

## § 2. Фундаментальное этическое равенство: исторический генезис и нормативная парадоксальность

### *Идея равенства в «этике воздаяния» и в этике Золотого правила*

Анализ понятия справедливости, проведенный в предыдущем параграфе, показал конститутивное значение идеи равенства для любой из концепций справедливости. Исходным моментом в многоступенчатой процедуре формирования таких концепций оказалось предельно общее и неконкретизированное утверждение о равном достоинстве людей в качестве участников социальной кооперации или же в качестве представителей человеческого рода. Если вести речь о новоевропейском смысловом поле, то понятие «справедливость» оказывается связано в нем преимущественно со вторым из этих пониманий, которое некоторые исследователи предлагают обозначить как «фундаментальное этическое равенство» между людьми<sup>1</sup>. Фундаментальное этическое равенство предполагает, что каждый человек обладает высочайшей ценностью вне зависимости от того, какие эмоциональные диспозиции и интеллектуальные способности он демонстрирует, какую роль он играет в обществе и какие поступки совершает в течение жизни. Любые действия нравственного субъекта, затрагивающие интересы другого человека, определяются в этой перспективе именно его неуничтожимой моральной ценностью, а не эмпирическим содержанием его образа жизни в целом или отдельных деяний. Естественным ограничением подобного отношения к «Другому» является тот факт, что он не единственный объект этического отношения, что существуют и иные люди, равные ему по своему достоинству.

Поведенческая установка, порождаемая уважением к фундаментальному этическому равенству между людьми, носит принципиально инициативный характер. Это означает, в первую очередь, что признание равного морального достоинства за каждым представителем человеческого рода с необходимостью влечет за собой

<sup>1</sup> Например, см.: Barry B. Equality // Encyclopedia of Ethics / Ed. by L. C. Becker, C. B. Becker. N.-Y., L.: Routledge, 2001. Vol. 2. P. 479.

нормативно предписанное инициативное благодеяние. Благо «Другого» является изначальной целью поступков человека, стремящегося быть нравственным. Положение любого из людей, находящихся в поле досягаемости деяний морального субъекта, не может быть для последнего безразличным даже в том случае, когда между ним и другим человеком отсутствует какое бы то ни было взаимодействие, связанное с причинением ущерба или передачей благ. Однако и там, где морально мотивированное действие является ответным, осознание равного достоинства личностей исключает возможность простой реактивности. Умение видеть в другом человеке нечто большее, чем совокупность его наличных свойств и совершенных деяний, не позволяет отвечать на его действия алгоритмизированно, следуя формуле «злом за зло, добром за добро». Так, причинение ущерба «Другому», инициированное его злодеянием, может осуществляться только в его же высших интересах или в интересах других равноправных членов морального сообщества.

Дальнейший ход данного исследования будет определяться необходимостью проследить исторические истоки и некоторые нормативные парадоксы идеи фундаментального этического равенства. Сначала мы обратимся к генезису данного явления. Как мне представляется, его возникновение связано с тем существенным поворотом в исторической динамике морали, который задан появлением Золотого правила нравственности и его широким распространением в качестве преобладающего либо наиболее ценного морального императива. Такой вывод определяется тем, что Золотое правило предписывает нравственному субъекту относиться к другим людям, исходя *исключительно* из своих собственных *пожеланий* или *предпочтений* в отношении их действий, затрагивающих его интересы<sup>1</sup>. Если принять во внимание, что естественным желанием каждого человека является желание блага самому себе, то Золотое правило автоматически превращается в требование равного уважения ко всем людям: непричинения им вреда или равной заботы о

<sup>1</sup> Дж. Тоупел, полемизируя с классическими работами А. Дилиа и П. Рикера, убедительно показывает, насколько далеко нормативное содержание логически корректно сформулированного Золотого правила отстоит от смягченного принципа воздаяния или максимы *do ut des* («даю, чтобы ты дал») (*Topel J. The Tarnished Golden Rule (Luke 6: 31). The Inescapable Radicalness of Christian Ethics // Theological Studies. 1998. Vol. 59. № 3. P. 475–502*). Что, впрочем, не исключает их исторической преемственности и существования промежуточных явлений.

них. В свете Золотого правила каждый человек как представитель универсального, всечеловеческого единства наделяется равным правом на хорошее обращение с ним вне зависимости от его групповой принадлежности, социального статуса, индивидуальных свойств и поступков<sup>1</sup>.

Исторически морали Золотого правила нравственности противопоставлена иная, более ранняя нормативная система. Эта система не содержит идеи фундаментального этического равенства, однако именно она служит исходной точкой в процессе формирования этой идеи, а также своеобразным материалом, на основе которого та формируется. Речь идет о так называемой «этике воздаяния». В ее основе лежит следующая формула: «Поступай по отношению к окружающим так, как они поступают по отношению к тебе и твоим сородичам» (иными словами, воздавай злом за зло, добром за добром, причем пропорционально). По мнению Р. Г. Апресяна, эта формула «включает в себя как талион, так и благодарность, с той лишь разницей, что в талионе ограничивались действия, превышающие меру, необходимую для восстановления формального равенства; а

<sup>1</sup> Связь между использованием логики Золотого правила и расширением круга субъектов нравственного отношения за границы любых замкнутых сообществ и социальных слоев отчетливо фиксируется в древних нормативных и нравоучительных текстах. Так, в Ветхом Завете элементы инициативного благодеяния по отношению к «чужакам»-иноверцам (в форме оставления избытков урожая в поле) опираются на своеобразный механизм универсализации через подстановку себя на место другого: «Помни, что ты был рабом в земле Египетской: посею я и повелеваю тебе делать сие» (Втор. 24: 17–22). Равным образом в моистских полемических текстах, направленных против «отдельной», или «разделяющей», любви конфуцианства, присутствует обвинение противников в недостаточно строгом следовании Золотому правилу, с его предписанием взаимности. С их точки зрения, любой, отправляющийся на чужбину странник, в том числе конфуцианец, оставил бы свою семью на попечение человека, который следует правилу «всеобщей» любви, а не «отдельной». Отсюда вытекает, что конфуцианцы предпочитают в других находить «всеобщую» любовь, а сами ей не следуют (См.: *Hansen Ch. Mozi: Language Utilitarianism. The Structure of Ethics in Classical China // Journal of Chinese Philosophy. 1989. Vol. 16. P. 355–80; Hansen Ch. Mozi // www.hku.hk/philodep/courses/EWEthics/mo1.htm; Frazer C. Mohism (2002) // Stanford Encyclopedia of Philosophy / Ed. by E. N. Zalta. Stanford: The Metaphysics Research Lab, Stanford University (<http://plato.stanford.edu/entries/mohism>)). Наконец, в наиболее прямой и очевидной форме у Эпиктета: «Чего не желаешь себе, не желай и другим; тебе не придется быть рабом – не обращай других в рабство» (*Эпиктет. Афоризмы // Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий. М.: Республика, 1998. С. 327*).*

в благодарности ограничению подвергались действия, занижающие меру, необходимую для восстановления формального равенства»<sup>1</sup>.

Как видим, идея равенства представлена и в «этике воздаяния», однако не в виде инициативного этического, а в виде реактивного формального равенства. Формальное равенство представляет собой не более чем одинаковое отношение к одинаковым по своей структуре ситуациям, формирующееся на основе их беспристрастного восприятия. Оно служит обязательной предпосылкой для любого нормативного мышления, но способно при этом наполняться различным содержанием. В случае «этики воздаяния» таким содержанием является строгая соразмерность ответных действий тому ущербу или тому благу, которые их инициировали.

