

Моральный статус специальных обязанностей¹

Прокофьев Андрей Вячеславович – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник сектора этики Института философии РАН; эл. почта: avprok2006@mail.ru

Аннотация

В статье проанализированы проблемы, возникающие перед философами в связи с их попытками вписать так называемые «специальные обязанности» в целостный теоретический образ морали. В отличие от общих обязанностей, требующих одинакового содействия благу каждого, специальные обязанности требуют от морального деятеля оказывать предпочтение интересам и потребностям тех людей, которые в силу уникальной истории его жизни оказались близкими и своими – родственникам, любимым, друзьям, соотечественникам и т.д. Предпочтение, отдаваемое этим людям, выглядит как проявление недопустимой пристрастности и порождает подозрение, что специальные обязанности не просто выпадают из системы моральных обязанностей, но и прямо противоречат требованиям морали. Это подозрение может оформляться с помощью двух альтернативных тезисов: а) нормы, порождающие специальные обязанности, не являются универсальными, б) такие нормы не обладают достаточной степенью общности. Основные традиции нормативной этики обладают значительным потенциалом для критики специальных обязанностей. Он в большей или меньшей степени реализовался в их истории. Утилитаристская традиция постулирует равную значимость благосостояния каждого человека в рамках суммированного благосостояния всех тех, кто затронут определенным поступком. Это ставит под вопрос оправданность предпочтений родственникам, друзьям, любимым и соотечественникам. Развитие этой скептической аргументации можно проследить от Уильяма Годвина до Питера Сингера. Кантианская деонтология исходит из идеи равного достоинства личностей, обосновывающего равные права каждого человека. Родство или близость людей между собой, а также их совместная принадлежность к локальным сообществам не могут в кантианской перспективе быть существенными нормативными факторами. Эту идею ярко выражает

¹ Исследование проведено в рамках проекта «Феномен универсальности в морали», осуществляемого при финансовой поддержке Российского научного фонда, грант № 18-18-00068. The research was supported by the grant of the Russian Science Foundation, project no. 18-18-00068 “The Phenomenon of Moral Universality”.

современная космополитическая социальная этика. Наконец, сомнение в моральном статусе специальных обязанностей присутствует в рамках агапической христианской этики. Евангельская любовь к ближнему реализуется на основе преодоления партикулярных связей и привязанностей. Серен Кьеркегор акцентировал это обстоятельство, а Джин Оутка попытался теоретически осмыслить. Вместе с тем, анализ живого морального опыта, в том числе его исследование методами эмпирической психологии, показывает, что специальные обязанности выступают в нем в качестве важнейшей составляющей морального долга. Для того, чтобы привести в равновесие это интуитивное убеждение и ценностно-нормативные обобщения этической теории, философы морали предпринимают попытки показать, что предпочтения родственникам, любимым, друзьям, соотечественникам а) не являются нечестными в отношении к остальным людям, б) не только допустимы, но и обязательны.

Ключевые слова: мораль, этика, специальные обязанности, универсальность, общность, утилитаризм, кантианская деонтология, агапическая этика, моральный опыт.

Специальные обязанности и универсальность морали

Одной из важнейших характеристик нравственных ценностей и требований принято считать их всеобщность, или универсальность. Пытаясь отразить ее основные смыслы, Р.Г. Апресян указывает на то, что универсальность моральных ценностей, находящихся свое выражение в требованиях, проявляется в их общеадресованности, которая, в свою очередь, обнаруживается в двух формах морального равенства: равенстве всех перед нравственным законом и равенстве всех в изначальном индивидуальном достоинстве. На уровне конкретных суждений и решений уважение к достоинству каждого человека предполагает, что руководствующийся моральными принципами деятель должен проявлять беспристрастность по отношению ко всем тем, кто затронут последствиями его действия². Можно принимать или оспаривать предложенную Р.Г. Апресяном субординацию общеадресованности и беспристрастности, но невозможно не согласиться с тем, что эти две тесно связанные между собой характеристики должны присутствовать в любой претендующей на точность теоретической модели морали. Моральное требова-

² *Апресян Р.Г.* Феномен универсальности в этике: формы концептуализации // Вопросы философии. 2016. № 8. С. 88.

