1]²⁰. В рамках подобных рассуждений рождалась мысль об определяющей роли опыта: «Роль опыта, – повествует Эпиктет, – больше, чем знание силлогизмов» [II 3]²¹. Даже и совершенствование заключается в действовании, а не в следовании теории [I 4]²². Человек сам может считать себя свободным или рабом, и от этой его позиции зависит, свободен ли он на самом деле, от этого же (то есть от убеждения) зависят и его поступки. Текст Марка Аврелия насыщен высказываниями, относящимися к теории поступка, что вполне соответствовало стремлению стоика экзаменовать свою мудрость на практике [XI 33]²³.

Можно утверждать наличие у поздних стоиков этической теории, нацеленной не просто на практику, представляющую собой совокупность частных случаев, а на особого рода опытное знание, главной составляющей которого было применение некоторых от природы свойственных человеку природных структур – общих понятий (рационального элемента), сочетавшегося с элементами некоторого внутреннего свойства, выявляющего интуитивную целостность восприятия мира и отношение к нему – пролепсисов. Таким образом, своеобразие этой этики заключалось в признании значительно свободного пространства для поведенческой активности субъекта, обусловленного внутренним природным потенциалом. А значит, не только в соответствии с рассудочной логикой и склонностью к бесстрастию (рассудочного образца), но

²⁰ Беседы Эпиктета. С. 224.

²¹ Там же. С. 99.

²² Там же. С. 46.

²³ *Марк Аврелий*. Рассуждения. С. 251.

и благодаря значительной роли психологической мотивации, внутреннего настроя, «выдвигая в качестве морального идеала образ невозмутимого патриарха, стоик, безусловно, имел в виду себя как собственное произведение, сработанное по особой методике: недаром говорят, что эстетика – мать этики»²⁴. Этот акцент на *собственном* возвращает нас к обсуждению вопросов, связанных с темой «пролепсис», смысл которого накладывает отпечаток на характер этики Стои позднего периода, которую можно назвать интуиционистской.

²⁴ Гордюхин Е.Ф. Стоическая трагедия или «этика мима» С. 173.

ВОПРОС ОБ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОЙ ПРЕЕМСТВЕННОСТИ СИСТЕМ И. КАНТА И А. ШОПЕНГАУЭРА

А. И. Троцак

В статье рассматривается проблема критического восприятия системы Канта Шопенгауэром, обобщаются позиции историков философии по данной теме. Важным следствием вопроса об историко-философской преемственности является проблема оптимизма и пессимизма, которая служит индикатором того, как из противоположных системных оснований получаются противоположные результаты философской картины мира Канта и Шопенгауэра.

Любая философская система, как показывает история философии, не создается в отрыве от предшествующего опыта решения той или иной проблемы. Созданная Шопенгауэром философская система также не может быть полностью рассмотрена в отрыве от контекста, то есть без обращения к модели И. Канта.

В сравнительных исследованиях по истории философии сложилась неоднозначная ситуация, связанная с оценкой того, что Шопенгауэр видоизменил, а что перенял у своего предшественника. В этом смысле возникает необходимость обобщения доступного нам материала и актуализации двух противоположных тенденций, в каждой из которых по-своему интерпретируются философские достижения Шопенгауэра:

- Шопенгауэр заимствовал у Канта элементы гносеологии, но интерпретировал их по-своему, пытаясь исправить ошибки предшественника (Х. Вирц, М. Фляйшер, П. Гардинер, А. Бобко, М. Косслер);

- Шопенгауэр негативно воспринял основные положения кантовской философии, недооценил значение критицизма, и тем самым дал ошибочную интерпретацию модели И. Канта через призму собственной системы (К. Фишер, Гюнтер, М. Людендорф, О. Зукау).

Первая тенденция является одной из самых распространенных в историко-философских исследованиях. Шопенгауэр однозначно в «Критике кантовской философии» пишет о том, что его восхитило в системе Канта и что следует использовать для пользы всей философии. Он восхищается только определенными достижениями философии Канта, а именно: считает заслугой Канта разделение мира вещей в себе и явлений, уничтожение этики эвдемонизма, критику онтологического доказательства бытия Бога, а также выделение пространства и времени как априорных форм чувственности. Эти выводы Шопенгауэра многими исследователями его философии интерпретируются как пример заимствования элементов системы Канта [10, с. 121–133]. Исследователь философии Шопенгауэра П. Гардинер отмечает, что в «Критике кантовской философии» Шопенгауэр стремится исправить или же дополнить кантовские положения ради обоснования собственной системы» [2, с. 54].

Шопенгауэр, как утверждает М. Фляйшер, усовершенствовал этику Канта [11, с. 63]. Нередко воззрения Шопенгауэра сравнивают с воззрениями Платона, что может служить демонстрацией преемственности философских школ [18]. Та же преемственность заметна в учении Шопенгауэра об эмпирическом и интеллигибельном характере, идею он взял у Шеллинга и Фриза [13, с. 195–201].

Таким образом, первая тенденция характеризует систему Шопенгауэра с позитивной стороны, то есть изменения Шопенгауэром основных положений философии Канта оправдываются.

Вторая тенденция толкования системы Канта Шопенгауэром характеризуется неоднозначной оценкой. Многие историки философии настаивают на факте того, что Шопенгауэр попросту неверно понял доктрину Канта. К. Фишер, который посвятил Шопенгауэру специальный труд, настаивает на мнимом основании считать Шопенгауэра преемником Канта, так как «великий пессимист» не принимал в расчёт то, что для Канта было значимо в течение всей его научной деятельности: «Эта проблема (исследование вещей с точки зрения эволюционно-исторической). <...> Шопенгауэр в этом не только не принимал никакого участия, но и почти не замечал этой работы» [9, с. 533–534].

М. Людендорф соглашается с тем, что Шопенгауэр неверно истолковал тексты Канта, и в результате подобного недопонимания у Шопенгауэра появилось основание не согласиться с Кантом в том, что в вещи в себе не присутствует воля [14, s. 25]. Гюнтер также выражает ясную мысль о непонимании Шопенгауэром сущности кантовской вещи в себе, а именно: по Шопенгауэру, объекты чувств должны предполагать наличие в своей основе вещи в себе, которая сама себя объективирует, у Канта же вещь в себе аффицируется субъектом [12, s. 212].

О. Зукау считает, что фундаментальная причина резкой критики Шопенгауэром Канта заключается в подмене тезиса главного труда Канта: Шопенгауэр считает, что в «Критике чистого разума» Кант стремился доказать идеальность априорных форм чувственности, хотя на самом деле его главной целью было доказательство возможности объективного познания [17, s. 38].

Таким образом, из двух историко-философских тенденций, в которых Шопенгауэр рассматривается и как последователь Канта, и как его критик, прослеживается одна закономерность: основания системы Канта, перенятые Шопенгауэром, приводят к противоположным следствиям, в результате чего кантовская система подверглась ревизии.

Противоположными следствиями их систем явилось различное понимание взаимодействия мира и человека. И у Канта, и у Шопенгауэра эти противоположности выразились в специальных морально-нравственных установках – оптимизме и пессимизме, как оценки мира и положения человека в нем. Для понимания оптимизма и пессимизма остановимся на двух интерпретациях, которые демонстрируют общий характер этих систем:

1) анализ оптимизма и пессимизма, исходя из концепции возможных миров, в которой наш мир либо наилучший, либо наихудший или же нечто среднее между ними;

2) анализ оптимизма и пессимизма как результат оценки исторического процесса.

Кант посвятил проблеме оптимизма специальную работу «Опыт некоторых рассуждений об оптимизме», которая вышла в свет в 1759 году. В ней он утверждает следующее: «...Одну ре-

альность, как таковую, нельзя отличать от другой реальности. Если вещи отличны друг от друга, то они всегда различаются лишь по степени их реальности и различающиеся между собой вещи никогда не могут иметь одинаковой степени реальности <...>. Поэтому одна реальность отличается от другой ни чем иным, как взаимно зависящими отрицаниями, отсутствием, пределами, т. е. не своими качествами (qualitate), а величиной (gradu)» [4, с. 8].

Кант не допускает использование понятия Бога в области знания в качестве положительного понятия, что можно встретить у догматических философов, таких как Х. Вольф, например. В результате этой посылки существующий мир не может являться ни наихудшим, ни наилучшим, но каждый из них реален только в том случае, когда проявлен из мира вещей в себе. То есть один мир от другого отличается только по степени реальности, которая определяется поступками человека. Следуя Канту, недопустимо предполагать ситуацию, когда два мира будут наилучшими или наихудшими, так как ни один из них еще не проявлен из мира вещей в себе. Получается, что действительный мир возможно изменить согласно правилам разума или же неразумия, а именно: как можно дольше продлить жизнь человеческого рода или же довести до мировой катастрофы – все в руках человеческих. Эти мысли Канта направлены в первую очередь против Х. Вольфа и Г. Лейбница, которые, признавая в качестве основания мира Бога, считали существующий мир наилучшим, ведь Бог не мог создать для людей плохого мира [6, с. 135].

Иными словами, наш мир может отличаться по степени от наилучшего мира, однако по качествам нельзя установить приоритеты, не подразумевая при этом единство мира вещей в себе и мира явлений (об этом единстве в этой работе пока что речи не идет, хотя логика перехода у Канта просматривается).

В практической философии идея мира, который может стать наилучшим, выразилась у Канта в идее царства целей, которое должен построить человек сам. Отсюда оптимизм всей кантовской системы заключается в том, что философ дает возможность человеку действовать самостоятельно, но самостоятельность не означает произвольность действий.

Кант потому не приемлет идеи Лейбница о совершенном существе, который наилучшим образом подготовил человека к моральному закону, что не религия должна быть путеводительницей рода человеческого, а сама мораль человека, из которой вытекает религия.

Шопенгауэра, в отличие от Канта, принято в истории философии называть пессимистом. Выдвинув свой главный тезис о том, что мир есть воля, а человек – проявление этой воли в страдательном состоянии, Шопенгауэр представил субъекта в своей системе как страдательное существо, которое отделено от своей сущности (воли), в результате чего человек практически постоянно испытывает страдания, которые носят позитивный характер [15, с. 106]. Счастье и удовольствия, по Шопенгауэру, являются негативными состояниями, так как они попросту направлены на отмену страданий, а страдания позитивны, так как с помощью них мы можем распознать удовольствия. Из подобной «сансары» вырваться может только гений или познавший волю субъект, но все это может приводить к отрицанию воли к жизни. Во втором томе «Мира как воли и представления» Шопенгауэр пишет: «Жизнь предстает как сплошной обман от малого до великого. Если она обещает что-то, то не держит их, или держит для того, чтобы показать, насколько недостойно желания было желаемое» [16, с. 743].

Вторая интерпретация оптимизма и пессимизма затрагивает вопрос о понимании исторического процесса. Кант подразумевает под историей процесс становления человечества, переход человека из состояния животности к разумности. В «Споре факультетов» Кант пишет о том, что естественная история человечества не так значима для него, большую роль играет история нравов [5, с. 190]. Он рассматривает историю в пространстве прогресса науки, знания и нравственного совершенствования – все это характерно для эпохи Просвещения. История, по Канту, может развиваться в различных направлениях: войны, эпидемии, моральная деградация в итоге оказываются двигателями прогресса, если человечество разумно преодолевает все эти невзгоды [7, с. 7]. Кант также считает, что историю можно предсказывать. В работе «Конец всего сущего» он предпринимает подобную попытку [3, с. 205–219].

Человечество может для себя выбрать три возможных исхода: естественный (соответствующей моральным целям), мистический (конец по неизвестным причинам), противоестественный (вызванный людьми из-за неверного понимания конечной цели). Нравственное совершенствование человечества, по Канту, не противостоит природе, а наоборот, природа как бы подсказывает, что человечество занимает особую нишу среди других организмов. История в учении Канта предстает как процесс этого нравственного совершенствования человеческого рода, которое бесконечно стремится приблизиться к реализации идеи царства цели [1, с. 3–11].

Согласно учению Шопенгауэра, история не является той наукой, на которую можно полагаться, так как никакой системы в истории не существует, есть только отрывочное знание, которое обогащает человечество опытом [16, s. 571]. Шопенгауэр сравнивает историю с памятью человеческого рода, служащей для совершенствования самопознания. Кантовскую идею прогресса Шопенгауэр не принимает, так как оценивает существующий мир как наполненный страданиями: жизнь в полном смысле не оправдывает возложенных на нее надежд. Очевидно, что прогресс, понимаемый Кантом, в системе Шопенгауэра не работает. В истории философии Шопенгауэра практически всегда называют пессимистом – это отчасти связано с тем, что человек в его системе сталкивается с проблемой упорядочивания явлений в мире. Этот конфликт (разум – воля; сознание – бессознательное) возникает по причине отрыва от Мировой воли. В этом смысле пессимизм Шопенгауэра может быть понят как модель осторожного поведения, в которой учитываются риски внешней среды и имеется стремление к сохранению своей жизненной силы, однако этот вопрос выходит за рамки данной статьи [8].

Оптимизм и пессимизм как противоположные взгляды на человека и мир в системах Канта и Шопенгауэра являются результатом их учений, несмотря на то что Шопенгауэр пытался применить модель Канта в своей собственной доктрине. Момент разнородности и даже противоположности взглядов на основные философские положения свидетельствует о нелинейности историко-философской преемственности между системами Канта и Шопенгауэра.

Литература

1. Вуд А. Роль религии в Кантовской философии истории // Кантовский сборник. Калининград, 1994. Вып. 18. С. 3–11.
2. Гардинер П. Артур Шопенгауэр. Философ германского эллинизма. М.: Центрополиграф, 2003.
3. Кант И. Конец всего сущего // Кант И. Соч.: в 8 т. М., 1994. Т. 8. С. 205–218.
4. Кант И. Опыт некоторых рассуждений об оптимизме // Кант И. Соч.: в 8 т. М., 1994. Т. 2. С. 5–15.
5. Кант И. Спор факультетов. Калининград: КГУ, 2002.
6. Лейбниц Г. В. Опыт теодицеи о благодати Бога, свободе человека и происхождении зла // Лейбниц Г. В. Соч.: в 4 т. М.: Мысль, 1989. Т. 4.
7. Ойзерман Т. И. И. Кант и проблема объективной социально-исторической закономерности // Кантовский сборник. Калининград, 1995. Вып. 19. С. 3–10.
8. Троцак А. И. Прагматические аспекты пессимизма А. Шопенгауэра // Философия и социальные науки. № 1/2. 2012. С. 32–35.
9. Фишер К. Артур Шопенгауэр. СПб.: Лань, 1999. С. 533–534.
10. Bobko A. Die Natur der Vernunft bei Kant und Schopenhauer // Schopenhauer im Kontext. Würzburg: Königshausen & Neumann GmbH, 2002. S. 121–133.
11. Fleischer M. Schopenhauer als Kritiker der Kantischen Ethik. Würzburg: Königshausen & Neumann GmbH, 2003. S. 63.
12. Gönther. Über Schopenhauer's Kritik der Kantischen Philosophie // Jahrbuch des Vereins für Wissenschaftliche Pädagogik. № 49. 1869. S. 212.
13. Koßler M. Empirische und intelligibler Charakter: von Kant über Fries und Schelling zu Schopenhauer // Schopenhauer-Jahrbuchs. 1995. Bd. 76. S. 195–201.
14. Ludendorff M. Ein Wort der Kritik an Kant und Schopenhauer. Pähl: Franz von Bebenburg KG, 1976. S. 25.
15. Schopenhauer A. Aphorismen zur Lebensweltweisheit. Berlin: Der Goldman Verlag, 1989. S. 106.
16. Schopenhauer A. Die Welt als Wille und Vorstellung. Stuttgart: Philipp Reclam jun., 1996. Bd. 2. S. 782.
17. Suckau O. Schopenhauers falsche Auslegung der Kantischen Erkenntnistheorie. Weimar: Druck von R. Wagner Sohn, 1912. S. 38.
18. Wirtz H. Schopenhauers Ideenlehre im Vergleich zu der Platos und Kants. Aachen: La Ruell'esche Accidenzdrukerei, 1910.

ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ЭТИКА

2

ВИРТУАЛЬНАЯ СОЦИАЛЬНОСТЬ: ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ, ПОЛИТИЧЕСКИЕ И ЭТИЧЕСКИЕ МОМЕНТЫ*

А. М. Положенцев

В статье будут обозначены основные философские моменты, связанные с онтологией социальных практик дискурсивных сообществ. Термин виртуальное в античности имел преимущественно политическое и этическое значение. В статье дается краткий абрис метафизики виртуальности, особенности ее объектов, субъектов и связей между вторыми и первыми. Затем рассматривается вопрос об особенностях применения этого инструмента в конструировании социальной реальности. Виртуальность задает особое социальное пространство, которое начинает подменять собою сферу социальной активности. В качестве заключения рассматривается ряд вопросов этического порядка. Это проблемы ответственности, нравственной адекватности субъектов виртуальной реальности, наличия «доброй воли» и самой основной проблемы – самосознания, трансцендентального тождества субъекта виртуального действия.

В статье будут обозначены основные философские моменты, связанные с онтологией социальных практик сетевых сообществ.

В первую очередь рассмотрим проблематику концепта виртуальности, того поля, в котором разворачивается новый (в техническом плане) тип социальных практик, с историко-философской стороны. Это как раз тот случай, когда идея, метафизическая конструкция нашла, пусть и спустя две с половиной тысячи лет, свое воплощение. Мир идей, подлинных истин стал строительным материалом для новой реальности, удовлетворительного метафизического объяснения которой

* Исследование выполняется в рамках проекта РГНФ № 12-03-00420 «Социально-этический анализ легитимации ценностей дискурсивных сообществ современной России».

пока, кстати, не дано¹. Стоит сразу обозначить один важный момент: рассматриваемый нами проект, родоначальниками которого можно считать Пифагора, Фалеса, Платона, первоначально замышлялся не как проект метафизический, технический или строго научный. В наше время именно технократическое крыло имеет контроль над его развитием. Но при основании, для Пифагора или Платона этот проект был еще и этический и политический. И эти зачастую скрытые от нас цели продолжают управлять самим ходом этого проекта. И уж тем более определять его концептуальную составляющую.

Конечно, основу этого проекта составляет логос. Следует помнить, что логос не исключительно рассудочная категория, а разумная. Логос не ограничен только правилами мышления, наукой и теорией познания. Логос в первую очередь категория политическая. Само формирование нового критерия мысли, не отсылающего к авторитету мифа или власти, произошло на известном политическом поле, на агоре. Эта политическая печать лежит на всех логических категориях². Однако это не означает, что вместе с логосом мы попадаем в сферу социально-политического релятивизма. Напротив, Логос сразу заявил о себе как о самой настоящей, подлинной и безоговорочной истине, превосходящей по аподиктичности силу мифа, религии и политической власти. Один логос способен обосновать самого себя, не прибегая ни к каким внешним, гетерогенным основаниям. Логос основан на разумной истине, а не на произволе. Автономность этого знания хорошо подчеркивается теоремами Фалеса, обосновывающими банальные для здравого рассудка вещи, например то, что диаметр делит круг пополам, и т. п. Логос открывает новую форму гнозиса, отличную и от эмпирического знания, и от сакрального. Греки, кстати, подчеркивали это отличие, говоря о Зевсе, призываемом логосом. Но та же самая мысль о превосходстве логоса лежит в известном гераклитовском призыве сражаться

¹ Таратута Е. Е. *Философия виртуальной реальности*. СПб., 2007; Антонова О. А., Соловьев С. В. *Теория и практика виртуальной реальности: логико-философский анализ*. СПб., 2008.

² Положенцев А. *Власть и познание // Мысль*. № 1 (7). 2008. С. 136.

за попираемый закон как за стену полиса (44DK). В общем: логос есть не свойство человека, его природа, некая данность, а идея и социальный и даже космический проект, направленный не только на техническое преобразование природы, но и самого человека и его нравственной и социальной жизни. Логос делает из произвола разумную волю, которая должна прилагаться к социальному переустройству. О природе пусть заботятся другие разумные существа, боги и демоны, человек имеет свой собственный надел, полис, в котором должен торжествовать логос. То, что соответствует истине в логике, в полисе есть справедливость (Аристотель). Справедливость есть не царский указ и не божественная заповедь, а требование разума (логоса). Поэтому сфера политики и этики есть дело каждого свободного человека, хотя оно по достоинству и по степени наслаждения уступает жизни мудреца (теоретика). Древние государства представляли собой иерархические социально-сакральные конструкции (боги-цари-рабы). Ницше, например, пытался выстроить будущее Европы без логоса (воля-к-власти и есть проект подобной иерархии). Полис Аристотеля – сообщество друзей. Друзья требуют иных отношений, нежели подданные, рабы, семья и пр. Так возникает этика: нравственная жизнь (*practicē*) есть единственная универсальная цель для существа, обладающего разумом (*to logon ekhon*) (Arist. 1098a). По сути – логос, полис и этос – первая попытка в истории человечества обосноваться «здесь» (если угодно – Да), в «этом мире». Ближневосточные монархии, Египет обещали счастье «там», получение благ гарантировалось подчинением здесь. Свобода как бы обменивалась на посмертный рай. Для Аристотеля, напротив, полис есть место свободной самореализации человека, и подлинным образом природа разумного существа раскрывается в политической жизни. Она и является условием возможности жизни благой и счастливой. Сама нравственность не имеет дела с религиозными институтами, не является она и предметом заботы власти. Нравственность есть мера вменяемости свободного человека, свидетельство того, что он разумен, *to logon ekhon*. Саму идею полиса можно понять только как места счастья, самореализации и свободного существования человека. Это и

есть его высшая цель, а не служение богам, родине или какой-то еще сакральной идее. Сам логос здесь отнюдь не сакрален, а напротив, противопоставлен сакральному слову (мифу).

Таким образом, жизнь разумного существа разворачивается в плане нравов, которые исследует этика, опять же, не в теоретическом и познавательном смысле, а в практическом. Мы изучаем добродетель не для того, чтобы знать, что такое добродетель, а чтобы быть добродетельными. Здесь, в недрах этики и возникает идея виртуальности. Основные коннотации термина «виртуальное» – как обыденной речи, так и ученого языка – связаны с кругом значений «возможное», «потенциальное», «воображаемое», и через этот круг приводят в сферу производства и различного рода условностей, определенных человеческими способностями и действиями, прагматики, одним словом. Такой ход оказался возможным благодаря определенным метафизическим усилиям со стороны средневековых реалистов (Ф. Аквинский), но изначально *virtus* принадлежал к сфере практической философии (то есть к этике). Именно этим словом переводится греческое *ἀρετή*, которое – по более поздним соображениям – переводилось на русский словом «добродетель» (евпраксия). Греческое *ἀρετή* есть категория, в первую очередь, онтологическая, а не нравственная. Напомним основные значения этого слова: *доблесть, храбрость, мужество, сила, мощь, превосходные качества, плодородие, пригодность, красота, великолепие, благородство, величие, славные деяния, подвиги, высокое мастерство, умение, искусство, слава и заслуга*. И только со ссылкой на Платона появляется значение *добродетель*³. В античных концепциях, в первую очередь у Платона, *ἀρετή* есть не поступок, имеющий целью благо другого человека или направленный на самого себя как на нравственную личность (имеющую нравственные принципы, например, и соблюдающую их ради того, чтобы быть достойным человеком). Добродетель есть в первую очередь совершенство. Вообще античная онтология есть онтология вещей конечных и

³ Древнегреческо-русский словарь / сост. И.Х. Дворецкий. М., 1958. Т. 1. С. 231 и сл.

совершенных. Новоевропейская онтология есть онтология бесконечного стремления к совершенству. Сенека скажет, что невозможно стремиться быть честным человеком, можно быть либо честным, либо подлецом. Мы же скажем, что мы лишь стремимся к совершенству, что мы, например, сегодня солгали уже меньшее количество раз, чем вчера, и потому стали лучше. С точки зрения стоика я лжец, а с позиции современной морали – обычный парень, которому можно доверять. Онтология бесконечности, по-видимому, является своеобразной христианской прививкой к античной метафизике. Она формируется под воздействием идеи абсолютно бесконечного и абсолютно трансцендентного Бога⁴. Для античности же само понятие цели (телос) содержит значения совершенства и завершения. Совершенная вещь – законченная, в нее ничего нельзя добавлять. Попытка доделать законченную вещь приводит лишь к ее уничтожению. Но совершенен сам античный космос: его нельзя доделывать, изменять. Нельзя экспериментировать. Он совершенен, и прибавлять к совершенству так же нельзя ничего, как и отнимать. Совершенная вещь в любом случае перестанет быть совершенной, если в ней что-либо изменить. В этом, хотя и не только в этом, одна из причин того, что греческая наука «не знала эксперимента». Эксперимент, метафизика эксперимента подразумевает наличие объекта, материала, подлежащего переделке. Космос как творение божественного мастера запрещен для эксперимента. В случае с «арете» же мы имеем подмену значений: совершенство было заменено на добродетель. Просто совершенный человек есть обязательно нравственный человек. Хороший кузнец – мастер своего дела. А кто хороший человек? В ком идея человечности выражена самым лучшим образом? В человеке нравственном. В свободном гражданине, для которого законы справедливости и есть законы города, исполнять которые он готов до самой смерти. Так следует понимать платоновские рассуждения Сократа о совершенной

⁴ Кожев А. Христианское происхождение науки // Кожев А. Атеизм и другие работы. М., 2006. С. 416–428; Коппе А. От замкнутого мира к бесконечной вселенной. М., 2001.

лошади, совершенном кувшине, совершенном глазе. Это не добродетельный глаз, а глаз, который хорошо видит. И не добродетельная лошадь, а лошадь, которая хорошо скачет. И не человек, который служит другим людям, делает добро, а тот, в ком человеческие совершенства представлены в самом полном виде. Аристотель (1098a5-15) говорит, что добродетельный человек соответствует назначению человека. Но добродетельный человек не тот, кто благ (εὖ) или добр (ἀγαθόν), а *превосходный, доброкачественный* человек (σπουδαῖον), подобно «изрядному» (пер. Н. В. Брагинской) кифаристу. В латыни мы встречаем уже более понятный нам термин: *виртуоз*. Поскольку именно *virtus* переводится греческое слово ἀρετή.

Позже эта идея несколько искажается в средневековой онтологии. Здесь виртуальное (совершенное) соотносится с категориями потенциального и возможного. Наше пространенное понимание виртуального сопряжено с этой схоластической идеей. Однако есть принципиальное отличие. Для схоластической онтологии потенциальное противостоит актуальному, но не тождественно виртуальному. Виртуальное бытие есть бытие божественное. Виртуальное потенциально, так как не может стать актуальным, оно принадлежит миру совершенств. Оно трансцендентно бытию индивидуальностей (пресловутые «лошадность» или «треугольность»), но это бытие отнюдь не воображаемое. Напротив, это подлинное бытие. Лошадь погибает, а лошадность вечна: то есть виртуальна, самотождественна и пр. Виртуальным бытием в первую очередь обладают математические объекты. Двоицу никто не видел, но все ее могут мыслить независимо от своих индивидуальных и перцептивных особенностей. Наш же виртуальный мир уже не совершенный мир божественных универсалий, а мир воображения. Так мы уходим от этики в сторону психологии и возможности. Виртуальное – мир, где все возможно, где актуализируется потенциальное. У схоластов термины виртуальное, актуальное и потенциальное находятся в сложных связях, которые мы здесь анализировать не станем, лишь отметим, что виртуальное здесь относилось к реальному как сверх-реальное, а не потенциальное или возможное. Виртуальное – это мир

божественных совершенств, которые актуализируются в реальном, как в недоразвитом состоянии.

Следует отметить еще один средневековый элемент, относящийся к нашему вопросу: строительство града небесного. Он не создан, а создается нашими достойными (виртуальными) поступками, нашим нравственным образом жизни (св. Августин). Материя виртуального мира (града небесного) – благие поступки и мысли. Это совершенный мир, созданный из совершенной материи. И еще пару слов о характере этой материи. Совершенство, логос, полис и наука как метод имеют, по крайней мере в своем историческом истоке, одну и ту же форму. Если кратко, то речь идет об объективной субъективности. Идея, логос, политический закон и нравственное совершенство по форме идеальны, но не эфемерны, не фантастичны, не изменчивы. И потому обладают более совершенной формой бытия, нежели эмпирические или предметы воображения.

Таким образом, этическая концепция оказывается основанием концепции онтологической. Субъективность, воплощенная в *virtus*, лишь создает иллюзию отчужденной субъективности мышления. В ней как раз этой субъективности нет. Это субъективность виртуальная, т. е. субъективность *должного*, ставшего сущим. Виртуальная субъективность оказывается выстроенной именно по кантовской модели чистого разума: она конституирует эмпирическую субстанцию, и она же использует и задействует механизмы трансцендентальной эстетики, аналитики и иллюзорности для апперцепции этой субстанции, создавая одновременно с ней и трансцендентальный интерфейс, который оказывается тождественным своей собственной материи.

Следующий момент касается особенностей применения этого инструмента (технологии виртуальности) в социальной реальности. Помимо очевидных сдвигов в сфере социальной онтологии, виртуальность задает особое социальное пространство, которое начинает подменять собою сферу социальной активности. Социальные действия переносятся в виртуальное пространство, и оценка такого перемещения не может быть однозначной. Но, помимо этого момента, здесь

начинает формироваться замкнутая на себя, не имеющая выхода в реальность (off-line) социальная активность. А само социальное пространство санируется от последствий подобного рода социальных действий.

Основной проблемой политической жизни является то, что в данной ситуации отчетливо просматривается условность политических границ. Если особо ценные события происходят теперь в отдельной реальности, то встает вопрос о контроле над нею. И этот контроль уже не может осуществляться исключительно путем контроля над производством и распространением технических средств, необходимых для производства этой реальности. Но есть и другая сторона этой проблемы: сами органы контроля должны использовать этот инструмент как средство контроля. Таким образом, региональные власти находятся в зависимости от технологических источников средств контроля. Так же эта проблема имеет еще целый ряд вопросов политического и правового порядков.

И наконец, возникает ряд вопросов этического порядка, не только вопросы теоретические, о взаимовлиянии этики и онтологии, но и из области морали и права. Это проблемы ответственности, нравственной адекватности субъектов виртуальной реальности, наличия «доброй воли» и самой основной проблемы – самосознания, трансцендентального тождества субъекта виртуального действия.