Чтобы понять, как на подобной основе могло сформироваться представление о равенстве как равном достоинстве всех представителей человеческого рода, необходимо указать на несколько тенденций исторического развития «этики воздаяния». *Во-первых*, формальное и реактивное равенство, служащее ее основой, постепенно превращается в формальное и реактивное равенство *всех индивидов* (или, вернее, всех «чужаков»). Вполне вероятно, что первоначально правила соразмерного воздаяния действовали в ограниченной, срединной области, располагающейся между отношениями сородичей (в которой имели хождение иные нормативы) и взаимодействием абсолютных «чужаков» (в которых враждебность вообще не регулировалась)<sup>2</sup>. Однако с течением времени в поле действия «этики воздаяния» оказывался любой «чужак», отношение к которому должно было носить регулируемый, нормированный характер. Параллельно потеряли свое значение и некоторые из элементов коллективности, которые исходно были очень сильны в «этике воздаяния». Как мщение, так и благодарность перестали быть делом рода, превращаясь в дело конкретных индивидов или малых семей. Этот процесс особенно отчетливо проявляет себя в момент превращения правила талиона в один из ключевых принципов построения ранних правовых кодексов. Последние либо ограничивают круг потенциальных мстителей и объектов мести, либо вообще передают осуществление принципа возмездного воздаяния

<sup>1</sup> Апресян Р. Г. Императивно-ценностная динамика морали // [http://ethics.iph.ras.ru/research/apressyan\\_1.html](http://ethics.iph.ras.ru/research/apressyan_1.html)

<sup>2</sup> Гусейнов А. А. Талион // Этика. Энциклопедический словарь. М.: Гардарики, 2001. С. 489.

в руки государства. И в первом, и во втором случае роль коллективных единиц вменения резко уменьшается, а основным субъектом воздаяния оказывается отдельный индивид в качестве подданного.

*Во-вторых*, нормативная система, построенная на основе формального и реактивного равенства, сталкивается с существенными структурными противоречиями и затруднениями. Содержание первого из них можно выразить следующим образом. Любая месть чревата цепной реакцией насилия: ответный ущерб легко превращается в глазах потерпевших в ущерб, требующий возмездия<sup>1</sup>. Цепочка взаимной мести может быть прервана лишь инициативным действием потерпевшей стороны. Но инициативных императивов мы не находим в «этике воздаяния», что и порождает потребность в переформулировке ведущих нравственных принципов предыдущей эпохи. Преодолеть зависимость будущих взаимодействий от груза прошлых взаимных обид можно лишь за счет наполнения формального равенства иным нормативным содержанием, которое связано с самодостаточной ценностью любого человека<sup>2</sup>.

Следующим существенным затруднением «этики воздаяния» могла оказаться невозможность совместить между собой требование формального равенства между исходным и возмездным ущербом, которое с течением времени оказывалось все более и более категоричным, с необходимостью учитывать субъективную (психологическую) сторону поступка, причинившего исходный ущерб<sup>3</sup>. Признание равног достоинства другого человека, превращение его в ценность и цель, независимую от личных свойств и совершаемых поступков, делали реакцию на его поведение свободной от учета этого крайне неопределенного фактора. Для того чтобы установить правомерный характер ответного действия, оказывалось вполне

<sup>1</sup> См.: *Жируп Р.* Насилие и священное. М.: Новое литературное обозрение, 2000. С. 23. По Р. Жирупу, именно это свойство талиона порождает главные культурные противоречия архаических обществ.

<sup>2</sup> Таково описание процесса трансформации у Р. Г. Апресяна. В ряде работ он прослеживает возможность постепенного преобразования императивов «этики воздаяния» в негативную и позитивную формулировку Золотого правила на основе промежуточных, «компромиссных» нормативных положений. См., напр.: *Апресян Р. Г.* Талион и золотое правило: критический анализ сопряженных контекстов // *Вопросы философии.* 2001. № 3. С. 73–78.

<sup>3</sup> *Гусейнов А. А.* Золотое правило нравственности. М.: Молодая гвардия, 1988. С. 104–113.

достаточным знанием о том, каким должно быть подлинно человеческое отношение одного человека к другому, удостоверенное эвристической процедурой Золотого правила.

*В-третьих*, на фоне серьезных затруднений и противоречий «этики воздаяния» на первый план выходят те элементы нравственности, которые не были им подвержены изначально. Речь идет, в первую очередь, об этических регулятивах, которые определяли отношения между «своими», то есть членами близкородственных коллективов, групп тесного и непосредственного общения. Эти отношения никогда не строились на основе строго паритетного воздаяния и носили инициативный характер. Так, известный антрополог Дж. Зильбербауер описывает три возможных ответа на злодеяние, совершенное против члена своего родового коллектива, в тех малых сообществах, где наказание не может сопровождаться последующей изоляцией наказанного. Все они далеки от точного возмездия за причиненный ущерб. Это изгнание, объявление сумасшедшим, с последующим изменением социального статуса, и, наконец, самое важное для исторической динамики морали: перепределение его злодеяния в более мягких, допускающих последующее сосуществование с пострадавшим и его близкими терминах. Последнее, конечно, не исключает, а предполагает «компенсаторные и превентивные меры неформального порядка, однако, внешне не связанные с совершенным преступлением»<sup>1</sup>. Таким образом, с точки зрения формального и реактивного равенства провинившийся сородич оказывается прощен потерпевшей стороной. Причиненный ущерб не определяет ее отношение к злодею. Эта ситуация показывает, каким образом функционально, в связи с особенностями замкнутого социального коллектива, задается тот тип отношения к другому человеку, который на уровне индивидуального принципа поведения будет закреплен в зрелых формах морального сознания<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Silberbauer G. Ethics in Small-scale Societies // A Companion to Ethics / Ed. by P. Singer. Cambridge: Blackwell, 1993. P. 22.

<sup>2</sup> Заключительным этапом этого процесса в рамках ветхозаветной традиции мог выступать описанный Р. Г. Апресяном переход от «любви к ближнему» как к «своему» в ее дохристианском, ограничительном понимании, к одной из двух формулировок золотого правила (*Апресян Р. Г.* Талион и золотое правило. С. 79–80). Не исключено, однако, что это мнение представляет собой существенное огрубление, поскольку в ветхозаветной традиции именно Декалог был нормативной основой для

Кроме императивов отношения к «своим», в ходе формирования идеи фундаментального этического равенства могли играть определенную роль и те составляющие самой «этики воздаяния», которые включали в себя элемент диспропорциональности и инициативности. Имеются в виду, прежде всего, правила благодарности, которые, в отличие от правил мщения, не могли существовать как автономная система норм реактивного поведения. Исходный дар или исходное благодеяние всегда предполагают наличие нормы, предписывающей инициативный поступок. Не случайно М. Мосс в своей работе о даре реконструирует трехчастный характер обязанности, связанной с отношениями дарения: обязанность давать, обязанность брать и обязанность возмещать. «Обязанность давать» с полным правом можно назвать императивом инициативного поведения, естественно, с учетом того, что перед нами общества, где любая индивидуальная инициатива существует лишь на фоне устойчивых социальных ролей и боязни «потерять лицо».

Как свидетельствует М. Мосс, инициативная «обязанность давать», касающаяся праздничных раздач пищи и имущества, в некоторых архаических обществах охватывает *всех*, кто может и хочет прийти на праздник, на потлач. «Отсюда постоянно повторяющийся рассказ (свойственный также и нашему европейскому, и азиатскому фольклору) об опасности, корнящейся в неприглашении сироты, обездоленного, случайно появившегося бедняка». Существенно также, что именно на уровне индивидуального инициативного действия по отношению к «чужаку» «обязанность давать» приобретает характер субъективно переживаемой обязанности. В случае внутрисемейных или внутриклановых отношений, а также организованных межплеменных или межклановых взаимодействий необходимость дарения или приглашения на праздник совершенно очевидна и как обязанность не переживается<sup>1</sup>.

регулирования отношений, складывающихся в среде «своих», то есть полноправных (и отчасти неполноправных) членов ограниченного иудейского сообщества. По крайней мере, таково мнение И. Ш. Шифмана: *Шифман И. Ш.* Ветхий завет и его мир (Ветхий завет как памятник литературы и общественной мысли древней Передней Азии). М.: Политиздат, 1987. С. 131).