ние обращено к каждому человеку, находящемуся в какой-либо типичной нравственно значимой ситуации, и оно предписывает одинаковое, неизбирательное отношение к тем людям, которые оказываются целью морально мотивированного действия.

Конечно, в ходе фактического исполнения долга моральному субъекту приходится отдавать предпочтение одним реципиентам помощи и заботы перед другими. Это определяется невозможностью оказывать помощь сразу всем нуждающимся в ней людям, невозможностью пожертвовать временем или имуществом, а тем более жизнью, сразу в пользу всех, чьи потери были бы смягчены посредством такой жертвы. Однако для сохранения беспристрастной позиции критерием выбора конкретного реципиента должны считаться только характеристики той ситуации, в которой реализуется моральная обязанность. Такими характеристиками могут быть различная степень неотложности получения помощи, различная ее эффективность в условиях, когда ресурсы и возможности ограничены и т.д. Но, в любом случае, при этом сохраняется общая нормативная посылка, в соответствии с которой помощь и заботу мог бы получить *каждый*, кого данная ситуация сделала приоритетным реципиентом.

Таким образом, из утверждения о том, что моральные требования носят универсальный характер (то есть общеадресованы и исполняются беспристрастно) можно вывести следующее правило: нельзя выбирать реципиента помощи и заботы, равно как и определять градации в объеме и содержании последних, на основе тех привязанностей и предпочтений, в которые каждый из нас погружен в силу индивидуального характера существования и включенности в систему межличностных и межгрупповых отношений. Речь идет о семейных, дружеских, гражданских, коммунальных, культурных узах, связывающих людей между собой. Для требований, которые являются запретами, это правило приобретает иной вид: нельзя никого исключать из числа существ, защищенных от причинения вреда, ссылаясь на то, что в их отношении отсутствуют упомянутые выше привязанности и предпочтения. Подобное представление о специфике моральных требований довольно часто воспроизводилось и воспроизводится в этической мысли. Особенно характерно оно для так называемых теорий «моральной точки зрения», возникших в середине XX века.

С точки зрения теоретика, выразившего этот подход в классической форме – К. Байера, моральная точка зрения тождественна

точке зрения «независимого, непредвзятого, объективного, бесстрастного и незаинтересованного наблюдателя»³. Моральные правила, которые формулирует такой наблюдатель, «предназначены регулировать поведение людей, воспринимающих друг друга как равноценные “центры” импульсов, желаний, потребностей, намерений и устремлений, как тех, кто имеет право на реализацию своих целей, по крайней мере, в порядке презумпции»⁴. Отсюда следует, что мораль противостоит двум проявлениям человеческой природы – индивидуалистическому эгоизму и пристрастным привязанностям к каким-то индивидам или группам людей. При определенном взгляде на человеческую природу второй объект преодоления является даже более важным, чем первый, и входит непосредственно в определение морали. К примеру, Дж. Уорнок попытался определить мораль посредством указания на ее «основную цель» и пришел к выводу, что мораль «нацелена на уравнивание или преодоление тенденции к причинению вреда и разрушению, укорененной в *ограниченности проявлений сочувствия*, свойственных человеку в его естественном состоянии»⁵. Мораль призвана «вселить в существо, по природе склонное заботиться лишь о себе и очень ограниченном круге других, некую безличную озабоченность состоянием общества в целом – не только всечеловеческого сообщества, но и всего того, что нас окружает. Именно на этом фронте... дают результаты моральное образование, моральная аргументация и способность к принятию моральных решений»⁶.