Проблема требует прояснения множества чисто метафизических вопросов. Один из них касается единства самосознания и трансцендентального единства апперцепции. Чьими усилиями создается виртуальный мир и какие существа его населяют? Какова их особенность? Как они устроены? Социальная сеть становится субъектом социальной жизни во всех ее нюансах, однако непонятно, с кем мы имеем в ней дело, да и не ясно, кем в данном случае являемся мы сами? Как мы осуществляем *сogito* в данной ситуации? Чему равно мое Я, когда оно пристроено к умной машине? Какими инстанциями осуществляется трансцендентальный и юридический контроль над процессом создания этих субъектов (аккаунтов)? Каковы их возможности и полномочия? И какое сообщество получается в итоге этих действий? Второй составляющей уравнения

Я = x выступает мой компьютер, окно в виртуальную реальность. Сам он, кстати, берет на себя функции волшебного предмета. Он и всевидящее око, и всезнающая книга. Мы имеем эмпирическую иллюстрацию вещи-в-себе. Виртуальная вещь, если следовать схоластической онтологии – это всякая возможная вещь. Эта вещь является в некотором смысле – например, в семиотическом – творцом меня как субъекта. По той простой причине, что для формирования знаковой (порождающей) системы (сознания, интеллекта, языка и пр.) необходимо наличие двух знаковых систем. По поводу устройства такого механизма существует много смутных теорий (второй системой выступает то общество, то совесть, то внутренний голос, то Бог, то дьявол, то alter ego). В нашем же случае вся неопределенность, связанная с существованием второй знаковой системы, снимается. Наше самосознание встраивается в сеть и получает полноценное бытие, только будучи включенным в эту сеть. Точками соприкосновения с сетью – самим актом апперцепции, но также и нашими анкетными данными, финансовой историей, совокупностью аккаунтов – создается наше социальное (виртуальное) лицо. В таком положении дел существует немало плюсов. Наша виртуальная личность может выгодно отличаться от реальной. Мы можем самостоятельно и при помощи множества приложений ее менять в выгодную для себя сторону. Механика виртуального мира позволяет нам попасть в подлинное царство желаний. Здесь существо получает освобождение от законов механики эмпирического мира, но также и от множества условностей юридического, морального и социального порядков. Однако эта on-line-свобода покупается ценой еще большей несвободы и нереализованности личности в реальности (off-line). Универсальным Другим для такого существа становится сеть, он конструирует себя, оппозиционируясь к ней. Этот феномен описан как постсоциальная личность. Даже когда такой субъект вынужден общаться с другим (себе подобным), он вынужден прибегать к посредству сетевых коммуникаций. Все другие, незарегистрированные в сети субъекты, просто выпадают из сферы его возможного опыта. Но также выпадают из сферы доступных средств и все другие каналы общения.

Далее. Само поле, в котором актуализирована виртуальность (виртуальный мир) представляет довольно смутное в онтологическом плане образование. Оно не лишено собственной разумности, имеет свои интересы и цели и умеет (учится) их достигать. В некоторых практических вопросах оно автономно от своих создателей (автономность ей делегирована в заранее определенных масштабах, но без этой автономности она не будет работать). Об этом написано много фантастических страшилок, но именно здесь, а не в технической сфере существует множество рабочих программ, деятельность которых контролируется другими программами. Дело не в социальных страхах о восстании машин. Дело в том, что роботы берут на себя выполнение сложных и интеллектуальных задач, тогда как человеку (off-line-subjects) остается только «грязная» работа. Исполняется правило царя из «Федра» Платона: чем сильнее и умнее машины, тем слабее и глупее люди, этими машинами пользующиеся.

И последний момент, который здесь хотелось затронуть, это момент эсхатологический (но еще и номадический). Виртуальный мир – идеальное место во всех отношениях. Оно состоит из идеальной материи, его наполняют идеальные предметы и сущности, и он сам идеальное место для существования. И мы потихоньку в него переселяемся. Вначале мы завели в нем почту. Затем на эту почту стали приходить сообщения из всех прочих «мест» данного мира. Из нее мы подтверждаем, что мы – это мы. Она играет роль нашего удостоверения личности. Это, если угодно, центр нашей личности, место, где подтверждается, сверяется «я=я». Хотя я и могу в любой момент изменить этот центр или иметь множество таких центров. Потом из этого мира стала приходить наша зарплата, а известно, где «сокровище твое, там и сердце твое...» Затем мы стали здесь же ее и тратить. Теперь здесь и кинотеатр, и библиотека, и все-все-все. Вообще все. Все, что может быть. В подлинном смысле потенциальность. Но *virtus* означает еще и мир ценностей. Все, что имеет ценность для человечества, спешным образом оцифровывается и переносится в вечность. Ведь дигитальные объекты не портятся, их не разъедают ржа и тля. Перенеслись наши сбережения, му-

зеи, книги, симфонии, священные книги. Наши паспорта, отпечатки пальцев, кредитные истории. Можно узнать (а трансцендентальная субъективность и знает), где мы «были», что ели, пили, во что одевались, что читали, что смотрели и слушали. Наше эмпирическое «я» осталось здесь, но подлинная сущность уже там, вплелась в узор знаков. Будучи on-line я, всегда там, где мне нужно. Я в своем сообществе, у меня под рукой история моих блужданий в сети, мне в любой момент доступны мощнейшие поисковые системы, которые достанут нужный мне объект хоть из-под земли. Причем совершенно не важно, где именно и в каком состоянии нахожусь я сам, «мое тело»: важно, чтобы у меня был открыт канал связи.

Таким образом, мы видим, в каком неожиданном ракурсе для самих основателей заработали старые философские системы. Если в античных космологиях и онтологиях этика, логика и политика составляли в целом единый проект, то в новоевропейской конструкции произошло известное разделение регионов сущего (в первую очередь, на физику и метафизику, политика и этика же здесь вообще были выведены в сферу «духа»), которые теперь воссоединяются в сфере виртуального, взявшего на себя функции трансцендентальной субъективности, которая оказалась готовой решать вопросы метафизического, этического, экономического, да и религиозного порядков.

ЛОГИКА РАСПРЕДЕЛЕНИЯ ОТВЕТСТВЕННОСТИ В РАМКАХ ИЕРАРХИЧЕСКОЙ МОДЕЛИ СИМВОЛИЧЕСКОГО КОНТЕКСТА*

Д. А. Шукин

Статья посвящена проблеме определения значения иерархии в структуре символического контекста и анализу логики смещения принципа ответственности в сфере intersubjectных отношений. Властные парадоксы с успехом разрешаются при помощи апелляции к более высоким символическим уровням дискурсивной системы, однако попытка избежать обращения к нередуцированному основанию нормативного поля оказывается неэффективной, что доказывает значение морального аргумента в международном праве.

Иерархическая модель символического контекста предполагает, что на уровне социальной практики существует различие в масштабе и универсализированности дискурсивных актов. Несмотря на дискретность символического поля, оно обретает связанность в сознании субъекта и структурируется в соответствии с определенной иерархией условий, последствий и причинно-следственных связей. Разрешение аксиологических или логических конфликтов, связанных с многомерностью дискурсов, с необходимостью предполагает обращение к высшей инстанции. Субъект интенционально связан (как минимум, желанием) с Большим Другим, с которого не сводит свой взгляд, даже если сам не осознает факт этой перманентной слежки. Однако обобщенный характер присутствия воли этого «даймона», найденного в Абсолюте, Логосе, Природе, Разуме, в своей первичной форме слишком раздроблен для того, чтобы быть актуально полезным для решения

* В рамках гранта «Институализация нравственных регулятивов в профессиональных и прикладных этиках» (этико-философский анализ) (12-03-00505) РФНФ.

задач, решения которых предстают в качестве равнозначных альтернатив. Ключевой вопрос заключается в том, возможно ли при решении дилемм и парадоксов избежать обращения к конечному нередуцируемому трансцендентальному (или трансцендентному) основанию.

Присутствие соподчиненных ориентиров оказывается эффективным в случае необходимости стремительного решения дилемм. В этой ситуации цепь аргументации может быть заменена обращением к более высокой с точки зрения иерархии символического контекста структуре. В частности, стереотипизация, которую называют одной из болезней современных социальных систем, как метаобразование является незаменимой особенностью работы индивидуальной психики и, как следствие, групповой динамики¹. Стереотип – это функциональная единица редукции смысла системы, выработанная для мобилизации подсистемы.

Взаимоотношение уровней символического контекста успешно иллюстрирует фукианская логика функционирования эпистем и фундаментальная дискурсивная парадигма². В то же время, с точки зрения этического развертывания, проблема наилучшим образом представлена в рамках структуры нормативных отношений индивидуальных и групповых субъектов различного масштаба.

Нормативная природа международных отношений, анализируемая лишь в терминах правовой регуляции, теряет ту многомерность, которую гарантирует ей связь с рассматриваемыми в герменевтическом ключе смежными символическими системами – политикой, этикой и моралью. Реализуемое вслед за Полем Рикером³ выделение этих систем в качестве автономных, безусловно, носит диагностический характер, помогая определить позицию индивидуального субъекта в глобальном пространстве установок, норм, ценностей и ин-

¹ См.: Липпман У. Общественное мнение. М., 2004.

² См.: Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб., 1994; Фуко М. Воля к знанию // Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М., 1996.

³ См.: Рикёр П. Мораль, этика, политика // Рикёр П. Герменевтика. Этика. Политика (Московские лекции и интервью). М., 1995.

тенций. Важным представляется вопрос о применимости введенного французским исследователем различения в случае дополнения универсальной дихотомии «индивидуальный субъект–власть» уровнем, описываемым с позиции взаимоотношения властных агентов, субъектов международных отношений. В свою очередь, подобная реструктуризация модели позволяет дополнить ее и расширить границы аналитического поля, выведя модель за пределы локального дискурсивного пространства, то есть рамок отдельного социального тела.

Триада «политика–этика–мораль» помогает ответить на вопрос о принципах существования *l'homme capable* (человека могущего), своей природой поддерживающего устойчивость нестабильной, ввиду собственных парадоксов, власти. Принципиально важно, однако, что мораль (термин, употребляемый по отношению к сфере долженствования и являющийся контекстуальной «тенью этики, реализующей стремление к благой жизни»), на наш взгляд, находится в специфическом соотношении с правовой системой, напоминая описанную Рикером взаимозависимость этики и политики.

Обнаружение жесткой связки между политикой и этикой отнюдь не случайно. Политика выполняет телеологическую функцию в отношении этических целей: «Связь политики с этикой благой жизни подтвердилась бы, если бы удалось доказать, что человек определяется главным образом своими способностями, которые достигают полной реализации только в условиях политического существования, иначе говоря, в условиях общественного состояния (*une cite*)»⁴.

Собственно проблема дисбаланса системы государственной власти решается именно на уровне реализовавшего свои политические способности автономного морального субъекта, который позволяет использовать предельный моральный аргумент тогда, когда рационализация не в силах справиться с парадоксами существования государственной власти. В случае, если альтернативы одинаково неэффективны или предполагают получение равной символической выгоды, гибкость правовой сферы ставится под сомнение и актуализация

⁴ Там же. С. 39.

связки «этика–мораль» обеспечивает системе необходимый люфт и интенциональный заряд, необходимый для того, чтобы избежать превращения системы в *asinus buridani*.

Власть зачастую не может реализовывать объективную этическую оценку, а независимое моральное суждение относительно системы государственной власти, ввиду властного давления, оказывается невозможным. Неспособность государства к подобному оцениванию связана с тем, что «оно само в качестве власти является благом, зависящим от понимания и согласия между членами политического сообщества»⁵. Возникающие парадоксы, таким образом, обладают двойным смыслом. Во-первых, они играют негативную роль, затормаживая работу системы, и затрачивают ее время и потенциал на реализацию дополнительных аналитических процедур. Во-вторых, это торможение оказывается спасительным, так как помогает избежать сверхэтического статуса Государства как власти.

Подобная аналитическая позиция актуализирует три ключевых парадокса власти:

- «конфликт между формой и силой» власти («Наиболее рациональная форма государственного устройства – правовое Государство – хранит следы насилия, совершаемого теми, кого Гегель называл великими людьми всемирной истории»⁶),
- «соотношение между вертикальным и иерархическим измерением господства и горизонтальным и всеми подерживаемым измерением желаяния жить вместе»⁷ (сообщество представляет собой систему, в которой потенциальное равенство политических возможностей и единство уникальным образом дополняется системой управления, в которой это равенство и единство нарушается, ставя под сомнение изначальный холизм),
- столкновение власти, являющейся одной из сфер среди прочих сфер, и власти как регулирующей инстанции, призванной препятствовать нарушению прав какой-либо из этих сфер со стороны другой сферы.

⁵ Там же. С. 52.

⁶ Там же. С. 52–53.

⁷ Там же. С. 54.

Создавать политику способен отдельный индивид, который превращается в актора политической жизни только в случае, если является этическим субъектом. Человек могущий реализует свое становление с помощью акта учреждения повествовательной идентичности, которая позволяет жизни обрести единство, быть рассказанной и помогает ответить на вопрос «Кто несет ответственность за данный проступок или причиненный ущерб?». Именно момент повествования предоставляет субъекту формальное право на реализацию собственной свободы, которая, пусть и вписана в дискурс, но может создать иллюзию его преодоления. Иллюзия же, в свою очередь, обретая «плоть», способна учреждать новые дискурсивные акты.

Человек могущий обретает свободу в силу своей способности к деятельности по производству нарративов. Эта свобода необходима системе, устойчивость которой ставится Рикером под естественное сомнение. С точки зрения синергетической парадигмы, точка бифуркации системы – точка проявления этической интенции и воли автономного морального субъекта. Автономный моральный субъект превосходит собой и значительно отличается от случайного, обладающего индивидуальным сознанием субъекта действия. Речь идет о лишенном непосредственных релятивных предикатов моральном субъекте как псевдорационализированном (так как сам статус нередуцируемого основания – не более чем эксплуатируемый концепт определенного дискурса) эталоне. Следование символическим артефактам есть своего рода стереотипизация, своеобразное проявление конформизма мысли, коллективных представлений, символических форм господствующего дискурса. Люфт и уникальность сочетания механизмов интерпретации могут гарантировать при прочих равных условиях проявление индивидуальных реакций, однако индивидуальность этих реакций весьма условна. В большинстве случаев мы имеем дело с ситуацией, когда «прочие равные» отсутствуют, а индивид находится под интенсивным идеологическим гнетом и его логическим истоком – господствующем дискурсом.

Здесь можно обнаружить известное противоречие между властью дискурса и свободой субъекта, решение которого пытаются отыскать конструктивисты. С одной стороны, дискурс представляет собой последствие работы символических ме-

ханизмов давления, устанавливающих систему социального/этического со-бытия. С другой стороны, он проявляет себя в интересубъективном взаимодействии, в рамках которого должна существовать и возможность индивидуального «прорыва», свершение момента творчества, не ограниченного лишь сферой искусства. Текстуальная природа дискурса, доступная анализу благодаря феномену повествования, неразрывно связана с понятием интерпретации: интересубъективное взаимодействие символически осуществляется с помощью процесса интерпретации, который, в свою очередь, продиктован особенностями дискурсивного пространства. Ситуация интерпретации, способность синтезировать смыслы может заставить любое слово быть элементом метаязыка. Существование мифов, понимаемых в широком смысле как вторичные семиотические системы, превращает язык из средства исключительно механической коммуникации в культурное образование, требующее для интерпретации не только знания знаков, но и определенного социально-культурного контекста.