<sup>1</sup> *Мосс М.* Очерк о даре // *Мосс М.* Общество. Обмен. Личность. М.: «Восточная литература», РАН, 1996. С. 149–150. Следует, естественно, иметь в виду, что мотивация дарения в архаических обществах оказывается крайне разнообразной. Некоторые из мотивов воспринимаются на настоящий момент как очень далекие от моральных: демонстрация статуса, желание победить в «войне имуществ» или бо-

## *Исторические формы обоснования и фиксации фундаментального этического равенства*

Возникновение идеи фундаментального этического равенства является процессом, затронувшим все магистральные традиции человеческой культуры. В рамках части из них она выражена в виде строгих и отчетливых этических деклараций, зафиксированных в основных нормативных текстах, в рамках других – присутствует в имплицитном или стертом виде и может быть выявлена лишь в результате специального исследования. Последнее характерно для тех традиций, где исторически оказались сильны представления о естественной иерархии или культурно-религиозной исключительности (например, для китайской традиции или для традиции брахманской Индии). Но даже в этих случаях есть основания утверждать, что концепт фундаментального этического равенства имел место, существенно влияя на общую систему ценностей и интеллектуальный климат.

Что касается китайской нравственной традиции, то как полагает Ч. Хансен, часто встречающееся мнение об отсутствии в ней идеи фундаментального равенства между всеми людьми (по крайней мере, до распространения буддизма в Китае) связано с неоправданным выделением конфуцианства в качестве монопольного представителя данной культуры<sup>1</sup>. Но и анализ моральной доктрины самого конфуцианства дает некоторые основания говорить о присутствии в нем как представления об индивидуальном субъекте, не сводящемся целиком к совокупности своих социальных ролей, так и идеи равенства между такими субъектами, на основе которого оправдывается существование иерархического социального порядка. Об этом свидетельствует само наличие Золотого правила нравственности (в его отрицательной формулировке у Конфуция и положительной у Мэн-цзы<sup>2</sup>), а также соотношение между такими концептами как «ли-ритуал» и «жень-человечность»<sup>1</sup>.

янь быть «уничтоженным» в ней и т. д. Сам М. Мосс, например, характеризует систему дарения и как способ интеграции общества, и как особое пространство, где разворачивается соперничество его членов. В отношениях дарения тесно переплетены особого рода корысть и подлинное бескорыстие.

<sup>1</sup> Hansen Ch. Do Human Rights Apply to China? A Normative Analysis of Cultural Difference // <http://www.hku.hk/philodep/ch/>

<sup>2</sup> Наличие позитивной формулировки уже у Конфуция является предметом серьезных споров в среде исследователей китайской философии (см.: *Fingarette H. Fol-*



Что касается моральной традиции брахманской Индии, то в ее истории идея равенства также занимает вполне определенное место, хотя и получает трагическое выражение. Например, в рамках реконструкции развития брахманизма, предложенной С. Шетом, первоначальный варновый порядок выступает как система разделения труда, обеспечивающая максимально возможное благо каждого члена общества, а последующие его трансформации являются результатом неспособности социокультурной системы адекватно отреагировать на такие исторические вызовы, как усложнение общества и необходимость ассимилировать пестрое неарийское население. С. Шет полагает, что многочисленные вновь возникающие группы стали рассматриваться в дополненных социальных классификациях как результат смешения и деградации исходных варн. Логическим пределом этого процесса было лишение части населения права участвовать в ведическом таинстве, которое даже шудрам позволяло надеяться в итоге на перерождение в касте с иным ритуальным статусом. Так сформировалась система абсолютного исключения и абсолютной маргинализации некоторых членов общества: возникла иерархия, отрицающая исходную, нравственно-эгалитарную посылку своего существования<sup>2</sup>.

Идея равного достоинства всех представителей человеческого рода формировалась в противостоянии двум аспектам оспариваемого неравенства – неравенства по линии «свои – чужие», разво-

lowing the “One Thread” of the Analects // *Journal of the American Academy of Religion*. 1980. Vol. 47. P. 373–405; *Allinson R. E.* The Confucian Golden Rule: A Negative Formulation // *Journal of Chinese Philosophy*. 1985. Vol. 12. № 3. P. 305–315; *Hall D. L., Ames R. T.* Thinking Through Confucius. Albany: State University of New York Press, 1987. P. 288–289; *Wang Q. J.* The Golden Rule and Interpersonal Care from a Confucian Perspective // *Philosophy East & West*. 1999. Vol. 49. № 4. P. 426–427). При этом некоторые философы, указывающие на ее отсутствие, полагают, что речь должна идти о сознательном, нормативно мотивированном предпочтении негативной формулировки.

<sup>1</sup> См.: *Graham A. C.* Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China. Chicago: Open Court, 1989. P. 19; *Munro D.* The Concept of Man in Early China. Stanford: Stanford University Press, 1969. P. 49; *Hansen Ch.* Classical Chinese Ethics // *A Companion to Ethics* / Ed. by P. Singer. Cambridge: Blackwell, 1993. P. 72 (как пример противоположного мнения – *Rosemont H.* Why Take Rights Seriously? A Confucian Critique // *Human Rights and the World's Religions* / Ed. by L. S. Rouner. Notre Dame, Ind.: Notre Dame University Press, 1988. P. 167–182).

<sup>2</sup> *Sheth S.* Equality and Inequality in Hindu Scriptures. P.43 (Схожая интерпретация изменений в нравственном учении брахманизма см.: *Billimoria P.* Indian Ethics // *A Companion to Ethics* / Ed. by P. Singer. Cambridge: Blackwell, 1993. P. 45).

дившего людей, принадлежащих к разным общинам, культурным ареалам, религиям и т. д., и неравенства по линии «высшие – низшие», разводившего представителей единого сообщества по принципу естественной иерархии. В первом случае, в равном моральном статусе отказывают «чужаку», во втором – социальному маргиналу (женщине, рабу, представителю низшей касты, изгою). Далее я попытаюсь выявить основные способы религиозно-философского обоснования идеи фундаментального этического равенства, а также некоторые стандартные риторические приемы, использовавшиеся для ее фиксации и внедрения в массовое сознание в ходе моралистической проповеди.

Обоснование обсуждаемой идеи носило религиозно-теологический или философско-метафизический характер. В первом случае общечеловеческое равенство воспринималось как результат одинаковой связанности каждого человека со священным, сверхприродным началом мира. Эта связь могла мыслиться в контексте божественного происхождения всех людей. Например, в случае характерного для иудео-христианской традиции в целом представления о сотворении человека «по образу Божию» (Быт. 9:6) или же в случае сугубо христианской идеи всеобщего богосыновства (Гал. 3: 26, 28)<sup>1</sup>. Однако связь со священным и сверхприродным началом могла пониматься не только как вопрос происхождения, но и как вопрос заповедованного каждому человеку подражания божеству, не проявляющему пристрастности ни к одному из своих созданий и желающему всем им добра. Это представление очевидным образом присутствует в христианстве<sup>2</sup>, в моизме<sup>3</sup>, в конфуцианстве<sup>4</sup> и других религиозно-философских традициях.

<sup>1</sup> В этой связи существенно, что в комментариях Талмуда особое значение приобретает тот факт, что Богом был создан единственный прародитель всего человеческого рода, а не несколько, что позволяло бы говорить о субстанциональном неравенстве человеческих пород. Замысел Создателя при этом прямо интерпретируется как стремление предотвратить возможные ссоры между людьми (См.: *Rackman E. Judaism and Equality // Equality: Nomos IX. Yearbook of the American Society for Political and Legal Philosophy. N.-Y.: Atherton Press, 1967. P. 169.*)

<sup>2</sup> Евангелие от Иоанна 13: 14–15, 13: 34–35.

<sup>3</sup> Мо цзы // Древнекитайская философия. Т. 1. М.: Принт, 1994. Гл. «Подражание образу». С. 178–181.