Если понимать мораль как систему ценностей, требующих от человека усилий по преодолению ограниченных форм озабоченности положением других людей, то под серьезным вопросом оказывается та часть обязанностей, которую в этической мысли принято называть специальными, а именно – обязанности, требующие предпочтительного отношения к родственникам, друзьям, соотечественникам и т.д. Являются ли такие обязанности моральными? И обосновано ли их исполнение с точки зрения морали, предъявляющей деятелям универсальные требования? Сомнение

³ Baier K. The Moral Point of View. – N. Y.: Cornell University Press, 1958. P. 201. Подробнее о концепции «моральной точки зрения» см.: Nielsen K. Moral Point of View Theories // *Critica*. 1999. Vol. XXXI. No. 93. P. 105–116.

⁴ Baier K. The Point of View of Morality // *The Australasian Journal of Philosophy*. 1954. Vol. XXXII. P. 123.

⁵ Warnock G. The Object of Morality // *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*. 1993. № 3. P. 256.

⁶ Ibid.

в моральном характере таких обязанностей и стремление провести в этой связи ревизию нормативного содержания морали могут отталкиваться от теоретического фундамента самых разных традиций моральной философии. Я хотел бы обратиться к анализу подобного потенциала трех из них – утилитаристской этики, кантовской деонтологии и христианской агапической этики. Однако предварительно считаю важным сделать небольшое пояснение, касающееся использования в дискуссии о специальных обязанностях понятия «универсальность». Смысл этого пояснения состоит в том, что проблему специальных обязанностей не стоит сводить к вопросу о противостоянии универсальных и партикулярных требований, несмотря на устойчивую традицию именно такой ее интерпретации.

Так как критика специальных обязанностей ставит под вопрос их совместимость с моральной беспристрастностью, а беспристрастность считается ключевым выражением универсальности моральных требований, то предпочтительное отношение к родственникам, друзьям или соотечественникам может восприниматься как противоречащее именно универсальности ценностей, требований или оценочных суждений⁷. Чтобы проверить этот тезис необходимо обратиться не только к двум ведущим проявлениям универсальности, которые обсуждались в начале статьи – общеадресованности и беспристрастности, но и к самому этому феномену, к его определению, что позволит уточнить смысл как общеадресованности, так и беспристрастности. Самое удачное определение универсальности, на мой взгляд, содержится в работах Р. Хэара. По его мнению, требование является универсальным, если оно ориентировано на универсальные свойства ситуации, в которой может быть совершено действие. Универсальным свойством ситуации, в свою очередь, следует считать то, в описании которого не упоминаются задействованные в ней индивиды⁸. И тот, кто совершает поступок (деятель), и тот, чьи интересы затронуты этим поступком (реципиент действия), в рамках универсального требования выступают в качестве своего рода переменных величин. Отсюда следует, что универсальное требование общеадресованно. Но общеадресованность следует понимать лишь в том смысле, что требование адресовано всем

⁷ Именно такой вариант понимания проблемы специальных обязанностей присутствовал в ряде моих предыдущих работ, начиная с пилотной статьи 2002 г.: Прокофьев А.В. Универсальное и партикулярное содержание морали, или Как возможны специальные нравственные обязанности? // Этическая мысль: Ежегодник. Вып. 3. – М.: ИФ РАН, 2002. С. 75–98.

⁸ *Hare R.M. Sorting out Ethics.* – Oxford: Clarendon Press, 1997. P. 23

тем, кто попадает под описание обязанного совершить действие лица. Другое следствие универсальности требования состоит в том, что исполняющий требование человек должен вести себя беспристрастно. Но под беспристрастностью на фоне строгого хэаровского определения универсальности понимается лишь то, что деятель не вводит никаких различий между людьми, которые попадают под описание реципиента требуемого действия.