Переход от понимания к знанию привел к тотальному кризису систем символов, который в результате инерционного развития демонтирует и реконструирует на новых основаниях все существующие смысловые структуры. Миф сохраняется, но все более как десакрализованное явление. Изначально принадлежавшие политическому пространству буржуазные мифы – мифы пустые, вытесняющие другие символические конструкторы. В современном обществе миф есть деполитизированное слово, если понимать политику в ее идеально-этическом виде. Вместе с тем, диагностированная десакрализация, деполитизация, демифологизация – не апокалиптическое предзнаменование, но циклический процесс, актуализирующий интерпретативный потенциал социума: «Мифологизируя символ, традиция исчерпывает себя; возрождается же она благодаря интерпретации, которая вновь поднимается к истокам от времени исчерпанного ко времени скрытому, то есть в соотношении мифологии с символом и его смысловыми резервами»⁸. Интенсивность мифа передается интерпретативным практикам, являющимся заложником ми-

⁸ Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М., 2008. С. 70.

фологической традиции, но в то же время обновляющим ее. Структура дискурса, проявляясь в мифологических конструктах, в свою очередь обращающихся к архетипическим основаниям, довлеет над интерпретацией, но проявляется в ней.

Таким образом, изначальное представление о статике морального субъекта, логично вытекающее из его статуса, иллюзорно. Именно его динамика, импульсивный характер и связь с социальной мифологией позволяют функционировать в качестве балансира. В противном случае субъект лишь экстериоризируется в качестве очередного набора норм, также лишенных искомого иммунитета к парадоксам.

Этико-юридический аспект определяется Рикером в организованном единстве, так как при анализе двухуровневой системы взаимоотношений (индивидуальный субъект – локальная власть) границы права совпадают с границами политического тела. Для исследователя представляется возможным, но не необходимым выделение права в качестве отдельной синхронной символической системы.

Так же, как этика представляет глубинный уровень моральной жизни, политика, включающая в себя набор идеально-типических конструкций, осуществляет концептуальную поддержку правовой сферы. Выделение права в качестве еще одного контекстуального элемента, подспудно присутствовавшего в концепции Рикера, однако не столь четко артикулированного, актуально именно в случае расширения границ анализа и включения в него всей совокупности международных отношений.

Если в рамках локального сообщества правовая и политическая система слиты воедино, а герметическая (с естественнонаучной точки зрения) трактовка не позволяет подняться на уровень правовых универсалий, формируемых международным правом, то в случае изменения масштабов рассмотрения проблемы мы сталкиваемся с дискурсивной коллизией, когда локальная символическая система (власть/язык/дискурс) вступает в противоречие со своим функциональным двойником, существующим на глобальном уровне.

Собственно международное право ставит перед собой целью заменить субъекта могущего, символизирующего искомое трансцендентальное основание. Действительно, в большинстве случаев перенос ответственности с оценивающего морального субъекта

екта на обобщенного субъекта международного права приводит к трансформации описанных выше парадоксов власти. В рамках международного права эти парадоксы могут рассматриваться сквозь призму ситуаций-событий, носящих, между тем, как сказал бы Карл Шмитт⁹, принципиально внеправовой характер и ставящих под сомнение саму логику господствующих норм:

- война, попытки юридической систематизации которой по сути своей обречены на провал, так как от исхода войны зависит система ее правовой оценки,
- революция или действия гражданина против своего собственного государства, закрепленные, к примеру, в некоторых положениях Нюрнбергского трибунала и отсылающие к столь детально разобранному еще в «Левиафане»¹⁰ вопросу о праве подданных на смену суверена,
- чрезвычайное положение, блистательно описанное Агамбеном как крах установленного правового порядка (при этом юридическая фиксация подобной возможности приобретает характер нонсенса) и своеобразная агрессия власти, оценка которой с помощью внутренних инструментов господствующей в сообществе системы невозможна¹¹.

Решение парадоксов власти на локальном уровне находится в ведении могущего субъекта, который компенсирует политическое бессилие своими этическими способностями. При решении парадоксов глобального уровня со всей очевидностью проступает факт отсутствия у международного права, как и у божественного права королей, по словам Хомского, собственно «законных оснований»¹². По утверждению Карла Шмитта, Право и Сила обладают принципиально различными языками и сознаниями, их взаимодействие ограничено лишь отдельными темами, таки-

⁹ См.: Шмитт К. Политическая теология. М., 2000.

¹⁰ См.: Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского. М., 2001.

¹¹ См.: Агамбен Дж. Ното Sacer. Чрезвычайное положение. М., 2011.

¹² О природе человека. Справедливость против власти // Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. М., 2002. С. 128.

¹³ См.: Шмитт К. Номос Земли в праве народов *Jus Publicum Europaeum*. СПб., 2008.

ми как тема захвата земли¹³. Понятие «справедливость» максимально удалено от большинства акций сферы международных отношений и работает лишь гипотетически. Именно поэтому в случае столкновения суверенитета и права на самоопределения или апологии «справедливой войны» бессильные юридические аргументы заменяются, пусть не этическими (уж слишком удалено универсальное правовое пространство от индивидуального стремления к благой жизни), но предполагающими собственное развертывание в качестве императивов моральными.

Наращивание дистанции между отдельным уровнем символического контекста и его нередуцируемым основанием оказывается эффективным лишь в определенных пределах. Основание иерархической пирамиды, которым является *l'homme carable*, одновременно служит и ее вершиной, однако при решении парадоксов власти движение наверх, предполагающее транспонирование ответственности и апелляцию не напрямую к трансцендентному источнику нормы, но опосредованную эксплуатацию нормативного ресурса более высокого уровня, к примеру уровня международного права, представляется куда более экономичным. Можно говорить о том, что современные системы в большей или меньшей степени организованы по принципу LIFO программного стека: последний добавленный элемент извлекается первым.

Литература

1. Агамбен Дж. Номо Сасер. Чрезвычайное положение, М., 2011.
2. Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского. М., 2001.
3. Липпман У. Общественное мнение. М., 2004.
4. Рикер П. Герменевтика. Этика. Политика (Московские лекции и интервью). М., 1995.
5. Рикер П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике. М., 2008.
6. Фуко М. Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М., 1996.
7. Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью. М., 2002.
8. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб., 1994.
9. Шмитт К. Номос Земли в праве народов *Jus Publicum Europaeum*. СПб., 2008.
10. Шмитт К. Политическая теология. М., 2000.

ПРОФЕССИОНАЛЬНАЯ
И ПРИКЛАДНАЯ
ЭТИКА

3

МИФЫ ДЕГУМАНИЗАЦИИ И ЭТИКА ТРАНСГУМАНИЗМА*

С. В. Тихонова

Статья посвящена этике трансгуманизма. Автор дифференцирует постгуманизм и трансгуманизм, показывает этико-антропологическую направленность современного демократического трансгуманизма, выявляет мифы дегуманизации, преодолеваемые трансгуманизмом, устанавливает стратегии укоренения нового (транс)гуманизма в традициях гуманизма Возрождения.

*И увидел я новое небо и новую землю, ибо
прежнее небо и прежняя земля миновали, и моря уже нет.*

Апок. 21, 1

В информационную эпоху трансгуманизм стал одним из широких философских течений. Отстаивая возможность человеческой автоэволюции на основе конвергентных технологий, трансгуманизм сегодня является не только философским учением, но платформой социального движения, пытающегося приблизить к человечеству новое будущее.

С первых моментов существования трансгуманизм трактуется как призыв к дегуманизации. Данное отождествление игнорирует обстоятельство, что лидеры трансгуманизма не только подчеркивают преемственность трансгуманизма и гуманизма, но и развивают, обогащают идеи последнего. Существенное место в их работах, как мы покажем ниже, занимает критика мифов дегуманизации. Однако у обвинений в дегуманизации в адрес трансгуманизма есть некоторые основания. Блок философской рефлексии, формирующейся вокруг трендов физического бессмертия, технологической сингулярности, космического расширения жизненного простран-

* Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ № 12-03-00118.

ства, перестройки Вселенной и перекройки человеческого организма, неоднороден. Как минимум, он представлен двумя направлениями – постгуманизмом и трансгуманизмом. На сегодняшний день концептуальные различия постгуманизма и трансгуманизма слабо проработаны¹, весьма вероятно, что в будущем они потребуют намного более глубокой артикуляции. Мы постараемся осуществить демаркацию этих направлений.

На первый взгляд, основные постулаты постгуманизма не имеют принципиального отличия от аналогичных в трансгуманизме. М. Циммерман излагает суть постгуманизма, относя к постгуманистам тех, кто верит, «что человечество находится в одном шаге от чего-то поистине революционного, а именно — создания “постчеловеческих” существ — наших преемников, — которые будут сделаны из материала намного более прочного и стойкого, нежели смертные плоть и кровь. Эти богоподобные существа, как нам говорят, будут основой гигантского прыжка в эволюции разума на этой планете»². Р. Курцвейл, один из лидеров постгуманизма, полагает, что в течение нескольких ближайших столетий наши потомки смогут перепроектировать всю Вселенную согласно своим предпочтениям, «одухотворив» все во Вселенной³. Тем не менее, это сходство, вызванное общей трактовкой технологического развития, поверхностно в области антропологии.

Принципиальная разница этих двух ветвей – решение проблемы человека. Постгуманисты считают, что человек – только этап в эволюционном развитии, ему на смену придет новый, более совершенный вид. В центре их внимания находятся проблемы демаркации человека и не-людей и их отношений

¹ Подробнее о демаркации трансгуманизма и постгуманизма см.: Ed. Ranisch R. / *Sorgner S. L. Post- and Transhumanism: An Introduction*. New York et al.: Peter Lang Publisher, forthcoming. hooks, b. *Feminist Theory: from Margin to Center*. Boston: South End Press, 1984.

² *Циммерман М. Религиозные мотивы в технологическом постгуманизме*. URL: <http://integraltranslations.wordpress.com/2011/11/06/zimmerman-religiousmotifsposthumanism/> (Дата обращения 15.08.2013.)

³ Цит. по: *Циммерман М. Указ. соч.*

вне контекста вертикальных социальных структур Модерна. В постмодернистском обществе полностью реструктурируется социальная система различий, развитых в эпоху модерна, и постгуманизм пытается радикально максимизировать этот тренд, продолжая развивать философию постмодернизма в ее радикальном деконструктивистском аспекте.

Так, Ф. Феррандо демонстрирует, что постгуманизм является производным от постмодернизма и продолжает его логику деконструкции иерархических структур: постгуманизм критикует антропоцентрический гуманизм и открывает исследование для нечеловеческой жизни: от животных к искусственному интеллекту, от иностранцев к другим формам гипотетических сущностей, связанных с физическим пониманием Мультиверсума⁴. Таким образом, постгуманизм нацелен на изменения в гуманистической парадигме и ее антропоцентрическом мировоззрении. Постчеловеческая эпистемология постгуманизма ориентирована на нечеловеческий опыт как топос знания⁵, предлагая новое отношение к защите окружающей среды, глубокой экологии, правам животных и робоэтике.

В целом постгуманизм представляет собой перманентную интеллектуальную борьбу за этику поддержки различия, этику, акцентирующую заботу, сочувствие и солидарность различных существ при максимальном приближении к симметричности их социальных отношений. Размышляя над условиями человеческой устойчивости, постгуманизм не отклоняет значение человеческого выживания, он предлагает собственный человеческий центризм на том основании, сам все еще является практикой теоретизирования, осуществляемой людьми и для людей. Но место человека в его картине

⁴ Ferrando F. (2012). Towards a Posthumanist Methodology. A Statement // Narrating Posthumanism. Frame, 25.1. May. 2012. URL: http://www.academia.edu/1243762/TOWARDS_A_POSTHUMANIST_METHODODOLOGY_A_Statement (дата обращения 15.08.2013.)

⁵ Критический постгуманизм посвящен не только синтезу человека и машины, но и, например, синтезу человека и животного, а также возможностям включения человека в социальную иерархию животных (например, волков или собак).

мира, безусловно, остается крайне скромным. Постгуманизм сознательно сужает пространство гуманизма, подвергая де-струкции его человеческие рамки.

Трансгуманизм, напротив, выбирает обратную стратегию. В отличие от постгуманизма, он не порывает с гуманизмом, но развивает его фундаментальные идеи. Ник Бостром неоднократно подчеркивает генетическую связь трансгуманизма с гуманизмом Ренессанса⁶ и, далее, с традицией развития гуманизма и Просвещения⁷. «Речь о достоинстве человека» Джованни Пико делла Мирандолы является одним из программных для трансгуманизма текстов, более того, одна из ключевых работ Ника Бострома в области трансгуманистической этики озаглавлена «В защиту постчеловеческого достоинства» как реплика речи Пико. Заметим, что философия трансгуманизма претерпела непростую эволюцию, рассмотренную нами в другой работе⁸. Не останавливаясь на ней подробно, отметим, что если ранний трансгуманизм разрабатывал концептуальные основания антропологических футуропроектов, пытаясь осмыслить перспективы освоения космоса бессмертными киборгизированными постлюдьми, то мейнстримом позднего (демократического) трансгуманизма, сформировавшегося в последние два десятилетия, стала широкая гуманистическая этика.

Думается, что близость трансгуманизма и гуманизма Ренессанса не исчерпывается только идейной рецепцией, она определяется сходством социокультурной ситуации. В эпоху Возрождения нарушается пропорция отношения между человеком и внешним пространством, макромиром. С. Вердер-

⁶ См. например, *Bostrom N. A History of Transhumanist Thought // Journal of Evolution and Technology. Vol. 14. Issue 1. April. 2005. URL: <http://jetpress.org/volume14/bostrom.pdf>* (дата обращения 15.08.2013.)

⁷ *Bostrom N. In Defense of Posthuman // Dignity Bioethics. 2005. Vol. 19. No. 3. P. 202.*

⁸ См.: *Рыбаков О.Ю., Тихонова С.В. Проблема отчуждения в социальной философии раннего трансгуманизма // Вестник Саратовского государственного социально-экономического университета. Саратов. 2012. № 5 (44). С. 196–200. URL: http://www.seun.ru/content/nauka/5/4/doc/5_44.pdf*

бер отмечает, что «Речь о достоинстве человека» Пико была весьма радикальной для своего времени⁹. Пико фактически вывел человека из цепи Творения, предоставив ему свободу движения по цепи творения и снабдив его статусом наблюдателя, то есть поставив его в центр перспективы. С. Вердербер описывает культуру Ренессанса как информационный взрыв, связанный и с открытием новых античных текстов, и с изобретением книгопечатания (в поздний период). Человеку Пико бог предоставил власть делать свой выбор, ориентируясь в превышающем его способности массиве информации с помощью разума и знаний.

Эпоха, которой овладевает трансгуманизм, также связана с крушением пропорций отношений между человеком и внешним (космическим) пространством, между человеком и сферой накопленных им знаний. Проговаривание новых корреляций – нелегкая задача для трансгуманизма. Поиск новой перспективы затруднен не только ценностным и когнитивным релятивизмом культурного мира Постмодерна. В системе отношений человек — мир (природа) изменились сами объекты.

Во-первых, современная космология инициировала появление новой картины мира, и, как следствие, изменение интуиции природы, детерминированной эстетикой Ренессанса и Нового времени.