<sup>4</sup> Если принять ту интерпретацию конфуцианского концепта «небесное повеление», которую разделяют Г. А. Ткаченко и Ч. Хансен. См.: *Ткаченко Г. А. Формирование этических идей в Китае // Этическая мысль: Ежегодник. Вып. 1. М.: ИФ РАН, 2000.*

В случае философско-метафизического обоснования равенства решающую роль играло обращение к концепту единой всем людям природы или сущности. Рассуждения философов и моралистов о единстве человеческой природы акцентировали сходство людей, принадлежащих к различным сообществам и социальным статусам, в области телесного устройства, эмоционального мира, интеллектуальных способностей и возможностей духовного совершенствования. Отсюда делался вывод о недопустимости селективного отношения к ним. В античной традиции уравнивающая роль рассуждения о единстве человеческой природы фиксируется, начиная с софистов, и получает развитие в кинической и стоической мысли<sup>1</sup>. В конфуцианстве эта линия аргументации развивается через серию последовательных интерпретаций исходной мысли Конфуция о том, что по природе люди близки друг другу, а разделяют их между собой привычки<sup>2</sup>. В буддизме она активно используется в ходе критики кастовых различий и границ<sup>3</sup>.

В процессе распространения представлений о фундаментальном этическом равенстве были задействованы два ключевых риторических приема. В первом случае для укоренения этой идеи в массовом сознании использовались метафоры родства и принадлежности к замкнутым сообществам. На человечество в целом распространялись те термины, которые подразумевали естественную близость и единство между людьми, а также вытекающее из них заинтересованное, уважительное или даже жертвенное отношение к другому человеку. Расширенное использование маркеров родства и принадлежности символически аннулировало территориальные, культурные и религиозные границы.

Одна из чрезвычайно распространенных метафор такого рода – метафора «человечество – одна семья» (вариация: «все люди братья

С. 29; *Hansen Ch.* Chinese Value Debate: Substance or Shadow? // [http://www.hku.hk/philodep/ch/Comparative\\_Philosophy.htm](http://www.hku.hk/philodep/ch/Comparative_Philosophy.htm)

<sup>1</sup> Подробнее об этой линии из истории античной этической мысли см.: *Прокофьев А. В.* Фундаментальное этическое равенство и проблемы социальной этики. Раздел «Нормативное содержание и историческое формирование идеи фундаментального этического равенства». С. 68–72.

<sup>2</sup> Лунь Юй 17,2. Подробнее см.: *Кобзев А. И.* Конфуцианская антропология // *История этических учений: Учебник / Под общей ред. А. А. Гусейнова.* М.: Гардарики, 2003. С. 99–100.

<sup>3</sup> См.: *Da Silva P.* The Concept of Equality in the Theravada Buddhism // *Equality and the Religious Traditions of Asia / Ed. by R. Siriwardena L.: Frances Pinter, 1987.* P. 81.

и сестры»). Она навеяна идеей единства происхождения и носит фактически универсальный характер: мы встречаем ее в Евангелиях, изречениях Конфуция, позднестоиических поучениях и иных древних текстах<sup>1</sup>.

Другая метафора предлагает рассматривать все человечество как одну общину, один народ или одно государство. При этом образ вселенской общины или общечеловеческого народа может использоваться двояким образом. Он может указывать на наличное, уже данное единство всех представителей человеческого рода. Таков, например, античный космополис. В него входят все люди в силу факта рождения людьми, то есть разумными существами, причастными к Божественному Логосу. Разум дает им права гражданства во вселенской общине и налагает обязанности сотрудников в общем космическом деле. Этот статус и порождает императив взаимного уважения и взаимной заботы<sup>2</sup>.

Однако единство людей в рамках универсального сообщества могло осознаваться и как потенциальное или становящееся, зависящее от историко-политической либо индивидуально-психологической динамики. Так, расширительное использование этнического термина «арийский» в буддизме, имевшее мощное уравнивающее значение, касалось лишь тех людей, которые существенно продвинулись по пути духовного совершенствования. По утверждению Е. А. Торчинова, «слово “арья” первоначально означало “арийца”, то есть человека индоевропейского происхождения, причастного к ведической религии и, следовательно, благородного

<sup>1</sup> Послание к Галатам 3: 26; Лушь Юй 12,5; *Марк Аврелий Антонин*. Размышления СПб.: Наука, 1993. С. 9. См. также небольшую подборку материалов по использованию формулировки «человечество как одна семья» в индуистской и ветхозаветной традиции на сайте исследователя Золотого правила Дж. Уотлса ([http://courses.dl.kent.edu/21020/universal\\_family.htm](http://courses.dl.kent.edu/21020/universal_family.htm)).

<sup>2</sup> Э. Браун в работе «Эллинистический космополитизм» проводит два существенных для стоической традиции разграничения. Во-первых, между строгим (Хрисипп, Марк Аврелий) и умеренным (Цицерон, Сенека) пониманием обязанностей перед членами космополиса. Первое исключает специальный долг перед близкими и соотечественниками, второе инкорпорирует его в рамки общего должностования. Во-вторых, между суженным и расширенным пониманием членства в космополисе. Первое предполагает, что членами универсальной гражданской общины являются лишь те, кто уже живет в соответствии с законами вселенной (Хрисипп), второе – все люди в силу их природной разумности (Цицерон, Марк Аврелий, Сенека) (*Brown E. Hellenistic Cosmopolitanism // A Companion to Ancient Philosophy / Ed. M.L.Gill and P.Pellegrin. Oxford: Blackwell, 2006 (forthcoming).*

и достойного в отличие от темнокожих автохтонов Индии, считавшихся варварами и дикарями (“млеччха”). Буддисты придали самостоятельное значение ценностной коннотации слова “арья”: теперь не этническое происхождение делало человека “арья”, благородным и достойным, но напротив – высокая нравственность и правильный, достойный образ жизни делал *любого* человека “арийцем”» (курсив мой – А. П.)<sup>1</sup>.

В иных историко-культурных контекстах общечеловеческое единство рассматривалось не как продукт самосовершенствования каждого индивида, а как результат постепенного объединения всего человечества под эгидой уже существующего сообщества, в котором в наибольшей степени реализован стандарт должного отношения к человеку. Например, несмотря на то, что для китайской традиции было свойственно рассматривать представителей других культур, или варваров, как лишенных нравственного сознания (сердца – «синь») и потому не являющихся людьми в полном смысле слова, в чжоускую эпоху (или по отношению к ней в позднейшем осмыслении) появляется важный мотив просветительской миссии китайского государства – миссии приобщения варваров к цивилизации. Это миссионерское «очеловечивание» варваров мы видим и у самого Конфуция (Лунь Юй 9, 13). Схожая структура мысли возникает и на поздних этапах развития ветхозаветной традиции. Если в первых главах «Книги Пророка Исаии» грядущее подчинение Израилю других народов является не более чем знаком победы и отмщения (Ис. 14: 2), то в контексте учения Девтеро-Исаии об Израиле – «свете народов» (Ис. 49: 6) оно приобретает иное значение. Господство иудеев над иноземцами означает здесь именно инкорпорацию последних в сообщество, где господствуют правила истинной справедливости и относительного равенства.

Наиболее систематический и теоретически проработанный вариант использования обеих метафор – метафоры родства и метафоры принадлежности – содержит в себе один из аспектов стоической доктрины «присвоения» – «ойкеозиса» (*греч.* – οἰκεοσις). В особенности, в его обобщенном изложении философом I в. до н. э., Гиевроклом. Последний предлагал рассматривать человека как центр

<sup>1</sup> См.: Торчинов Е.А. Буддизм и мировая цивилизация в прошлом и настоящем // [http://www.members.tripod.com/~etor\\_best/buddhcivil.html](http://www.members.tripod.com/~etor_best/buddhcivil.html) (персональная страница Е.А.Торчинова). В соответствии с мнением Э.Брауна (см. предыдущую сноску), таким же было отношение к членству во вселенском полисе у ранних стоиков.