Это означает, что требования, порождающие специальные обязанности, вполне могут быть универсальными. Возьмем для примера формулировку: «Каждый человек должен в первую очередь помогать своим родственникам и лишь затем – чужим людям». Что касается характеристики деятеля, то в этом случае мы имеем описание «каждый человек», которое не содержит указания на индивидов. Что касается характеристики реципиентов, то слово «родственник» также является описанием, которое не упоминает ни одного индивида. Значит, перед нами два хэаровских универсальных свойства, требование универсально, а опирающиеся на него оценки унивесализуемы. Отсюда следует, что проблематизация специальных обязанностей не может опираться на саму по себе универсальность. Она формируется на основе другого, связанного с универсальностью свойства моральных требований – общности. Тот же Р. Хэар использовал это понятие для того, чтобы отразить в этической теории больший или меньший охват принципами деятелей и реципиентов (для примера, «не убивай» – более общий принцип, «не убивай, если только ты не участвуешь в справедливой войне» – менее общий, или «не убивай» – более общий принцип, «не убивай невинных» – менее общий)⁹. В морали действует своего рода «презумпция в пользу требований высокой степени общности». Такие требования вызывают у обладателей морального сознания больше доверия. В то же время снижение общности принципа, появление дополнительных частных правил, исключаящих кого-то из числа адресатов принципа или из числа защищаемых принципом реципиентов, вызывают подозрение и требуют специального убедительного обоснования. Одна из основных причин существования такой презумпции состоит в том, что моральное сознание пытается создать фильтры по отношению к нормативным формулировкам, которые являются «псевдоуниверсальными», т.е. к попыткам замаскировать с помощью описаний имплицитные указания на индивидов и их частные интересы.

⁹*Hare R.M. Essays in Ethical Theory.* – Oxford: Clarendon Press, 1989. P. 54.

При таком понимании соотношения универсальности и общности морали, специальные обязанности оказываются примером обязанностей, которые опираются на универсальные требования, но это такие универсальные требования, которые имеют меньшую общность, чем заповеди «не убивай» или «не кради», и снижение их общности не имеет убедительного обоснования с точки зрения незаинтересованного наблюдателя. Приоритет интересов «своих», «близких» людей глубоко укоренен в самых разных нравственных традициях. Он воспринимается как нечто интуитивно очевидное, элементарное и само собой разумеющееся. Обладатели общераспространенных моральных убеждений считают, что отдавать приоритет интересам «своих», «близких» не просто допустимо, а обязательно. Однако ответ на вопрос «почему?» в перспективе идеи равного достоинства всех людей не возникает автоматически. И даже, наоборот, универсальная форма, в которой предъявляются специальные обязанности, может оказаться прикрытием, маскировкой, средством поверхностной моральной легитимизации воплощения индивидуальных предпочтений конкретного деятеля. Вспомним требование: «Каждый человек должен в первую очередь помогать своим родственникам и лишь затем – чужим людям». Казалось бы, перед нами предписание, обращенное ко всем деятелям, или хотя бы ко всем, кто имеет родственников. Казалось бы, «родственник» – это универсальное описание. Но и использование характеристики «каждый человек» по отношению к деятелям, и универсальность описания реципиента в этом случае могут выражать всего лишь формальное признание деятелем права других людей свободно выражать их частные предпочтения с целью обосновать свободное выражение своих частных предпочтений. Тогда требование оказывается псевдоуниверсальным, а действия по его реализации псевдобеспристрастными. Мне представляется в этой связи, что возникающие вокруг морального статуса специальных обязанностей проблемы лучше оформлять как сомнение в достаточной степени общности этих обязанностей или как сомнение в обоснованности снижения их общности.

Утилитаристская критика специальных обязанностей

Утилитаристская этическая теория обладает наиболее существенным потенциалом для проблематизации морального статуса специальных обязанностей. Специальные обязанности попадают в ней под вопрос в связи с пересечением двух ключевых положений