Рой Эскотт в конце прошлого столетия продемонстрировал культурный характер наших представлений о природе. Природа как метафора раскрывается через такие коннотации, как благо, чистота, подлинность, целое, невинность, дикость, неиспорченность и инстинктивность. Классический пасторальный идеал Природы, традиционно противопоставляемый в качестве оппозиции искусственной среде

⁹ См.: *Verderber S. The Impossibility of Being Human: Presentation Delivered at Conference on Post-Humanism, Stevens Institute of Technology.* URL: http://www.academia.edu/4086757/Impossibility_of_Being_Human_Presentation_Delivered_at_Conference_on_Post-Humanism_Stevens_Institute_of_Technology_January_2013 (дата обращения 15.08.2013.)

(культуре, городу, технологии), «организован» для нашего восприятия художниками Возрождения и Нового времени. «Это может казаться парадоксальным популярному представлению об отношениях искусства к природе, но именно технологические и компьютеризированные системы открывают нам дверь в мир природы – тогда как пейзаж и изображение человеческого тела, точно реалистичная и натуралистическая живопись Западной культуры, хранили нас отделенными от него. Живопись произвела культурную мембрану, которая дистанцировала нас от процессов природы... (а природа вся процессуальна), таким образом, затрагивая наши отношения к ней больше, чем только на чисто эстетическом уровне. Эта мембрана была окном, аркой просцениума, в которой художник «организовал» природу, создал ее в бесконечной неподвижности»¹⁰.

Во-вторых, развитие науки и техники не только размывает оппозицию город–деревня благодаря сетям коммуникации, что гораздо важнее, оно обеспечивает новое видение природы. Образ «естественной» природы, данной богом, заменяет научная картина мира, с «ее преобразованиями энергии, ее эволютивным, эмерджентным поведением, ее порядком в хаосе, рождением и смертями галактик, молекулярной жизнью, квантовыми событиями, даже нанесенными на карту движениями сознания нашего собственного мозга – каждый из которых не замечен непосредственно человеческим глазом и ни один из которых ранее не наблюдался людьми во всей зарегистрированной истории»¹¹. Формирование нового представления о природе, Природе II, как его обозначает Эскотт, – это вызов для современной культуры и современного искусства. Сегодня нельзя вернуться назад, к Природе, просто потому, что Природа – не более чем симулякр. Остается только вырабатывать новое понятие Природы II, адекватно отражающее новый объект – бесконечную Вселенную.

¹⁰ См.: *Ascott R. Back to Nature II. Art and Technology in the 21st. century // More & Vta-Mote, The Transhumanist Reader. 2013. NY Wiley. P. 438–448.*

¹¹ Там же.

Таким образом, трансгуманистическая мысль оказывается в ситуации, повторяющей проблему Возрождения, не сводимую только к проблеме человека. В фокусе ее внимания находится вопрос о пути нового человека в новой Природе, новой Вселенной, вопрос о стратегиях установления их соразмерности.

Бесконечность Вселенной требует адекватной новым условиям этики. Трансгуманисты ставят на повестку дня вопрос об этике, которая должна применяться в ситуации, когда человечество оценивает развитие технологий, учитывая негативные и позитивные риски последствий для многих будущих поколений. Принципиальным для нее продолжает оставаться вопрос этической оценки человеческой природы, от которого зависит оценка конкретных изменений, их разрешение или запрет. Очевидно, что новая этика должна быть рациональной. Включение трансгуманизма в полемику с биоконсерватизмом показывает мифологизированность оснований современных этических представлений в той области, в которой ставится вопрос о человеке как родовом существе.

Ник Бостром выделяет в риторике биоконсерватизма два фундаментальных опасения – 1) что постчеловек будет лишен человеческого достоинства (преступление против человечности), 2) что постчеловек истребит человека (преступление против человечества)¹². Эти два страха имеют известные основания, но грешат преувеличениями. В истории предостаточно примеров, когда люди лишали себе подобных человеческого достоинства и истребляли их. Однако наша цивилизация продолжает жить надеждой, что человечество способно жить иначе. По сути, это страхи перед человеческим в пост(транс-)человеке. Они легитимируются набором мифов о дегуманизации, каждый из которых предполагает принятие на веру. Рассмотрим их подробнее.

Миф 1. Существует специфическая человеческая природа. Как правило, существование человеческой природы принимается на веру. Определение человеческой природы связано с философской традицией решения проблемы человека. Как

¹² *Bostrom N. In Defense of Posthuman.*

известно, она не выработала однозначных определений и, по сути, аккумулировала категоризацию разных черт, выдвинутых в разных философских направлениях и школах (человек есть животное политическое, животное символическое, принципиально незавершенное существо и проч.). Пресловутая разумность также остается весьма призрачной категорией – когда ее пытаются раскрыть через понятие различных видов интеллекта, различия человека и животных оказываются чисто количественными. Важной для трансгуманизма оказалась сформулированная Ф. Фукуямой концепция связи человеческого достоинства и человеческой природы. Человеческая природа в определении Фукуямы – это «сумма поведения и свойств, типичных для человека как вида и возникающих из генетических, а не энвиронментальных факторов... типичность есть искусственный статистический термин — он говорит о чем-то близком к медиане в распределении поведения или свойств»¹³. Однако попытка конкретизировать этот подход приводит к тому, что Фукуяма трактует человеческую природу как некий неопределимый «фактор X»: «“Фактор икс” есть существо человека, самый смысл того, что значит быть человеком»¹⁴. Разрушение фактора X разрушит основание человеческого достоинства и идею равенства, подкрепляющего идеал либеральной демократии. Однако, пока фактор X не определен, он остается призраком черной кошки в темной комнате. Более того, абсолютизация человеческого достоинства, то есть идеи уникальности человеческой расы, определяющей право каждого ее представителя на более высокий духовный статус, чем остальной природный мир, опасно настолько же сильно, насколько заманчиво.

Нормал Дэниэлс подчеркивает, что человеческую природу можно изменить, действуя: а) только на уровне популяции, б) направленно, выбрав те черты человеческой природы, ко-

¹³ Фукуяма Ф. Наше постчеловеческое будущее. URL: http://gendocs.ru/v17255/фрэнсис_фукуяма._наше_постчеловеческое_будущее?page=7 (дата обращения 15.08.2013.)

¹⁴ Там же.

торые мы определим как главные¹⁵. Как справедливо указывает Дэниэлс, таким характеристикам отвечают скорее экологические вмешательства, нежели вмешательства генетические. В целом трансгуманисты интерпретируют человеческую природу как динамическое рукотворное явление, определяемое не только генетикой, но и конструируемой человеком средой.

В целом на абсолютизацию видовых границ вряд ли стоит возлагать слишком сильные надежды. Сам факт наличия движений за права животных демонстрирует готовность некоторых людей осуществлять демаркацию «свой–чужой» через видовые границы, видя в животных близких по статусу. Вероятно, человек способен увидеть в другом существе равного себе независимо от внешних признаков, на основе формирующихся в ходе коммуникации личностного отношения, раскрывающегося в эмпатии и понимании. В рамки человечества были постепенно включены женщины, жители колоний, люди с не белым цветом кожи и прочие меньшинства, в силу эмпирически сформированного убеждения, что каждый из них способен выступать субъектом. Серьезных рациональных аргументов, объясняющих, почему расширение этих рамок невозможно в отношении модифицированных потомков людей, если их поведение не будет принципиально отличаться от человеческого в ходе социальной коммуникации, на сегодняшний день не выдвинуто.

Миф 2. Существует единое человечество. Деконструкция фаллологоцентризма, осуществленная светилами постмодернизма, наглядно показала, что человек наделен лицом взрослого белого гетеросексуального мужчины. Тем не менее, лица человечества различны, оно дифференцировано на множество различных культур и общностей. Социальные действия, как правило, возможны на платформе коллективных идентичностей, в основе которых лежит антитеза Мы–Они, демаркационным критерием для которой может выступать любой

¹⁵ Приводится по: *Bosnrom N., Savulescu J. Human Enhancement Ethics: The State of the Debate // Human Enhancement. Oxford: University Press, 2010. URL: <http://www.nickbostrom.com/ethics/human-enhancement-ethics.pdf> (дата обращения 15.08.2013.)*

признак. Сегодня наиболее совершенным видом коллективной идентичности, обеспечивающей совместные действия людей, является государство. Да, история конституционализма показывает, что развитие государств с эпохи буржуазных революций перестало быть стихийным и «естественным», в него вмешивается «общественный договор», пытающийся поставить государственную власть на службу общественным интересам. Степень (не)эффективности этих попыток демонстрируют войны, революции и прочие социальные потрясения Нового и Новейшего времени. Государство может выступать инструментом консолидации людей и действительно выступает геополитическим субъектом, но его национальные истоки до сих пор ставят под вопрос жизнеспособность практик мультикультурализма. Человечеству еще далеко до уровня единого планетарного развития, разделенное национальными государственными границами, оно не может выступать в роли единого субъекта.

Миф 3. Пост(транс)люди составят новый единый вид. Понятие «вид» маскирует в этом мифе эндогамную социальную общность. По тем же причинам, что и в первых двух случаях, эфемерным оказывается предположение о видовом единстве транслюдей. Кроме того, основой вида должны стать закрепленные изменения, а сегодняшние представления о расширении человеческой природы отличается единообразием, пожалуй, только в области иммортализма и победы над старением. Морфологическая свобода предполагает предпочтения и личный выбор индивида в качестве основы самотрансформации, а индивидуализм в свою очередь ограничивает массовость изменений, не влечет изменений на уровне популяции. Разумеется, любые новые признаки индивида могут стать основой стратогенеза и обогатят социальную структуру общества, но самоидентификация на основе биографического факта вряд ли с неизбежностью станет источником социальных конфликтов.

Миф 4. Изменения человека подрывают равенство. Эта идея, выдвинутая Ф. Фукуямой, вызвала обоснованную критику со стороны Ника Бострома. Последний показал, что равенство подрывают не сами изменения, а политика, обеспечива-

ющая доступ к ним и практики их распределения. Принцип формального равенства никогда не предполагал реального равенства, которое должно бы выражаться в том числе в равных интеллектуальных способностях, здоровье или вокальных данных.

Демифологизация этики, осуществляемая трансгуманистами, направлена на признание возможности постчеловеческого достоинства. Трансгуманизм не противопоставляет постчеловеческое достоинство и человеческое достоинство, он объединяет и уравнивает их в рамках всеобъемлющей гуманной этики, весьма близкой к пониманию биоэтики, выдвинутому Р. В. Поттером. Как известно, в рамках биоэтики он объединил этику Земли, этику живой природы, популяционную этику и проч. Эта близость закономерна – трансгуманизм, как и биоэтика, является продуктом идеологии либеральной демократии.

В рамках биоэтики широкое признание получила система четырех принципов Т. Бочампа и Дж. Чилдресс: уважения автономии личности (*respect for autonomy*), «не навреди» (*nonmaleficence*), «делай благо» (*beneficence*), справедливости (*justice*), а также правила, которые дополняют: правдивости (*veracity*) приватности (*privacy*), конфиденциальности (*confidentiality*), верности (*fidelity*). В связи с трансгуманистической проблематикой важно, что данная биоэтическая система изначально отсекает вмешательства, приносящие вред конкретному пациенту. Вред дифференцирован на физический, социально-психологический, правовой и нравственный, при этом физический вред, вызванный оправданными в конкретной ситуации лечебными мероприятиями, является допустимым и оправданным, поскольку соответствует характеру медицинского вмешательства. Принцип «не навреди» не позволит отнять по просьбе пациента здоровый орган, чтобы заменить его протезом. Несовершенство существующих протезов и искусственных органов, а также биологическая детерминированность идеалов эстетической хирургии делает такую ситуацию, скорее, умозрительной. Но она становится вполне жизненной, когда речь идет о желании избавиться от органа или элиминировать его функцию – именно в сфере

репродуктивного здоровья принцип не навреди вступает в противоречие с принципом автономии. Так, представители движения «чайлдфри» сегодня борются за право на стерилизацию, в которой им отказывают не ради принуждения к репродуктивному процессу, но в силу необратимости самого вмешательства.

Принцип «не навреди» выступает достаточно серьезным фильтром для технологического развития, изымая из поля применения биомедицинских технологий здоровых людей: существующая нормативно-правовая база на международном уровне обеспечивает исключение здоровых людей из экспериментальных вмешательств, связывая их проведение с медицинскими показаниями. Поэтому расширение и повышение человеческих возможностей будет осуществляться в ближайшие десятилетия там, где патология снижает качество жизни а, значит, ее задачей будет компенсировать и дополнять, а не замещать.

Трансгуманизм провоцирует биоконсерватизм к принятию статуса «вдумчивой оппозиции». Однако мы наблюдаем и обратную связь – современный трансгуманизм утрачивает радикалистский пафос и обращается к детальной калькуляции рисков. Разумеется, опыт XX столетия не прошел даром – трансгуманизм избегает резких противопоставлений, жестких оппозиций, переходя от концепта «постчеловечества» к идее «человечества+», подчеркивая преемственность между этапами аутоэволюции, их связи и отношения ради единства. Это стратегия укоренения нового (транс)гуманизма в традициях гуманизма Возрождения.

СОЦИАЛЬНЫЕ ФАКТОРЫ ФРАГМЕНТАЦИИ ЦЕННОСТНЫХ ОРИЕНТАЦИЙ ПРОФЕССИОНАЛЬНЫХ ГРУПП *

Г. П. Артёмов

Данная статья является продолжением опубликованной в первом выпуске (2012 г.) альманаха «Дискурсы этики» статьи, в которой описана эмпирическая база, изложены теоретические основы и результаты исследования ценностных ориентаций профессиональных групп в современной России. Среди основных причин выявленной в ходе исследования фрагментации ценностных ориентаций профессиональных групп можно выделить специфическое сочетание гендерной, возрастной и статусной структур этих групп.

Данная статья является продолжением опубликованной в первом выпуске (2012 г.) альманаха «Дискурсы этики» статьи,¹ в которой описана эмпирическая база,² а также изложены теоретические основы³ исследования ценностных ориентаций

* Статья подготовлена при поддержке гранта РГНФ (Проект № 12-03-00420).

¹ См. Артёмов Г. П. Структура ценностных приоритетов социальных групп // Дискурсы этики. Альманах. Вып. 1 / Под ред. В. Ю. Перова. СПб., 2012. С. 92–115.

² В качестве эмпирической базы используются материалы 4-й волны (2008 г.) «Европейского социального исследования (European Social Survey – ESS)», которое проводится в большинстве европейских стран с 2002 г. (в России с 2006 г.). В этой статье используются данные 4-й волны (2008 г.) ESS. Документация и данные ESS размещены на сайте Норвежского архива социальных наук. URL: <http://www.ess.nsd.nib.no>

³ В статье используется концепция Ш. Шварца, в соответствии с которой ценности можно рассматривать как убеждения в приоритетности определенных целей и действий, способствующих достижению этих целей. На основе этой концепции разработан ценностный блок ESS. См.: Schwartz S.H. (2003). A proposal for measuring value orientations across nations [Chapter 7 in the Questionnaire Development Report of the European Social Survey]. URL: <http://www.europeansocialsurvey.org>

различных профессиональных групп в современной России. Обобщение содержания данной статьи позволило выявить следующую структуру ценностных приоритетов этих групп (табл. 1). Анализ табл. 1 позволяет сделать вывод о том, что у каждой профессиональной группы существует своя неповторимая конфигурация ценностных ориентаций, и о том, что ценностное сознание населения России, измеренное на уровне профессиональных групп, имеет фрагментированный характер. Какова факторная структура этой фрагментации? Среди основных причин, обуславливающих выявленные различия ценностных ориентаций профессиональных групп, можно выделить гендерную, возрастную и статусную структуру этих групп.