нескольких концентрических окружностей: первая, самая близкая и маленькая окружность, – его собственное тело; второй круг – родители, братья, жена и дети; третий – дяди, тети, племянники, дедушки, бабушки и внуки; четвертый круг включает всех остальных родственников; пятый – соседей, сограждан и т. д.; наконец, последний, самый обширный и наиболее удаленный круг, объемлет все человечество. По мере удаления этих окружностей от центра инстинктивное чувство близости уменьшается. Однако, утверждает Гиерокл, в силу нашего разума мы должны преодолевать этот кажущийся естественным порядок концентрических кругов, осознавая свою близость с каждым человеком независимо от наших с ним кровных, классовых или географических отношений. Мы должны «стягивать» эти круги к центру, то есть относиться ко всем людям как к соседям или согражданам, к соседям и согражданам – как к родственникам и т. д.<sup>1</sup>

Второй риторический прием, применявшийся в ходе утверждения идеи фундаментального этического равенства связан с использованием терминов, обозначающих социальный статус, – высокий или, наоборот, низший. Этот прием был ориентирован на устранение перегородок, связанных с идеей естественной иерархии. Равенство между людьми фиксировалось при этом либо за счет распространения на всех членов сообщества языковых маркеров знатности («брахман» в буддизме<sup>2</sup>, «царь» и «свободный человек» по отношению к добродетельному человеку в стоицизме<sup>3</sup>, конфуцианское «жень», первоначально служившее одним из указателей благородного происхождения в царстве Чжоу<sup>4</sup> и т. д.), либо за счет распространения маркеров порабощенности и социальной приниженности (всеобщее рабство по отношению к Богу, к судьбе, к страстям в позднестойческой и христианской мысли). Метафора

<sup>1</sup> Комментированное издание Гиерокла: *Bastianini G., Long A. A. Hierocles // Corpus dei Papiri Filosofici Greci e Latini I. Firenze, 1992. Vol. 1. P. 268–451.* Анализ его «Основ этики» в контексте идеи всеобщего этического равенства см.: *Annas J. The Good Life and the Good Lives of Others // Social Philosophy and Policy. 1992. Vol. 9. № 2. The Good Life and the Human Good. P. 142–146; Nussbaum M. C. Patriotism and Cosmopolitanism // For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism [by M. Nussbaum and respondents] / Ed. by J. Cohen. Boston: Beacon, 1996. P. 1–17.*

<sup>2</sup> Дхаммапада 391, 396.

<sup>3</sup> *Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1986. С. 305.*

<sup>4</sup> *Graham A. C. Disputers of the Tao. P. 17.*

всеобщей знатности могла подчеркивать необходимость уважительного отношения к каждому человеку, такого же, как к представителю верхних этажей социальной иерархии<sup>1</sup>. Метафора всеобщего рабства демонстрировала неоправданность выделения кого-либо человека или группы в качестве привилегированного объекта уважения и почтительности на основе действующей системы социальных статусов.

Различие потенциального и актуального моментов равенства характерно для случаев использования и этой метафоры. В понятии всеобщей знатности бесспорно преобладает потенциальный смысл. «Знатность» метафорически отождествляется, прежде всего, с моральной заслугой и лишь во вторую очередь – с простой принадлежностью к человеческому роду. В понятии же всеобщего рабства выявляется один или другой момент, в зависимости от того, о каком рабстве идет речь. Рабство у Бога или судьбы как неискоренимое обстоятельство человеческого существования подчеркивает актуальный характер равенства. Рабство у страстей, напротив, ставит всех людей на одну доску в отношении условий и возможностей нравственного совершенствования. Все в равной мере исходно порабощены страстями, но могут добиваться освобождения независимо от существующих социальных перегородок<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Таковы, кстати, корни современных стандартизированных обращений к любому человеку как к равному – мистер, месье, синьор, пан, господин и т. д. См. развернутое рассуждение на тему генезиса и значения этих обращений: *Walzer M. Spheres of Justice. A Defense of Pluralism and Equality*. N.Y.: Basic books, 1983. P. 251–255.

<sup>2</sup> Для примера ср. два высказывания Сенеки: «Они рабы? Нет, люди. Они рабы? Нет, твои соседи по дому. Они рабы? Нет, твои смиренные друзья. Они рабы? Нет, твои товарищи по рабству, если вспомнишь, что и над тобой и над ними одинакова власть фортуны» (*Сенека Л. А. Нравственные письма к Луцилию*. М.: Наука, 1977. С. 77) и «Ты называешь того или другого человека рабом, ты – служитель своих страстей и глотки, раб блудницы, нет, раб, принадлежащий сообща всем блудницам!» (*Сенека Л. А. О благодеяниях // Римские стоики: Сенека, Эпиктет, Марк Аврелий*. М.: Республика, 1998. С. 68). Они пересекаются отчасти в своих нормативных выводах – никого нельзя считать ниже себя, никого нельзя лишать уважения. Однако второе является еще и призывом преодолеть рабство у страстей, а также – гневной инвективой против тех, кто не пытается этого добиться.

## *Парадокс определения круга равных*

Обсуждая содержание понятия справедливость, необходимо иметь в виду, что идея фундаментального этического равенства между людьми является парадоксальной идеей и в ходе своей практической реализации сталкивается с не меньшими внутренними противоречиями, чем идея равенства реактивного и формального. Характерные для нее парадоксы представляют собой существенные затруднения на пути конкретизации нормативного содержания морали в формах общественно-политической практики или на пути перевода социальных и политических вопросов с языка общей справедливости на язык частной. Первый из парадоксов, сопровождающих признание равного достоинства всех этических субъектов, связан с необходимостью определения границ круга равных. Кто именно является достойным равно уважительного или равно заботливого отношения, предполагающегося нравственными императивами? Что служит входным билетом в моральное сообщество? Когда-то Аристотель заметил, что претензия на равенство во всем может быть основана на равенстве в каких-то частных, малосущественных отношениях. Это скептическое замечание, будучи спроецировано на представления о фундаментальном этическом равенстве, требует от специалистов в области теории морали предъявить прозрачные и очевидные критерии отбора.

Но как только они берутся за эту задачу, складывается тупиковая ситуация, подмеченная Х. Р. Нибуrom. Свойства, которые могли бы выступать в качестве критериев, являются эмпирическими характеристиками конкретных человеческих существ и проявляются в них неравным образом. Как замечает Х. Р. Нибур, «опыт учит нас, что люди в высшей степени неравны». «Если мы, к примеру, станем устанавливать их отношение к биологическому человеческому типу как центру ценности, мы не сможем утверждать их равенство. Радикальные приверженцы евгеники отмечают разительное неравенство людей как представителей жизни расы... Отправной точкой в аргументации на основе опыта не может быть избран и разум. Если люди сущностно связаны с жизнью разума и вопрос ставится о том, до какой степени они являются представителями разума, продуктами разума, его служителями и пособниками его господства, то их неравенство также является эмпирической истиной... И опять-таки, если задаться вопросом о ценности людей, оп-



ределяя ее в отношении к жизни нации, их неравенство тут же станет заметно, поскольку в высшей степени очевидно, что во время войны мы пользуемся нормой, построенной именно на такой вере»<sup>1</sup>.

Отсюда, по мнению Х. Р. Нибура, с неизбежностью следует вывод о том, что учение о равенстве не может иметь «эмпирического основания». Даже попытка взять за точку отсчета не одно свойство, а их широкую совокупность, не дает каких-либо теоретических преимуществ. Сумма неравенств, существующих между людьми в различных отношениях, не может в итоге, за счет взаимного погашения и усреднения, дать идею фундаментального этического равенства. Этот подход Х. Р. Нибур обозначил словосочетанием «аргументация от плюралистической веры» и показал, что она не в состоянии установить ни системы равенства, ни даже системы упорядоченного неравенства между людьми<sup>2</sup>.

Б. Уильямс, приводит интересный мысленный эксперимент, показывающий, как легко аннулируется значение любых фактических характеристик людей в ходе рассуждения об их равном моральном статусе. Он предлагает вообразить общество, в котором социальное положение индивидов зависит, в конечном итоге, от образования, но продолжают существовать частная собственность и рыночные механизмы в экономической сфере. При этом система образования построена по принципу отбора наиболее даровитых и талантливых. Представим себе, что биологами этого общества были открыты способы корректировать на генетическом уровне способности и дарования людей, а возможность пользоваться этими достижениями оказалась доступна только богатым. Исключает ли возникшее положение вещей использование понятий «неравенство» и «несправедливость» со стороны тех, кому коррекция способностей оказалась не по карману? Если нет, а такой ответ неизбежен, то это означает, что «индивиды рассматриваются нами как равные... сами по себе (in themselves) – поскольку сами по себе они являются чистыми субъектами, носителями определенных предикатов, все же остальное... считается случайными и изменчивыми

<sup>1</sup> Нибур Х. Р. *Радикальный монотеизм и западная культура // Христос и культура. Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура.* М.: Юрист, 1996. С. 295–296 (раздел «Демократический догмат равенства»).