ний утилитаризма: принципа полезности и принципа равенства. Принцип полезности в его классическом выражении, предложенном Дж. Бентамом, есть «тот принцип, который полагает величайшее счастье всех тех, о чьем интересе идет дело, истинной и должной целью человеческого действия, целью, единственно истинной и должной и во всех отношениях желательной, и далее целью человеческого действия во всех положениях»¹⁰. Нормативно заданное стремление к «наибольшему счастью наибольшего количества лиц» совмещается в утилитаризме с утверждением равенства всех людей в качестве обладателей способности получать удовольствие или претерпевать страдание. Хотя утилитаристская этика не утверждает *равное право* каждого человека на счастье, она отчетливо фиксирует *равную значимость* негативных и позитивных переживаний каждого человека при суммировании счастья, произведенного тем или иным действием, правилом или институтом¹¹. Дж.С. Милль в трактате «Утилитаризм» приводит общую нормативную формулу, отражающую эту особенность утилитаристской теории: «[Принцип наибольшего счастья] был бы просто набором слов, не имеющим никакого рационального содержания, если бы счастье каждого человека (при соответствующем учете качества различных видов счастья) не ценилось совершенно так же, как и любого другого. Поэтому предложенное Бентамом правило «каждый должен считаться за одного, и никто не может претендовать на большее» можно приводить в качестве комментария к основной формулировке принципа пользы»¹².

Необходимо иметь в виду, что исследователи творчества Дж. Бентама утверждают, что в его сочинениях не содержится подобного правила. Однако существует множество фрагментов, которые могли послужить Дж.С. Миллю материалом для создания общеизвестной, чеканной формулы (к примеру: «если на основании совершенного преступления и во имя наказания вполне оправданно сделать любого человека несчастным, то это не значит, что его счастье имеет меньшую претензию на внимание, чем счастье другого» или «счастье худшего представителя человечества составляет столь же значительную часть счастья

¹⁰ Бентам И. Введение в основания нравственности и законодательства. – М.: РОССПЭН, 1998. С. 9.

¹¹ Werner L. A Note about Bentham on Equality and about the Greatest Happiness Principle // Jeremy Bentham: Critical Assessment / Ed. by B.Parekh. Vol. 2. – N. Y.: Routledge, 1993. P. 569.

¹² Милль Дж.С. Утилитаризм. – Ростов-на-Дону: Донской издательский дом, 2013. С. 230.

всего человеческого рода, как и счастье самого лучшего» и т.д.)¹³ В дальнейшей истории утилитаристской мысли вариации на эту тему встречаются очень часто. Например, Г. Сиджвик в «Методах этики» по-своему воспроизводит бентамово изречение: «благо одного индивида имеет не больше значения с точки зрения... Вселенной, чем благо другого»¹⁴. Это свидетельствует о ключевой роли данного тезиса среди прочих оснований утилитаризма.

В ходе итогового расчета, определяющего этическую правильность тех или иных действий, утилитаристскому нравственному субъекту приходится постоянно выбирать между счастьем одних и счастьем других людей. В момент принесения в жертву одной «порции» счастья ради другой правило Дж. Бентама как будто бы нарушается: люди выступают как неравные между собой. Однако для сторонников утилитаристской этики такое нарушение представляется мнимым, поскольку обстоятельства, заставляющие приписывать разные количественные индексы счастью одного и другого человека, носят строго объективный и деперсонализированный характер. С их учетом вполне мог бы согласиться абсолютно беспристрастный наблюдатель, для которого нет различий между близким и далеким, своим и чужим.

Некоторые из дифференцирующих обстоятельств характеризуют сами переживания, входящие в общий баланс страдания и наслаждения (Дж. Бентам ведет речь об их «интенсивности», «продолжительности», «несомненности или сомнительности», «близости и отдаленности», «плодовитости» и «чистоте»)¹⁵. Другие – связаны с последствиями решения для суммарного счастья человечества («все люди имеют право на то, чтобы с ними одинаково обращались, кроме случаев, когда общественная польза вполне очевидно требует противоположного» (Дж.С. Милль))¹⁶. Однако и тот, и другой класс обстоятельств не включает в себя индивидуализированных связей и привязанностей субъекта, принимающего решения. Именно это и формирует теоретический

¹³ *Bentham J.* Codification Proposal // *The Works of Jeremy Bentham*. Vol. 4. – Edinburgh: William Tait, 1838–1843. P. 540; *Bentham J.* Deontology // *Bentham J.* Deontology: Together with A Table of the Springs of Action and Article on Utilitarianism. – Oxford: Clarendon Press, 1983. P. 278.