Гендерные различия в сфере ценностных ориентаций наиболее очевидны: характер социализации и социальные функции мужчин и женщин не только в традиционном, но и современном обществе существенно отличаются⁴. В соответствии с основными положениями гендерной теории, мужчины в выборе жизненных целей ориентируются преимущественно на самих себя, а женщины – преимущественно на других людей.⁵ Этическая теория объясняет гендерные различия в сфере ценностных ориентаций спецификой мужских и женских моральных принципов: мужчины в большей степени склонны отдавать предпочтение самореализации, а женщины – поддержанию социального согласия⁶.

Возрастные различия в области ценностных ориентаций связаны с тем, что каждое поколение проходит социализацию в особых условиях, порождаемых трансформацией общественных институтов при переходе от одной стадии социокультурного развития к другой. При переходе от аграр-

⁴ См.: Гиллиган К. Место женщины в жизненном цикле мужчины // Хрестоматия феминистской теории. СПб., 2003; Чодороу Н. Производство материнства: психология и социология пола // Антология гендерной теории. Минск, 2000; Шакирова С. Толкования гендера (2000). URL: <http://www.genderstudies.info/social/s19.php>.

⁵ См.: Чодороу Н. Указ. соч. С. 33–25.

⁶ Апресян Р.Г. Идеи морали и базовые нормативно-этические программы. М., 1995. С. 109–111.

ной стадии к индустриальной традиционные ценности, связанные с религией, утрачивают свое прежнее значение и уступают первенство светским («секулярно-рациональным») ценностям. При переходе от индустриальной стадии к постиндустриальной ценности выживания уступают первенство ценностям самовыражения⁷. Согласно теории межгенерационного изменения ценностей Р. Инглхарта, люди придают большую ценность тому, чего им больше не хватает, а изменения ценностных приоритетов происходят не сразу вслед за изменениями условий жизни, а через некоторый промежуток времени. Изменение ценностных ориентаций означает не полную замену старых ценностей новыми, а «смену приоритетов»⁸. В период перехода к постиндустриальной стадии у молодого поколения ценности самореализации преобладают над ценностями выживания, а у старшего ценности выживания преобладают над ценностями самореализации⁹. Среднее поколение в сопоставимой степени ориентируется на оба типа ценностей¹⁰. Новые ценности, соответствующие новым условиям жизни становятся доминирующими в обществе постепенно, по мере смены поколений и превращения выросшего в новых условиях молодого поколения в преобладающую часть населения. Появление новых ценностей означает не превращение старых ценностей в антиценности, а их переход из разряда преобладающих в разряд подчиненных. Причем этот переход осуществляется постепенно, по мере взросления представителей младшего поколения и старения представителей среднего и старшего поколений.

⁷ См.: Инглхарт Р., Вельцель К. Модернизация, культурные изменения и демократия. Последовательность человеческого развития. М., 2011. С. 18.

⁸ Инглхарт Р. Постмодерн: меняющиеся ценности и изменяющиеся ценности // Полис. 1997. № 4. С. 16.

⁹ В модели Ш. Шварца к ценностям самовыражения можно отнести ценности самообновления и самоутверждения, а к ценностям выживания – ценности самосохранения и самоограничения.

¹⁰ См.: Артёмов Г.П. Поколенческая структура ценностных приоритетов и моральных установок населения России // Вестник СПбГУ. Вып. 3. Сер. 6. 2011. С. 43–45.

Статусные различия в области ценностных ориентаций обусловлены, главным образом, уровнем доходов. В соответствии со шкалой доходов, можно выделить следующие статусные слои: нижний слой низшего класса, верхний слой низшего класса; нижний слой среднего класса, средний слой среднего класса, верхний слой среднего класса; нижний слой высшего класса, верхний слой среднего класса¹¹. Перечисленные статусные слои отличаются не только по материальному положению, но и по социальному происхождению, стандартам потребления, стилю жизни и уровню образования¹². Ценностные ориентации людей, занимающих высшие и низшие позиции в социальной иерархии, имеют поляризованный характер, основанный на противопоставлении разнонаправленных целей и способов их достижения. Ценностные ориентации людей, занимающих средние позиции в этой иерархии, имеют комбинированный характер, основанный на сочетании разнонаправленных целей и способов их достижения.¹³

С учетом этих предварительных замечаний можно рассмотреть гендерные, возрастные и статусные различия в сфере ценностных ориентаций, выявленные на основе анализа данных Европейского социального исследования (рис. 1–4)¹⁴.

¹¹ Эта модель социальной стратификации является модификацией классической модели, предложенной Уильямом Ллойдом Уорнером. См.: *Warner W.L., Lunt P.S. The Status System of a Modern Community.* New Haven, 1941.

¹² См.: Россия – новая социальная реальность. Богатые. Бедные. Средний класс / Под ред. М. К. Горшкова, Н. Е. Тихоновой. М., 2004. С. 143; *Березин И.* Распределение доходов в России и США. М., 2006. С. 1–6. URL: <http://www.marketologi.ru/lib/berezin/income.html>.

¹³ См.: *Бакштановский В. И., Согомонов Ю. В.* Этос среднего класса: Нормативная модель и отечественные реалии. Научно-публицистическая монография. Тюмень, 2000. С. 44, 100.

¹⁴ В анализе данных использовались следующие критерии выделения социальных категорий: младшее поколение (от 15 до 29 лет); среднее поколение (от 30 до 59 лет); старшее поколение (60 лет и старше); нижний слой низшего класса – респонденты со среднедушевым семейным доходом ниже прожиточного минимума (в 4-м квартале 2008 г. 4693 руб.); верхний слой низшего класса – респонденты, имевшие доход выше прожиточного минимума,

На рис. 1 и 2 видно, что на ценности самосохранения¹⁵ ориентируются преимущественно женщины старшего возраста из низшего класса, а на ценности самообновления (противоположное направление) – преимущественно мужчины младшего возраста из среднего класса. Сравнение данных, приведенных на рис. 3 и 4, позволяет сделать вывод о том, что в рамках направления «самоограничение» на ценности доброты ориентируются в основном женщины среднего и старшего возраста из нижнего слоя низшего класса и из верхнего слоя среднего класса. На ценности универсализма ориентируются, главным образом, женщины среднего и старшего возраста из низшего класса. На ценности противоположного направления (самоутверждения) ориентируются преимущественно мужчины младшего возраста из всех слоев (особенно верхнего) среднего класса.

Таким образом, в современной России носителями традиционных типов ценностей («безопасность», «конформность», «традиция», «доброта», «универсализм») являются главным образом женщины среднего и старшего возраста из нижнего и верхнего слоев низшего класса и отчасти (ценности доброты) – из верхнего слоя среднего класса. Носителями новых типов ценностей («самостоятельность», «стимуляция», «гедонизм», «достижение», «власть») являются преимущественно молодые мужчины из всех слоев (особенно верхнего) среднего класса.

но ниже уровня бедности: $4.693 \times 2,5 = 11\,733$ руб. в месяц; нижний слой среднего класса – респонденты с доходами от 12 до 18 тыс. руб. в месяц; средний слой среднего класса – респонденты с доходами от 18 до 25 тыс. руб. в месяц; верхний слой среднего класса – респонденты с доходами более 25 тыс. руб. в месяц. Позиция «высший класс» (люди со среднестатистическими доходами выше 75 000 руб. в месяц) не выделялась в силу малочисленности и труднодоступности ее представителей.

¹⁵ Обоснование данной трактовки измерений модели Ш. Шварца – выделения в ней ценностей самосохранения – самообновления и ценностей самоограничения – самоутверждения см.: Артёмов Г.П. Национальные особенности ценностных приоритетов профессиональных групп // Дискурсы этики. Альманах. Вып. 1 / Под ред. В.Ю. Пелова. СПб., 2013.

Анализ ценностных приоритетов профессиональных групп¹⁶ позволяет сделать вывод о том, что в современном российском обществе ценностная поляризация, характерная для первоначального периода социокультурной трансформации (последнее десятилетие XX века), сменилась в первое десятилетие XXI века ценностной фрагментацией. Эта фрагментация выражается в ориентации большинства представителей профессиональных групп на сочетание типов ценностей, занимающих в модели Ш. Шварца диаметрально противоположные позиции. Этот вывод подтверждается результатами российской части Европейского социального исследования (табл. 1). Данные этой таблицы свидетельствуют о том, что у двух из десяти рассматриваемых профессиональных групп (конторских служащих, а также полеводов и овощеводов) ценностные приоритеты первого уровня (наиболее значимые ценности) и второго уровня (среднезначимые ценности) имеют однородный характер. Они в модели Ш. Шварца относятся к дополняющим друг друга измерениям: самосохранение и самоограничение, характеризующим традиционные ценности. К этим группам примыкают операторы, у которых преобладающая ориентация на традиционные ценности (традиция, безопасность, универсализм, конформность) сочетается с ориентацией на стимуляцию.

В противоположность этим группам, у трех других групп: руководителей, инженеров и строителей абсолютное большинство ориентаций относится к измерениям: самообновление и самоутверждение, характеризующим новые ценности, обусловленные проведением радикальных реформ (самостоятельность, «стимуляция», «гедонизм», «достижение», «власть»).

Ценностные приоритеты четырех остальных профессиональных групп представляют собой сопоставимое сочетание ориентаций на разнородные цели, которые в модели

¹⁶ Артёмов Г.П. Структура ценностных приоритетов социальных групп. С. 102.

Ш. Шварца относятся к исключаящим друг друга измерениям: самосохранение и самообновление; самоограничение и самоутверждение. В различной степени такое сочетание ориентации на ценности разнородных мотивационных типов присуще преподавателям («самостоятельность» и «конформность», «достижение» и «доброта»), врачам («стимуляция» и «конформность», «достижение и доброта»), продавцам («стимуляция» и «безопасность», «власть» и «доброта») и слесарям («стимуляция» и «традиция», «власть» и «универсализм»).

Следует отметить, что у руководителей, инженеров и строителей в структуре ценностей также присутствуют отдельные традиционные ориентации: «конформность» у руководителей, «универсализм» у инженеров, «доброта» у строителей. Таким образом, получается, что все рассматриваемые профессиональные группы делятся на три части. Одна часть групп ориентируется преимущественно на старые ценности, доминировавшие в России на индустриальной стадии ее развития, другая часть групп ориентируется преимущественно на новые ценности, которые актуализировались в период перехода страны от индустриальной стадии к постиндустриальной¹⁷, третья часть групп ориентируется на сочетание старых и новых ценностей. С учетом упомянутой выше теории «ценностного сдвига» Р. Инглхарта, можно утверждать, что в данный период старые ценности не вытесняются из арсенала национальной культуры новыми ценностями, а остаются в этом арсенале в качестве необходимого его элемента. В начале этого периода наблюдалась поляризация старых и новых ценностей, которая постепенно сменилась фрагментацией ценностей, открывающей путь к их новому социокультурному балансу. Такой баланс выявлен на основе сравнительного

¹⁷ Дэниел Бэлл в предисловии к русскому изданию своей монографии «Грядущее постиндустриальное общество» (М., 1999) отметил, что в России имеются все предпосылки для перехода от индустриальной стадии к постиндустриальной и что такой переход успешно совершится, если в стране не будет гражданской войны.

анализа в наиболее развитых европейских странах¹⁸. В России он пока не достигнут, хотя значительная часть ее населения рассматривает разнородные жизненные цели как «ценности, в равной степени необходимые для нормальной жизни не только страны в целом, но и отдельного человека».¹⁹ В табл. 1 видно, что старые и новые ценности отмечены представителями профессиональных групп в качестве значимых в сопоставимом числе случаев (27/23).

Для выявления гендерной, поколенческой и статусной обусловленности фрагментации ценностных ориентаций профессиональных групп необходимо сначала рассмотреть соотношение представителей каждой из социальных категорий внутри этих групп (табл. 2), а затем сопоставить полученные данные с данными табл. 1 и рис. 1–4. Анализ данных табл. 2 показывает, что в профессиональных группах, ориентирующихся на ценности самосохранения и самоограничения, преобладают женщины преимущественно старшего возраста, принадлежащие в основном к нижнему (у полеводов и овощеводов) и верхнему (у конторских служащих) слоям низшего класса. У операторов доля мужчин и женщин приблизительно одинакова, но доля представителей старшего поколения намного превышает удельный вес этой категории среди всех опрошенных. Кроме того, 68 % операторов принадлежат к нижнему и верхнему слоям низшего класса. Такая конфигурация социальных факторов обуславливает характер ценностных ориентаций перечисленных профессиональных групп.

Социальный состав профессиональных групп с противоположными ценностными приоритетами (руководителей, инженеров, строителей) существенно отличается от социального состава конторских служащих, полеводов и овощеводов. Среди руководителей доминируют мужчины среднего возраста, 40 % которых принадлежат к верхнему слою среднего класса. Этим объясняется преимущественная ориентация данной

¹⁸ См.: *Артёмов Г. П.* Моральные установки и ценности населения России в европейском контексте // Вестник СПбГУ. 2011. Вып. 2. Сер. 6.

¹⁹ *Петухов В. В.* Демократия участия и трансформация России. М., 2007. С. 27.

профессиональной группы на ценности самоутверждения и самообновления. У инженеров также преобладают мужчины среднего возраста, 42 % которых принадлежат к верхнему и среднему слоям среднего класса. На рис. 1-4 видно, что в области ценностных приоритетов среднее поколение занимает промежуточную позицию между младшим и старшим поколениями. У него на всех графиках наблюдаются минимальные величины z-значений. Это свидетельствует о склонности среднего поколения в сопоставимой степени ориентироваться на старые и новые ценности. В сочетании с преобладанием мужчин из верхнего и среднего слоев среднего класса, эта особенность среднего поколения обуславливает преимущественную ориентацию руководителей и инженеров на ценности самообновления и самоутверждения. Сходная ситуация наблюдается у строителей, среди которых доля мужчин выше, чем среди руководителей и инженеров (соответственно, 81 %, 61 % и 59 %), а доля представителей среднего и верхнего слоев среднего класса составляет 28 %. На рис. 1-4 видно, что ценностные ориентации нижнего и среднего слоев среднего класса имеют промежуточный характер в сравнении с противоположными ценностными ориентациями обоих слоев низшего класса и ценностными ориентациями верхнего слоя среднего класса.

У профессиональных групп, ориентирующихся на сочетание разнородных ценностей, наблюдается более сложная конфигурация перечисленных социальных характеристик. Среди преподавателей и врачей преобладают женщины среднего возраста, одна половина которых принадлежит к различным слоям низшего класса, а другая половина – к различным слоям среднего класса. Следует обратить внимание на то, что 27 % преподавателей по уровню доходов принадлежат к нижнему слою низшего класса, а 33 % врачей – к верхнему слою низшего класса. В то же время 14 % преподавателей и 19 % врачей принадлежат к верхнему слою среднего класса. Кроме того, у этой профессиональной группы самый высокий удельный вес молодого поколения. Среди продавцов 68 % принадлежат к низшему классу, а 32 % – к среднему. Среди слесарей преобладают мужчины среднего возраста, 30 % ко-

торых принадлежат к нижнему слою среднего класса, 41 % к низшему классу, 29 % – к среднему и верхнему слоям среднего класса. Такой разнородный социальный состав перечисленных профессиональных групп обуславливает их сопоставимую ориентацию как на старые ценности, преобладающие у конторских служащих, операторов, полеводов и овощеводов, так и на новые ценности, преобладающие у руководителей, инженеров и строителей.