<sup>2</sup> Там же. С. 296.

характеристиками»<sup>1</sup>. Каким же может быть фактическое основание для причисления этих «чистых субъектов» к кругу равных? Разве что само свойство «субъектности», но как его фиксировать извне, на объективном уровне?

Необходимость отказа от фундирования равенства «фактическими утверждениями [о том], что люди равны при их сравнении друг с другом» (Х. Р. Нибур), является хорошо известной и даже глубоко укоренившейся в современной этической теории идеей. Она отражает стремление философов морали избежать при решении этой проблемы всем известной натуралистической ошибки<sup>2</sup>. Так К. Р. Поппер замечает: «Необходимо усвоить, что наши [моральные] решения никогда не выводятся из фактов (или из утверждений о фактах), хотя они и имеют некоторое отношение к фактам. Например, решение бороться с рабством не зависит от факта, что все люди рождаются равными и свободными и никто не рождается в цепях. Действительно, ведь даже если все мы рождаемся свободными, скорее всего, найдутся люди, пытающиеся заковать других в цепи и даже верящие в то, что они должны это сделать»<sup>3</sup>. Следовательно, возможна и обратная логика: если факт полового, расового, этнического неравенства в умственном, волевом, эмоциональном отношениях будет научно доказан, это не предвещит краха идеи фундаментального этического равенства людей<sup>4</sup>. Не случайно, тот же К. Р. Поппер считает кажущиеся успехи антиэгалитарной философской мысли, начиная с платоновской критики идеи равенства, следствием отождествления всех концепций равенства с беспомощным и беззащитным натуралистическим эгалита-

<sup>1</sup> Williams B. O. The Idea of Equality. P. 243.

<sup>2</sup> О натуралистической ошибке в этике см. подробнее: Максимов Л. В. Натуралистическая ошибка // Этика. Энциклопедический словарь. М.: Гардарики, 2001. С. 305–306, а также Мур Дж. Э. Принципы этики. М.: Прогресс, 1984. С. 62–66, 100–101.

<sup>3</sup> Поппер К. Р. Открытое общество и его враги. Т. 1. С. 96.

<sup>4</sup> Впрочем, мы, скорее всего, можем быть спокойны относительно возможности получения в этой сфере научных доказательств, поскольку над всеми попытками фактически обосновать различные виды неравенства тяготеет серьезнейшее эпистемологическое затруднение, также отмеченное К. Р. Поппером. На все наши «научные» суждения по этому вопросу будет накладываться свой отпечаток неизбежный и непреодолимый эмоциональный фон, связанный со «всеми известной невозможностью вынесения о себе непредвзятых суждений» (Там же. С. 318).

ризмом, который преобладал в донововропейский период развития философии<sup>1</sup>.

Совместить антинатуралистический образ мысли с необходимо опираться на фактически фиксируемые признаки человеческих существ позволяют несколько стандартных теоретических приемов. Во-первых, свойства, берущиеся в качестве критерия принадлежности к моральному сообществу, можно рассматривать в аспекте их простого присутствия/отсутствия или неких минимальных величин, без учета дальнейшей градации. Во-вторых, эти свойства могут приниматься во внимание со стороны их потенциально, а не актуального наличия у определенных существ. Можно привести некоторые примеры, извлеченные из работ столь разных и в иных отношениях принципиально противостоящих друг другу мыслителей, как Дж. Ролз и М. Нассбаум.

Так, Дж. Ролз в своей «Теории справедливости» после утверждения, что «равенство не может основываться на *естественных* атрибутах», ибо «нет ни одной *естественной* черты, по отношению к которой все человеческие существа равны», все же считает возможным выдвинуть концепцию обоснования эгалитарного подхода через «*естественные* способности», подкрепленную отчетливым понятием о «ранжированном свойстве» (курсив мой – А. П.). «Следует подчеркнуть, – пишет Дж. Ролз, проясняя свое понимание естественных способностей, – что достаточное условие равной справедливости – способность быть моральной личностью<sup>2</sup> – совсем не является строгим. Если требуемый потенциал отсутствует либо с рождения, либо из-за какой-то случайности, это считается недостатком или утратой... Более того, хотя индивиды, как известно обладают разными способностям к чувству справедливости, этот факт не является основанием для лишения тех, кто обладает меньшей способностью, полной защиты со стороны справедливости. Если соблюдены минимальные требования, человек имеет право на равную справедливость наравне со всеми<sup>3</sup>. В этом и состоит смысл ролзова понятия «ранжированное свойство», т. е. свойство измен-

<sup>1</sup> Поннер К. Р. Открытое общество и его враги. Т. 1. С. 133–134.

<sup>2</sup> Она состоит, как известно, из способности к созданию концепции блага и к чувству справедливости.

<sup>3</sup> Ролз Дж. Теория справедливости. С. 438.

чивое, но позволяющее причислять определенный объект к данному классу.

Схожим образом М. Нассбаум старается внести в свою неаристотелианскую концепцию ведущих свойств полноценной человеческой жизни определенные ограничения, без которых провозглашаемый ею подход мог бы иметь пагубные, дискриминационные последствия. Прежде всего, исследовательница предостерегает от использования в языке этической теории и, следовательно, законодательства такого слова, как «личность». Оно может задать слишком жесткие критерии отбора субъектов этического отношения и должно быть заменено словосочетанием «человеческое существо»<sup>1</sup>. Кроме того, в качестве основания для причисления к человеческому роду она предлагает не столько готовые к включению в различные виды деятельности, находящиеся на высоком уровне способности индивидов, сколько принципиальную возможность при соответствующей заботе, образовании и передаче ресурсов развить их до определенной, минимальной степени и поддерживать. Наличие такой возможности создает право требовать ее обеспечения от других, в том числе, от государства<sup>2</sup>.

Однако как бы ни были гибки и чувствительны параметры «нашей общей человечности», они не предотвращают острейших споров о принадлежности к моральному сообществу экосистем, животных, фетусов и даже людей с серьезными психическими заболеваниями. В качестве наиболее яркой иллюстрации может выступить мнение тех исследователей, которые считают, что, стремясь избавить общество от «расизма», «сексизма» и «национализма», создатели любых более или менее исчерпывающих списков свойств, которые определяют принадлежность к человеческому роду и выступают в качестве основания для равно уважительного и равно заботливого отношения, автоматически создают другой вид неравноправия – «специесизм» (speciesism), ущемляющий права иных живых существ<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Nussbaum M. C. Human Functioning and Social Justice: In Defense of Aristotelian Essentialism // *Political Theory*. 1992. Vol. 20. № 2. P. 226–227.

<sup>2</sup> Ibidem. P. 227–229. Сам список «функциональных возможностей человека», предложенный М. Нассбаум, мы рассмотрим в одном из следующих параграфов данной главы.

<sup>3</sup> См.: Singer P. All Animals are Equal // *Applied Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1986. P. 220, а так же: Singer P. Not for Humans Only // *Ethics and Problems of the 21-*

«Если обладание большей степенью интеллекта, – замечает самый видный представитель данного течения, П. Сингер, – не дает права использовать одного человека другим, то как это может дать право эксплуатировать нечеловеческие существа»<sup>1</sup>. Последнее кажется тем более несправедливым, что для человека, лишённого частично или полностью человеческих свойств, мы сохраняем некоторую степень достоинства и ценности, а также – право на специфически человеческое обращение. Вывод П. Сингера состоит в утверждении о необходимости вернуться к единственному бентамовскому критерию предоставления права на равный учет интересов – способности к страданию и удовольствию. В итоге не зависящее от иных фактических утверждений равенство в уважении и внимании должно быть предоставлено всем «чувствующим существам» (sentient beings)<sup>2</sup>.

Сторонники традиционного для этики понимания границ морального сообщества обращают против движения за равноправие всех живых существ целый ряд аргументов<sup>3</sup>. Однако для обсуждаемой нами темы важен не столько их характер и вес, сколько са-

st Century. / Ed. by K. E. Goodpastor and K. M. Sayre. Notre Dame, L.: University of Notre Dame Press, 1976. P. 191–206; *Singer P.* Animal Liberation. A New Ethics for Our Treatment of Animals. L: Random House, 1976.