¹⁴ *Sidgwick H.* The Methods of Ethics. – Chicago: The University of Chicago Press, 1962. P. 382.

¹⁵ *Бентам И.* Введение в основания нравственности и законодательства. С. 42–43.

¹⁶ *Милль Дж.С.* Утилитаризм. С. 235.

потенциал утилитаризма в области критики специальных нравственных обязанностей.

Данный потенциал раскрылся в разной степени в конкретных классических и современных утилитаристских концепциях. Они в различной мере противоречат морали традиции и «здорового смысла». Если искать примеры наиболее полного раскрытия, то следует обратиться к творческому наследию английского писателя и мыслителя рубежа XVIII–XIX вв. У. Годвина. В своем «Исследовании о политической справедливости» (первое издание – 1793 г.) он обсуждает ситуацию, в которой у стороннего наблюдателя есть выбор между спасением из горящего дворца архиепископа Камбре, Франсуа Фенелона, в голове которого в тот момент зарождается план бессмертной поэмы о Телемахе, и спасением служанки, которая является женой, матерью или благодетелем наблюдателя. Вывод У. Годвина склоняется в пользу спасения Фенелона, поскольку каждый должен, прежде всего, содействовать выгоде тех тысяч людей, которых прочтение поэмы уберезет от ошибок, пороков и следующего за ними несчастья. Высокая объективная ценность жизни Фенелона определяет абсолютную правильность именно его спасения как в случае, когда последнее может быть достигнуто ценой самопожертвования служанки, так и в случае, когда какое-то третье лицо выбирает между архиепископом и собственной матерью. Спасти свою мать (или отца из позднейших изданий «Исследования о политической справедливости») вместо Фенелона означало бы пренебречь очевидным рациональным различием между ними. «Какая магия, – спрашивает риторически У. Годвин, – содержится в местоимении “мой”, чтобы отменять решения вечной истины? Моя жена или мать могут оказаться дурами, проститутками, злоумышленниками, лгунями или бесчестными людьми. И если они таковы, какие последствия должно иметь то обстоятельство, что они мои?»¹⁷

Среди вспомогательных замечаний У. Годвина, сопровождающих этот знаменитый пример, для анализа проблемы специальных обязанностей существенны два тезиса. Во-первых, он отбрасывает всякое самостоятельное значение индивидуальной благодарности при принятии нравственно значимых решений. Благодеяние, совершенное в отношении определенного человека, конечно, увеличивает объективную ценность жизни благодетеля, однако, это благодеяние нельзя рассматривать как правомерную

¹⁷ *Godwin W. An Enquiry Concerning Political Justice and its Influence on General Virtue and Happiness.* – N. Y.: A.A. Knopf, 1926. P. 41–42.

основу для возникновения отношений взаимности. Это увело бы нас в сторону «от справедливости и добродетели»¹⁸. Во-вторых, некоторые предпочтения «своим» нравственно допустимы для У. Годвина, но лишь в обыкновенных, неэкстремальных ситуациях. В случаях же крайней необходимости и высокой цены решения нравственное правило, требующее оказывать предпочтение родственникам, теряет свою силу¹⁹.

В современной этической мысли годвиновская бескомпромиссность также встречается. Например, ее сторонником является один из самых известных ныне живущих этиков-утилитаристов – П. Сингер. Начиная со статьи 1972 г. «Голод, изобилие и мораль», П. Сингер пытается продемонстрировать неоправданность дифференциации нравственных обязанностей по принципу пространственной близости или удаленности получателей помощи. Он указывает на очевидное противоречие нашего интуитивного отклика на ситуацию, в которой существует возможность спасти тонущего ребенка в ближайшем пруду ценой испорченной одежды и потерянного времени, и ситуацию помощи голодающим в другом полушарии Земли. В первом случае мы без колебаний руководствуемся следующим правилом: «если в нашей власти предотвратить что-то дурное, не жертвуя при этом чем-то сравнимым по своей моральной значимости, у нас есть нравственный долг сделать это». Во втором случае, мы с легкостью готовы отклонить это правило без каких-то очевидных оснований²⁰. Однако, ни сама по себе пространственная дистанция, ни наличие других, более близких к находящемуся в нужде человеку потенциальных источников помощи, по мнению П. Сингера, не могут внести изменений в приведенный выше практический принцип. И даже если нам не удастся воплотить его в нашем поведении и