Степень влияния гендерной, возрастной и статусной структур профессиональных групп на фрагментацию их ценностных ориентаций можно выявить с помощью факторного анализа. Для проведения этого анализа на основе таблиц сопряженности переменных, обозначающих социальных характеристики, с одной стороны, и профессиональную принадлежность опрошенных, с другой, был определен социальный состав (в %) и ценностные ориентации (в баллах) каждой профессиональной группы. Кроме того были вычислены средние балльные оценки каждой ценностной ориентации в каждой профессиональной группе. На основе полученных значений всех перечисленных признаков была сформирована база данных, в которой в качестве наблюдений выступали профессиональные группы, а в качестве переменных – их гендерные, возрастные и статусные характеристики и ценностные ориентации. Для стандартизации разнородных единиц измерения изучаемых признаков в этой базе были вычислены z-значения, которые использовались при проведении факторного анализа. Результаты этого анализа приводятся в табл. 3. Анализ данной таблицы позволяет выделить четыре фактора: фактор 1 – удельный вес мужчин и женщин из нижнего слоя среднего класса; фактор 2 – удельный вес представителей среднего поколения из верхнего слоя низшего класса и верхнего слоя среднего класса; фактор 3 – удельный вес младшего и старшего поколений; фактор 4 – удельный вес представителей нижнего слоя низшего класса и верхнего слоя среднего класса. Сравнение собственных весов и дисперсии факторов (вклада фактора в изменение изучаемого признака) свидетельствует о том, что все четыре фактора в сопоставимой степени обуславливают дифференциацию ценностных ориентаций про-

фессиональных групп, однако главную роль здесь играет соотношение мужчин и женщин среднего возраста из нижнего и среднего слоев среднего класса и верхнего слоя низшего класса. Действие этих двух факторов охватывает 48,7 % изменений (из 88 %) изучаемого признака – ценностная фрагментация профессиональных групп. Соотношение представителей младшего и старшего поколений охватывает 19,8 % изменений изучаемого признака, а соотношение представителей нижнего слоя низшего класса и верхнего слоя среднего класса – 19,4 %. На основе результатов факторного анализа можно сделать вывод, что ценностная фрагментация профессиональных групп главным образом зависит от характера их гендерной и статусной структуры. Поколенческая структура этих групп играет роль дополнительного фактора.

ТАБЛИЦЫ, РИСУНКИ, ДИАГРАММЫ

Таблица 1

Ценностные приоритеты профессиональных групп*

Приоритеты первого уровня

Профессиональные группы	Наиболее значимые ценности (ранги)		
	1	2	3
Руководители	Конформность	Достижение	Власть
Канторские служащие	Безопасность	Конформность	Доброта
Инженеры	Гедонизм	Самостоятельность	Власть
Преподаватели	Самостоятельность	Доброта	Конформность
Врачи	Стимуляция	Достижение	Конформность
Слесари	Гедонизм	Власть	Стимуляция
Продавцы	Гедонизм	Стимуляция	Власть
Строители	Доброта	Стимуляция	Самостоятельность
Операторы	Традиции	Безопасность	Универсализм
Полеводы и животноводы	Традиции	Безопасность	Универсализм

Приоритеты второго уровня

Профессиональные группы	Среднезначимые ценности (ранги)	
	4	5
Руководители	Самостоятельность	Стимуляция
Канторские служащие	Универсализм	Традиции
Инженеры	Достижение	Универсализм
Преподаватели	Достижение	Универсализм
Врачи	Гедонизм	Доброта
Слесари	Универсализм	Традиции

* Z-значения – это величины, характеризующие степень и направление отличия групповых показателей от средних по выборке. Положительные z-значения свидетельствуют о том, что групповые показатели выше средних, а отрицательные о том, что групповые показатели ниже средних.

Продавцы	Доброта	Безопасность
Строители	Доброта	Самостоятельность
Операторы	Стимуляция	Конформность
Полеводы и животноводы	Конформность	Доброта

* Таблица составлена на основе ранжирования (по 10-балльной шкале) z-значений¹. Ранги 1–3 соответствуют наиболее значимым ценностям; ранги 4–5 – среднезначимым ценностям; ранги 7–8 – малозначимым ценностям; ранги 9–10 – наименее значимым ценностям.

Примечание: Основные целевые ориентации мотивационных типов: **1. Ценности самосохранения:** 1.1. Безопасность – «отсутствие угроз для жизни»; 1.2. Конформность – «правильное поведение»; 1.3. Традиция – «соблюдение обычаев»; **2. Ценности самообновления:** 2.1. Самостоятельность – «независимость принятия решений»; 2.2. Стимуляция – «поиск нового»; 2.3. Гедонизм – «удовольствие от занятий»; **3. Ценности самоограничения:** 3.1. Доброта – «помощь окружающим»; 3.2. Универсализм – «одинаковое отношение к каждому»; **4. Ценности самоутверждения:** 4.1. Достижение – «личный успех»; 4.2. Власть – «уважение окружающих»².

Источник: Артёмов Г.П. Структура ценностных приоритетов социальных групп С. 114.

¹ Z-значения – это величины, характеризующие степень и направление отличия групповых показателей от средних по выборке. Положительные z-значения свидетельствуют о том, что групповые показатели выше средних, а отрицательные о том, что групповые показатели ниже средних.

² Обоснование выделения перечисленных базовых ценностей в мотивационных типах см.: Schwartz S. Basic personal values. Report to the national election studies board. Based on the 2006 NES pilot study. Mach 2007. URL: <http://www.electionstudies.org>.

Таблица 2

Социальный состав профессиональных групп* (в % от числа опрошенных, округленно)

Профессиональные группы	Пол		Возрастная группа			Статус по доходу			
	Мужской	Женский	Младшая (15–29 лет)	Средняя (30–59 лет)	Старшая (60 лет и старше)	Нижний слой низшего класса	Верхний слой низшего класса	Нижний слой среднего класса	Верхний слой среднего класса
Руководители	61	39	9	63	28	9	27	11	40
Канторские служащие	9	91	28	35	37	15	43	18	18
Инженеры	59	41	17	48	35	18	20	20	25
Преподаватели	11	89	7	65	28	27	22	21	14
Врачи	12	88	20	56	24	19	33	11	19
Слесари	83	17	16	59	26	16	25	30	12
Продавцы	14	86	33	53	14	29	39	14	5
Строители	81	19	24	47	29	21	29	22	14
Операторы	52	48	11	49	40	31	37	14	11
Полководы и животноводы	15	85	0	30	70	72	12	9	2
Среднее	39,7	57	18	50	32	29	30	17	13

*Перечисленные профессии охватывают приблизительно половину опрошенных

Источник: ЦЕССИ. Всероссийский опрос (личное интервью) в рамках 4-й волны (2008 г.) Европейского социального исследования. 2501 чел. База: Data_wave4 RU-на русском. URL: www.ess-ru.ru

Таблица 3

Факторы дифференциации профессиональных групп

Матрица компонент после вращения				
Переменные	Компоненты			
	1	2	3	4
Z-значение: Мужчины	-,953	,097	-,070	,199
Z-значение: Женщины	-,953	-,097	,070	-,199
Z-значение: Младшая группа (15–29 лет)	-,058	,034	,914	-,007
Z-значение: Средняя группа (30–59 лет)	,151	,802	,070	,468
Z-значение: Старшая группа (60 лет и старше)	-,062	-,630	-,671	-,355
Z-значение: Нижний слой низшего класса	-,262	-,210	-,575	-,730
Z-значение: Верхний слой низшего класса	,135	,855	-,049	-,050
Z-значение: Нижний слой среднего класса	,715	,020	,492	-,077
Z-значение: Средний слой среднего класса	-,028	,767	,318	,007
Z-значение: Верхний слой среднего класса	,098	-,022	-,072	,987
Метод выделения: Анализ методом главных компонент.				
Метод вращения: Эквимакс с нормализацией Кайзера.				
Вращение сошлось за 4 итераций.				

Собственные веса компонент: 1 – 2,46; 2 – 2,42; 3 – 1,98; 4 – 1,94.
Суммарная дисперсия 88 %.

Источник: ЦЕССИ. Всероссийский опрос (личное интервью) в рамках 4-й волны (2008 г.) Европейского социального исследования. 2501 чел. База z-значений, составленная на основе базы Data_wave4 RU-на русском. URL: www.ess-ru.ru

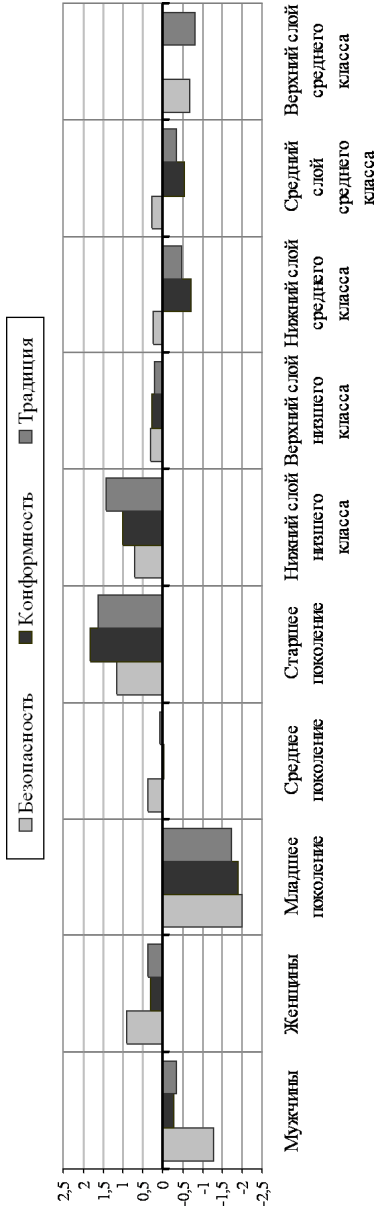


Рис. 1. Ценностные ориентации социальных групп по направлению «самосохранение» (z-значения)*

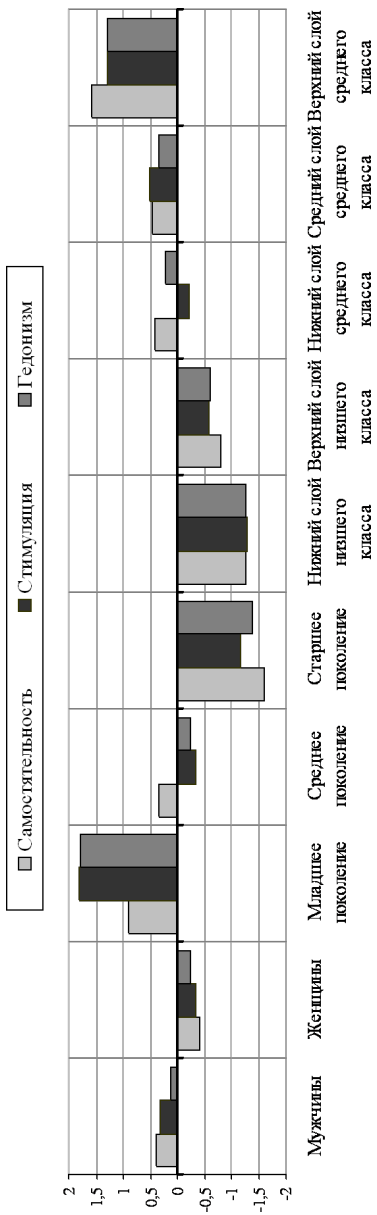


Рис. 2. Ценностные ориентации социальных групп по направлению «самообновление» (z-значения)

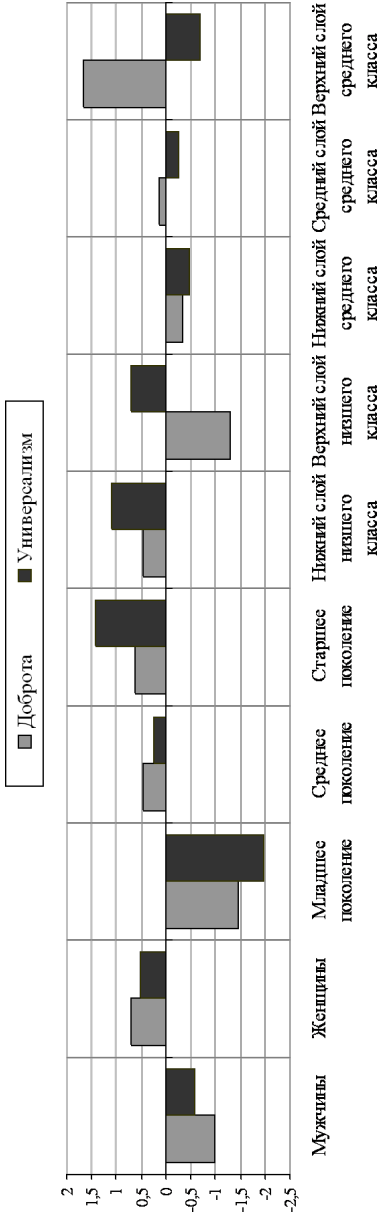


Рис. 3. Ценностные ориентации социальных групп по направлению «самоограничение» (z-значения)

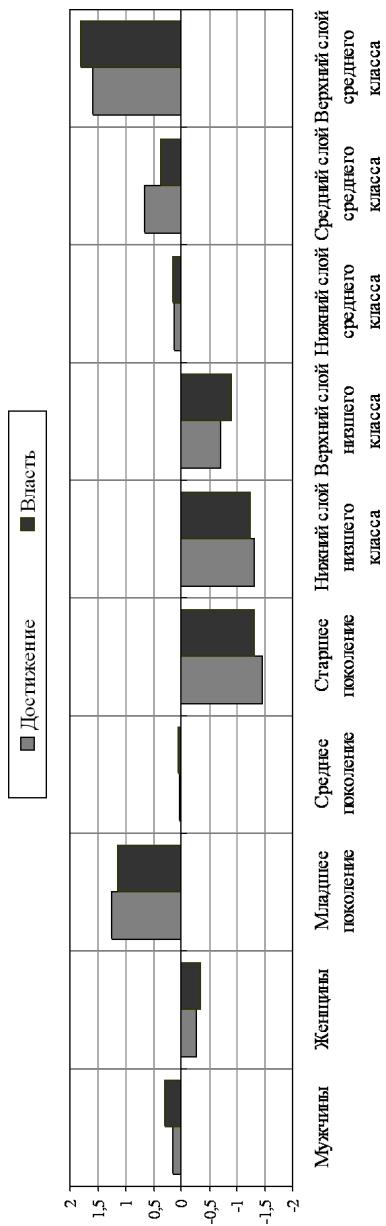


Рис. 4. Ценностные ориентации социальных групп по направлению «самоутверждение» (z-значения)

Источники: ЦЕССИ. Всероссийский опрос (личное интервью) в рамках 4-й волны (2008 г.) Европейского социального исследования. 2501 чел. Российская часть базы ESS4e02. URL: <http://ess.nsd.uib.no/ess/>

ОБЗОРЫ

«Моральные ценности и правовые нормы в контексте международного права» (Международный симпозиум «Философия и современное международное право», 13–14 мая 2013 г. Санкт-Петербургский государственный университет)*

В. Ю. Перов

В научном обзоре «Моральные ценности и правовые нормы в контексте международного права» (Международный симпозиум «Философия и современное международное право» 13–14 мая 2013 г. Санкт-Петербургский государственный университет) рассматриваются вопросы, обсуждавшиеся в ходе симпозиума. Развернувшиеся дискуссии были посвящены общетеоретическим вопросам соотношения морали и права, особенностям моральной нормативности в контексте международного права, моральной интерпретации прав человека и т. д., а также этико-прикладным аспектам сферы права (специфике этики права, моральным проблемам нарушения трудового законодательства, особенностям социального проектирования и т. д.)