<sup>1</sup> Ibidem. P. 220.

<sup>2</sup> Ibidem. P. 227. Справедливости ради необходимо заметить, что П. Сингер вполне реалистично полагает, что равенство уделяемого внимания (equality of consideration) может вести к различному обращению и различным правам (Ibidem. P. 217).

<sup>3</sup> Во-первых, можно попытаться показать, что равное обращение оказывается лишь тем существам, отсутствие у которых признаков из списка человеческих свойств воспринимается как аномалия или трагедия на фоне их потенциальных возможностей (См.: *Benn S. I.* Egalitarianism and the Equal Consideration of Interests // *Equality: Nomos IX. Yearbook of the American Society for Political and Legal Philosophy*. N.-Y.: Atherton Press, 1967. P. 67; *Ролз Дж.* Теория справедливости. С. 438; *MacMahan J.* Cognitive Disability, Misfortune, and Justice // *Philosophy and Public Affairs*. 1996. Vol. 25. № 1. P. 3–35). Во-вторых, можно продемонстрировать, что нет никакой несправедливости в лучшем отношении к представителям человеческого рода, лишённым некоторых человеческих свойств, поскольку несправедливость появляется лишь там, где мы не воздаём должного, а не там, где превосходим должный уровень хорошего отношения (См.: *Haksar V.* Equality, Liberty and Perfectionism. Oxford: Oxford University Press, 1979. P.66–67, 77–78). В-третьих, выделение человека в качестве приоритетного объекта уважения и заботы со стороны других людей можно интерпретировать как проявление правомерной пристрастности (*Nozick R.* Do Animals Have Rights? // *Socratic Puzzles*. Cambridge: Harvard University Press, 1997. P. 307).

мо направление дискуссии о равенстве, заданное полемикой вокруг воззрений П. Сингера. На мой взгляд, оно предельно отчетливо раскрывает некоторые парадоксальные особенности наших представлений о фундаментальном этическом равенстве или хотя бы изначально противоречивый характер всех попыток его обоснования.

Когда мы стремимся воплотить идею равенства, то пытаемся ответить на два очень разных вопроса: вопрос об оправдании одинакового внимания к фундаментальным интересам фактически неравных существ и вопрос о выявлении круга субъектов, равно достойного отношения. Тем самым задаются два диаметрально противоположных направления мысли. *Первое* – имеет принципиально раскрепощающий, антидискриминационный характер. Оно связано с обязательным мысленным аннулированием эмпирически фиксируемых неравенств. Его пафос – в разоблачении ложных, предрасудочно-иллюзорных перегородок между различными существами. У этого направления есть мощнейший эмоциональный фон. Одной из его составляющих является сознательное или бессознательное восхищение, возникающее вследствие прозрения родства каждого человека со всем, что ни есть в этом мире<sup>1</sup>. Другой компонент задается переживанием той серьезной нравственной опасности, которая заложена в любых ограничительных трактовках равенства. Его недвусмысленно выражает современный кантианец Т. Хилл: «Практический вопрос состоит в том, какая из ошибок была бы худшей? С формальной точки зрения... хуже принимать на себя риск отказа в уважении тому, кто его достоин, чем риск наделения им того, кто недостоин»<sup>2</sup>.

*Второе* направление мысли, наоборот, носит вынужденно консервативный или дискриминационный характер, оно стремится дать основу для трезвой практической деятельности по реальному обеспечению равных прав субъектов равного отношения. А для этого нужно установить точные пределы круга равных, задать строго отграниченное поле для реализации конкретных эгалитар-

<sup>1</sup> См. историко-философский экскурс об А. Бергсоне в данной работе, а также знаменитое описание своего личного экзистенциального опыта А. Швейцером: «Я есть жизнь, которая хочет жить, я есть жизнь среди жизни, которая хочет жить» (*Швейцер А.* Культура и этика. С. 306).

<sup>2</sup> *Hill T. Jr.* Respect for Humanity // *The Tanner Lectures on Human Values* / Ed. by G. B. Peterson. Vol. 18. University of Utah Press: Salt Lake City, 1997. P. 65.

ных стратегий, которое может быть определено только на основе эмпирических различий между субъектами.

Эти линии рассуждения сталкиваются между собой, и понятие «ранжированного свойства» в их столкновении уже не является столь же ясным, как в приводимом Дж. Ролзом геометрическом примере с внутренними точками окружности, в разной степени удаленными от центра<sup>1</sup>. На деле мы здесь сталкиваемся не с оценкой «ранжированного свойства», а с двумя перманентно противостоящими друг другу видами этической дискурсивной деятельности. Это и задает, на мой взгляд, подвижную антиномичность наших представлений о фундаментальном этическом равенстве. В концепциях же подобных теориям равенства Дж. Ролза или М. Нассбаум предпринимается попытка создать необходимое и, может быть, продуктивное, но всегда неустойчивое и легко уязвимое для критики равновесие этих двух противотоков.

### *Парадокс одинакового отношения к уникальным и неисчерпаемым субъектам*

Второе затруднение концепции фундаментального этического равенства связано с предположением о том, что, выражая суть морального отношения к другому человеку через эту идею, мы рискуем исказить глубинную, содержательную основу морали. Как предполагают некоторые теоретики, это может приводить к забвению духовной уникальности каждого из индивидов из-за постоянного сравнения их между собой, навязанного термином «равенство». По замечанию Д. Лоуренса, «когда один индивид находится перед лицом другого, он не равен ему, не выше и не ниже его»<sup>2</sup>.

Вспомним баумановско-левинасовскую концепцию «морально-го взаимодействия двоих». Именно она строго соответствует нравственному отношению к другому человеку в его уникальных личностных характеристиках. «Быть для Другого» значит быть обращенным ко всей полноте его личности, отзываясь на все нюансы

<sup>1</sup> Ролз Дж. Теория справедливости. С. 439.

<sup>2</sup> Схожая мысль присутствует и в буддийских религиозных текстах, но уже развернутая в сторону самооценки: есть три основных греха – считать себя выше других, ниже других и равным другим.

его духовной жизни. «Быть для Другого» значит никак не отчуждаться от него на основе формализованных соглашений или безличных правил. Уязвимость «Другого» и порожденная ею бесконечная ответственность за него создает исходную «асимметрию между Я и Ты», которая не дает применять такие понятия, как равенство и взаимность<sup>1</sup>.

В пределах исходного морального сообщества обращенность к равноправным «Другим» исключена, но даже если бы она и предполагалась множественностью моральных взаимодействий, то о равенстве можно было бы говорить лишь как о равенстве двух (или более) бесконечностей. Такое равенство не дает определенных практических критериев действия. Возможность соотнесения интересов («Моих» и «Другого», «Другого» и «Другого», «Другого» и «Других»), а значит, и требование равно беспристрастного отношения к их носителям возникают только после «вторжения Третьего», которое разрушает парадигматическую моральную ситуацию. Парадокс, контрастно оттеняемый этической теорией Э. Левинаса, состоит в том, что идея равенства выступает как фундамент морали, но фактическое воплощение, поддержание или восстановление равенства выводят нас за пределы моральной системы ценностей и моральной системы отношений.

Эту особенность подмечает А. А. Гусейнов, рассуждая о морали и праве. «И в морали, и в праве справедливость оказывается равенством, но существенно различным. Нравственная (этическая) справедливость есть равенство бесконечностей, люди здесь равны друг другу постольку, поскольку каждый из них является единственным, незаменимым, неисчерпаемым в своих притязаниях и стремлениях; они равны так, как могут быть равны совершенные миры, т.е. равны (тождественны) в своей нетождественности (индивид становится моральной личностью в силу своей нетождественности самому себе). Правовая справедливость есть равенство единиц, она полностью укладывается в каноны арифметического равенства, в известном смысле только ее и можно считать равенством»<sup>2</sup>. Это, казалось бы, сугубо аналитическое разграничение на самом деле чрезвычайно взрывоопасно: ведь право и мораль сосу-

<sup>1</sup> См.: Bauman Z. Postmodern Ethics. § Asymmetry between Thou and I. P. 85–88.

<sup>2</sup> Гусейнов А. А. Справедливость. С. 458.



ществуют в одном и том же социальном пространстве, воплощаются в поведении одних и тех же людей.

Мне представляется, что данный парадокс не есть специфическая черта отдельных (по-левиначески экстремистских) интерпретаций морали. Например, он имплицитно присутствует в самой кантовской идее отношения к человеку как к цели, а не только как к средству, которая наиболее отчетливо выражает суть фундаментального этического равенства. Напомню, что в кантианской традиции другой человек ценен, поскольку он сам является «оценщиком», то есть существом, имеющим не просто желания, но определенный «базовый жизненный проект», позволяющий эти желания оценивать и иерархизировать. Долг в отношении к нему состоит в том, чтобы сохранять его существование, поддерживать его способность к вынесению самостоятельных оценок и, наконец, способствовать успеху в достижении целей базового проекта<sup>1</sup>. В кантианской этической перспективе мы обязаны распространять свою помощь и заботу на людей в качестве конкретных личностей, а не просто обобщенных собратьев по человеческому роду. Важно также, что наше уважение к человечности «Другого» распространяется на всех, в том числе на людей, не принимающих нормативной логики морали: у И. Канта – на людей порочных (в более дробной классификации Т. Хилла – на аморалистов, имморалистов, социопатов)<sup>2</sup>.

Однако практическое исполнение такого долга в недифференцированной и неспециализированной форме оказывается попросту невозможно, поскольку в этом случае предписания нравственности превращаются в абсолютно неоперациональные. И дело не в том, что такие предписания невозможно выполнить в полноте (это просто отражало бы особенности моральной регуляции), из них вообще невозможно извлечь какой-то стройной и последовательной программы поведения. Нельзя в равной мере способствовать всем базовым проектам в связи с их несоизмеримостью, взаимной противоречивостью, противостоянием и т. д. Помощь в их осуществлении может быть только селективной. В таком случае нужны

<sup>1</sup> Именно так выглядят внутрикантианская интерпретация теоретического ядра этики И. Канта Т. Хиллом (*Hill T. Jr. Respect for Humanity*. P. 27–28) и его внешняя интерпретация Б. Уильямсом (*Williams B. O. The Idea of Equality*. P. 235–237).

<sup>2</sup> *Кант И. Метафизика нравов // Критика практического разума*. СПб.: Наука, 1995. С. 482; *Hill T. Jr. Respect for Humanity*. P. 55–72.

принципы селекции, использование которых предполагает апелляцию к равенству некоторых соотносимых между собой арифметических единиц, а не равновеликих бесконечностей. Необходимо заполнить разрыв, возникающий между императивом уважения к уникальному личностному субъекту и организованным в соответствии с принципами поведением.

Проблема эта не может быть разрешена за счет сугубо аналитических дистинкций, таких, как разграничение «ценности» и «достоинства» у И. Канта<sup>1</sup>, «равенства» и «равного права на существование и развитие положительных сил» у В. С. Соловьева<sup>2</sup> или «правового» и «морального» равенства в приведенном выше замечании А. А. Гусейнова. Любые разграничения такого рода должны подразумевать работающие правила перехода от общих этических деклараций к операциональным моделям установления равенства. У И. Канта эту роль по отношению к идее равного уважения ко всем рациональным субъектам играет выведенная из нее же классификация обязанностей<sup>3</sup>. Процедура операционализации, предложенная им в «Метафизике нравов», содержит три последовательных шага.

Во-первых, выделение области долга «в узком смысле слова», который определяется на основе соотнесения между собой жизненных проектов, принадлежащих различным людям, в ограниченном пространстве их взаимного сосуществования. В ходе этой процедуры жизненные проекты оказываются рядоположенными и соизмеримыми. Часть их подлежит ограничению, в том числе – силовому, поскольку их воплощение (полное или частичное) предполагает ограничение свободы других людей, то есть использование их в качестве исключительно средства. Так конституируется равенство

<sup>1</sup> Кант И. Основание метафизики нравов. С. 260.

<sup>2</sup> Соловьев В. С. Оправдание добра // Соловьев В. С. Соч. в 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1988. С. 165.

<sup>3</sup> А. Вуд убедительно демонстрирует, что именно вторая формулировка категорического императива выступает для Канта главным основанием дедукции обязанностей и в области учения о праве, и в области учения о добродетели. «Формула человечества как цели самой по себе... явно упоминается не только в связи с правом на свободу, связанным с правовыми обязанностями, но также в обосновании не менее, чем девяти из шестнадцати этических обязанностей, упоминаемых Кантом». Остальные связаны с ним косвенно (*Wood A. The Final Form of Kant's Practical Philosophy // Kant's Metaphysics of Morals: Interpretative Essays / Ed. by M. Timmons. Oxford, N.-Y.: Oxford University Press, 2002. P. 1–22*).

между рациональными субъектами в предоставляемых им условиях реализации индивидуальной свободы. Такое равенство есть явление, прежде всего, правовое, поскольку предполагает возможность принуждения, а моральное – лишь вторично, поскольку самоограничение на его основе может осуществляться в связи с чистым «уважением к праву».

Во-вторых, выделение за пределами права очень узкого круга сугубо негативных, моральных *обязанностей уважения*, строгое исполнение которых по отношению к любому человеку без соотнесения его жизненного проекта и морального качества с жизненными проектами и моральным качеством других людей не создает неразрешимых трудностей. «Не презирать никого», «Не злословить», «Не издеваться ни над кем» – такая программа поведения вполне непротиворечива. Она позволяет реализовать идею равенства между людьми за счет конкретных актов воздержания, своеобразных негативных поступков. Эти поступки могут быть обращены даже на человека, не следующего моральным и правовым нормам, без ущерба для других членов морального сообщества.

В-третьих, вынесение обязанности способствовать счастью «Другого» в область *«долга в широком смысле слова»* и *«несовершенных обязанностей»*. Будучи «долгом в широком смысле», то есть будучи принципиально неисчерпаемой, эта обязанность носит градуированный характер и не связана с моральным осуждением за недоисполнение. Будучи «несовершенной обязанностью», относящейся к максимам поведения, а не к поступкам, обязанность способствовать счастью другого человека ставится Кантом в прямую зависимость от наших наличных склонностей. От них, в конечном итоге, будут зависеть характер и величина наших жертв в пользу других людей. Это допускает возможность варьировать выбор субъектов заботы, степень жертвенности и т. д.<sup>1</sup>

Предложенная И. Кантом процедура перехода от декларации фундаментального этического равенства к системе обязанностей,

<sup>1</sup> Известно, что И. Кант не придерживался строгих критериев при употреблении понятий «долг в широком смысле слова» и «совершенная обязанность» (анализ текстов см.: O'Neill O. *Acting on Principle: Essay on Kantian Ethics*. N.-Y.: Columbia University Press, 1978. P. 43–58). Я пользуюсь формализацией, проделанной по отношению к кантовскому употреблению этих понятий К. Корсгард (*Korsgaard C. Kant // Ethics in the History of Western Philosophy / Ed. by R. J. Cavalier. L.: Macmillan Press Ltd., 1989. P. 217–218*).

позволяющей практически относиться к людям как к равным, может быть признана более или менее удачной. Однако она задает единственно возможное направление мысли, которое позволяет до определенной степени снять левинасовскую перспективу бесконечной ответственности за «Другого», создававшую патовую ситуацию при допущении, что «Других» много. При этом любое сокращение разрыва между безусловной ценностью уникальных индивидов и необходимостью операциональных правил равного отношения к ним лишь уменьшает, но не устраняет напряженность парадокса. По сути, мы вновь сталкиваемся с неустойчивым равновесием двух интенций морали, которые находятся в состоянии непрерывной взаимной коррекции. Любое осуществление идеи равенства вызывает подозрение в недоучете бесконечной значимости «Другого», любая попытка жить ради уникального «Другого» вызывает подозрение в нечестности по отношению к «Другим».