Прошедшая 13–14 мая 2013 г. на философском факультете Санкт-Петербургского государственного университета при участии факультета права Университета Буэнос-Айрес (Аргентина) Международный симпозиум «Философия и современное международное право» был посвящен ряду существенных и актуальных вопросов теории и философии права. В ходе симпозиума осуждались вопросы философских оснований международного права, логические проблемы нормативных систем, особенности нормативных систем в контек-

* При поддержке гранта РГНФ № 12-03-00505.

сте международного права. Дискуссии, развернувшиеся на секции «Моральные ценности и правовые нормы в контексте международного права», с одной стороны, находились в русле «хрестоматийных» споров между «юснатурализмом» и «юспозитивизмом», традиционно фокусируясь на вопросах о соотношении морали и права, о возможном нравственном содержании правовой нормативности и т. д., с другой стороны, возникающие ракурсы интерпретации этих проблем зачастую имели нетривиальный характер. Во многом направленность дискуссий была задана докладом Gaziero Cella José Renato, Arns De Oliveira Marlus Heriberto, Pilotto Melissa Abramovici «A matter of cultural relativism: Is it possible to establish universal ethics for the human rights?» («Вопрос культурного релятивизма: возможно ли установление универсальной этики для прав человека?»). В качестве тезиса было выдвинуто положение, что в мировоззрении современной западной цивилизации в настоящее время доминирует сциентистско-технократический подход, предполагающий ценностно-нормативную нейтральность, имеющую своим следствием не только скептическое, но и зачастую безразлично-индифферентное отношение к любым проявлениям культурного релятивизма, в том числе и к случаям угроз фундаментальным способам человеческого бытия. В связи с этим, основные положения доклада были сконцентрированы вокруг идеи о том, что именно философское осмысление концепции прав человека может обеспечить возможность формирования «универсальной этики», которая могла бы выступить своеобразным «рамочным порядком» для культурного многообразия правовых порядков. Обращение к концепции прав человека не только в строгих политико-юридических, но и этических аспектах позволило иначе взглянуть и на интерпретацию проблемы соотношения морали и права (Бондаренко Л. И. «Международное право как нравообразующий фактор»). Традиционной и наиболее распространенной (по крайней мере, среди сторонников «юснатурализма») точкой зрения является известная метафора «право есть минимум нравственности, гарантируемый государством». В докладе и возникшей дискуссии было отмечено, что начиная со второй половины XX века бесспорность по-

добного утверждения оказалась подвергнута существенному сомнению. И связано это, не в последнюю очередь, с развитием международного права, которое оказало существенное влияние на нравственную культуру человечества. В условиях глобализации обнаружилась не только социально-экономическая неравномерность развития различных культур, но и их нравственная вариативность. В современном мире сохранилось множество архаических форм нравственности вплоть до упрощенных моделей регуляции на уровне соблюдения обычаев. Установленные международные правовые нормы стали предъявлять требования, на которые вынуждены (в большей или меньшей степени) ориентироваться региональные модели нравственности. В частности, появление Декларации прав человека привело к тому, что под влиянием международной правовой практики и изменившейся правовой культуры в целом произошла перестройка доминант в структурах морального сознания. Ценность человеческой жизни начинает осознаваться как высшая нравственная ценность, которая требует определенных социальных гарантий и свобод. Страны и регионы с сильной традиционалистской ориентацией, даже отстаивающие идеи самобытного развития и стремящиеся к сохранению наследия традиционной культуры, через инструменты международного права вынужденным образом фиксируют нравственную ценность жизни в практике жизнедеятельности. Таким образом, складываются ситуации, когда право не только «оформляет» и институализирует уже сложившиеся в обществе способы поведения и отношений, устоявшиеся нормы и ценности (в том числе и моральные), а выступают инструментом формирования нравов. Иными словами, не «право следует за моралью», а «мораль за правом».

Вопросы, связанные с «конституирующей» функцией нормативности, были затронуты и в докладе Шевченко А. А. «О моральной нормативности». В ходе дискуссии большинство согласилось с основным тезисом, что даже в условиях признания разнообразия источников нормативности, основная философская альтернатива состоит в выборе между «найденным» и «сделанным», то есть между различными концепциями реализма и конструктивизма. При этом было отмечено, что противо-

поставление нормативного конструирования (которое чаще всего осуществляется различными «конвенциональными» способами) позиции «открытия» или «нахождения» законов или принципов в реальном мире вовсе не означает отказа от объективности самой нормативности. В рамках как моральной философии, так и философии права, конструктивизм как раз и понимается как попытка объяснить, почему те или принципы или нормы имеют силу и почему они могут претендовать на статус обязательности.

Вопросы о «моральной значимости» международного права поднимались и при обсуждении доклада Ветютнева Ю. Ю. «Понятие блага в философии и международном праве». Разнообразии исторического и культурного понимания блага в контекстах как философских теорий, так и социальных практик не отменяет своеобразного единства понимания блага, поскольку наряду с дифференциацией ценностей оно указывает и на их интеграцию. Этот тезис, в том числе, подтверждается при обращении к современному пониманию блага, отраженному в правовых доктринах, а также в ряде положений действующего национального и, особенно, международного права. Представленный анализ ряда международно-правовых актов демонстрирует тот факт, что понятие «блага» довольно часто фигурирует в данных текстах. Важным обстоятельством является то, что документы международного права предполагают более частые, нежели в национальном законодательстве, ссылки на цель принятия того или иного нормативного положения, что необходимо не только для его легитимации, но зачастую для его толкования и применения. Связано это в значительной мере с тем, что понятие блага призвано обеспечить функцию связи между действием и целью. При этом цель установления международно-правовой нормы может определяться путем указания на того субъекта, который должен получить оправданные преимущества от ее создания (народы, страны, государства, поколения и т. п.); именно для этого используется формулировка «на благо», представление о котором связано с общими социальными, политическими, моральными и другими практиками. О важности расширения сферы обсуждения правовых проблем путем их «помещения» в более широкий социальный и моральный контекст от-

мечалось и в докладе Барташевич Т. Ю., Овчинниковой Е. А. «Концептуализация общественной морали в русской философии права (конца XIX — начала XX вв.)», в котором на основе анализа исторических дискуссий обосновывалась мысль о необходимости «возврата» дискуссий о проблемах прав и обязанностей, систем наказаний и поощрений в контекст общественной морали, связанной, в том числе, и с пониманием общественных и моральных благ.

Темы, связанные с «моральной направленностью» международного права, особенно аспектами воплощения концепции прав человека в различных областях социальной политики и общественных практик, были затронуты в ряде докладов. Так, в дискуссии по поводу доклада Баталыгиной Ю. А. «Проблема прав человека в социальном проектировании» было отмечено, что сложность и важность обсуждаемых проблем состоит не только в том, что социальное проектирование часто обращено к теме прав человека, его темы создаются на правовой базе (в связи с чем и некоторые законы могут быть интерпретированы как своеобразный социальный проект), что оно обладает важной функцией обращать внимание общества на острые социальные проблемы, а также отражать и предупреждать социальные несправедливость, неравенство, аморальное поведение, преступления и т. д., но и в том, что сама концепция прав человека может рассматриваться именно как «социальный проект», реализация которого до сих пор вызывает многочисленные как правовые, так и этические дискуссии. Тема влияния международного права на социальные и нравственные отношения была в центре обсуждения доклада Ларионова И. Ю. «Нарушение трудового законодательства и проблема соотношения права и морали». Было отмечено, что совокупность требований к трудовым отношениям, в частности запрещение принудительного труда и дискриминации, обеспечение справедливых условий труда и т. д. имеет не только правовое, но и моральное значение, так как их нарушение влечет за собой не только правовые, но также отрицательные в гуманистическом смысле последствия, которые могут быть интерпретированы как своеобразное «современное рабство». Нормативным базисом в борьбе

и превенции явлений подобного рода может выступать концепция прав человека, которая, с одной стороны, является действующей моделью в правовом поле, с другой – основана на важнейших ценностях, разделяемых современным мировым сообществом.

Следует отметить, что существенным, затрагиваемым практически во всех дискуссиях, вопросом оказывалась проблема «статуса» самого международного права, особенно в его возможной взаимосвязи с идеями «универсальной» (или претендующей на это) этики. Как справедливо отмечалось в докладе Гусева Д. А. «Справедливость и ответственность в свете комплиментарности норм международного права», до сих пор нет общей позиции о том, является ли международное право правом или же оно представляет собой неоднозначную агломерацию правовых, политических, экономических и нравственных принципов. В последнем случае, в центре внимания оказываются вопросы о возможности применения правовых норм, претендующих на выражение справедливости, а также на процедуры вменения ответственности, включающие и наложение различных санкций. В этом контексте особое внимание вызывают споры о том, как возможно в юридическом, так и в моральном аспекте существование и функционирование международных правовых институтов. Обсуждению этой проблемы был посвящен доклад Тазенковой П. А. «Проблема доверия в этике права: на примере международного публичного права». Было отмечено, что в отношении международных правовых институтов (особенно международных судов) важнейшим требованием к их деятельности выступает доверие, поскольку способы легитимации решений, вынесенных такими судами, в значительной степени носят политический характер. Причем важность отношения доверия оказывается гораздо выше, чем в национальном законодательстве, поскольку у международных институтов отсутствуют механизмы принуждения, характерные для национальных правовых порядков, в связи с чем процедурами контроля над политическими средствами отставания или оспаривания решений международных правовых институтов могут выступать этические инструменты. Недостаточность исключительно правовых процедур в деятельно-

сти международного права была отмечена и при обсуждении доклада Сатохиной Н. И. «Историческая справедливость и ответственность: на грани правового». В вопросах «восстановления исторической справедливости» обращение к этическому измерению иногда способно восстановить справедливость и вменить ответственность там, где право оказывается бессильным, что особенно актуально при вменении ответственности к коллективным субъектам. Правда, как было отмечено в докладе Левина С. М. «Правопреемственность и моральные обязательства», проблема ответственности в контексте обязательств в моральном отношении существенно отличается от ее правового измерения. Речь в данном случае идет об особенностях коллективных и организованных субъектов. Постоянная изменчивость статусов государственных и коммерческих структур послужила основанием для формирования нормативной базы для возможного перераспределения («наследования») имевшихся обязательств в случае частичного или полного прекращения существования этих субъектов (правопреемственность). В то же время механический «перенос» таких норм на моральные обязательства в полной мере не представляется возможным, в силу наличия принципиальных различий между способами существования и функционирования морали и права. Тем не менее, эти различия не отменяют актуальности обращения к моральным факторам применительно к функционированию правовых порядков. Более того, именно существование в определенных аспектах принципиальных различий между моралью и правом позволяет частично избежать традиционных противоречий между «юснатурализмом» (в своих крайних формах сущностно сводящим одно к другому) и «юспозитивизмом» (в своих крайних формах отрицающим какую-либо значимую взаимосвязь между ними), поскольку позволяет говорить о возможной взаимодополнительности в определенных условиях морали и права. В общем виде, эти условия могут быть охарактеризованы как своеобразные «правовые сбои», требующие ревизии сложившихся правовых норм и практик. Именно их существование и порождает обращение к «внеправовым» сферам, в том числе и к сфере морали. Данные обстоятельства рассматриваются и как одна из причин возник-

новения самостоятельной этики права (Перов В. Ю. Прикладная «этика права»), прикладной характер которой заключается, с одной стороны, необходимости предоставить теоретически обоснованные моральные основания для подобных ревизий, с другой стороны, выработать механизмы разрешения и предотвращения возникающих моральных дилемм, «открытых моральных проблем», моральных конфликтов и т. д. Это не означает признание наличия некой «универсальной нравственности», претендующей на применимость «для всех времен и народов», а предполагает формирование практик и процедур выработки и установления приемлемых для участников как социального в широком смысле, так и собственно правового взаимодействия, морально значимых принципов и норм, позволяющих, в том числе, преодолеть «правовую самодостаточность», апеллируя к общим представлениям о нормативности, благе, справедливости, ответственности, доверии и т. д. Существенным обстоятельством при этом является то, что обращение к этическим аспектам не является «панацеей» и более того, может быть своеобразным «прикрытием» неблагоприятной (как с моральной, так и с правовой точки зрения) деятельности. Как справедливо отметил в своем докладе «L'homme carable и взаимозависимость символических систем в контексте международного права» Шукин Д. А., зачастую решение «правовых парадоксов» («правовых сбоев») превращается в политические парадоксы власти, находящиеся в ведении могущего субъекта (l'homme carable – «человека могущего»), который компенсирует собственное политическое бессилие апелляцией к своим исключительным этическими способностями. При этом является показательным, что при решении парадоксов глобального уровня со всей очевидностью проступает факт отсутствия у международного права очевидных «законных» (как моральных, так и правовых) оснований. Именно поэтому в случае столкновения суверенитета и права на самоопределение, рассмотрения обоснованности культурной исключительности или апологии «справедливой войны» недостаточность юридических аргументов предполагают их трансформацию в качестве моральных императивов, что снова возвращает дискуссию к проблемам возможности «универсальной этики».

ДАННЫЕ ОБ АВТОРАХ

АРТЁМОВ Георгий Петрович

Доктор философских наук, профессор кафедры этики Санкт-Петербургского государственного университета.

Контакты: g_artemov@hotmail.com

ПЕРОВ Вадим Юрьевич

Кандидат философских наук, заведующий кафедрой этики, философский факультет, Санкт-Петербургский государственный университет.

Контакты: v.perov@spbu.ru

ПОЛОЖЕНЦЕВ Андрей Михайлович

Кандидат философских наук, доцент кафедры этики Санкт-Петербургского государственного университета.

Контакты: andrey@polozhenzev.ru

СТЕПАНОВА Анна Сергеевна

Доктор философских наук, профессор кафедры философской антропологии и истории философии Факультета философии человека Российского государственного педагогического университета имени А.И. Герцена.

Контакты: a-step@mail.ru

ТРОЦАК Алексей Иванович

Кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института Канта Балтийского федерального университета имени Иммануила Канта.

Контакты: aleksei_trocak@mail.ru

ТИХОНОВА Софья Владимировна

Доктор философских наук, профессор Саратовской государственной юридической академии.

Контакты: segedasv@yandex.ru

ЩУКИН Денис Андреевич

Кандидат философских наук, ассистент кафедры этики Санкт-Петербургского государственного университета.

Контакты: denis_shchukin@mail.ru

Дискурсы этики

Альманах

Вып. 2(3), 2013

Выпускающий редактор *А. А. Галат*
Верстка *Е.Г. Фортиной*

URL: <http://ojs.philosophy.spbu.ru/index.php/dethics>

Издательство Русской христианской гуманитарной академии
191023, Санкт-Петербург, наб. р. Фонтанки, 15
Тел.: (812) 310-79-29; факс: (812) 571-30-75
E-mail: rhgapublisher@gmail.com
<http://rhga.ru>