¹⁸ Ibid. P. 43. Д. Монро предположил, что У. Годвин заимствовал пример со спасением у Ф. Хатчесона. Однако, очевидно, что последний был убежден в совершенно ином соотношении долга благодарности и долга благодеяния (*Monro D.H. Godwin's Moral Philosophy: An Interpretation of William Godwin.* – L.: Oxford University Press, 1953. P. 9).

¹⁹ *Godwin W. An Enquiry Concerning Political Justice.* P. 45. Комплексный анализ представлений У. Годвина о беспристрастности см.: *Kuhse H., Cannold L., Singer P. William Godwin and the Defense of Impartialist Ethics // Unsantifying Human Life: Essays on Ethics / Ed. by H. Kuhse, P. Singer.* – Oxford: Willey-Blackwell, 2002. P. 157–178; *Lamb R. The Foundations of Godwinian Impartiality // Utilitas.* 2006. Vol. 18. P. 134–153.

²⁰ *Singer P. Famine, Affluence, and Morality // Singer P. Writings on an Ethical Life.* – N. Y.: Ecco, 2001. P. 105–118.

общественных институтах, мы не должны пытаться оправдывать свое пристрастное поведение: «мы должны хотя бы *знать*, что нам не удастся жить нравственно достойной жизнью»²¹.

Вполне очевидно, что П. Сингер обесуждает при этом не только саму по себе пространственную близость или удаленность получателей помощи. В мире глобальных транспортных и экономических связей они превращаются в фикцию. В действительности речь идет о нравственном значении принадлежности к тем или иным группам, порождающей определенные преференции их членам. Под вопросом вновь находится институт семьи, а также политические и локально-территориальные сообщества. Смысл примеров П. Сингера тот же, что и у знаменитой зарисовки У. Годвина.

Критика специальных обязанностей в деонтологической этике кантианского типа

Кантианская деонтология также может выступать в качестве основы критики специальных нравственных обязанностей. Хотя сразу следует заметить, что утилитаристская мысль создает для последней гораздо более основательный плацдарм. Существуют две линии рассуждения, связанные с идеей категорического императива, которые обладают значительным потенциалом в деле разрушения магии местоимения «мой».

Во-первых, в качестве точки отсчета может выступать первая формулировка императива: «Поступай только по такой максиме, относительно которой ты в то же время можешь желать, чтобы она стала всеобщим законом»²². Р.Г. Апресян оценивает эту формулировку следующим образом: «В данном принципе находит отражение надситуативный и имперсональный, а, значит *универсальный* характер нравственного веления: поступая определенным образом в отношении определенного лица, человек предполагает, что он поступил бы таким же образом в отношении любого другого лица, и в отношении него любое лицо поступило бы также»²³.

²¹ *Singer P.* The Singer Solution to World Poverty // *Singer P. Writings on an Ethical Life.* – N. Y., 2001. P. 124.

²² *Кант И.* Основоположение к метафизике нравов // *Кант И. Соч.* в 4 т., на нем. и рус. яз. Т. 3. – М.: Московский философский фонд, 1997. С. 143.

²³ *Апресян Р.Г.* Европа: Новое время // *История этических учений: Учебник /* Под ред. А.А. Гусейнова. – М.: Гардарики, 2003. С. 656.

Однако некоторые исследователи полагают, что кантовская формулировка сама по себе не выражает полно и корректно свойственное морали сочетание универсальности и общности требований. К примеру, Д. Парфит убежден, что на основе кантовского принципа вполне допустимы социальное исключение, расовое неравенство, эксплуатация или же nepотизм. Правила расовой дискриминации (или nepотисткого покровительства) в каком-то определенном обществе *уже* могут являться всеобщим законом. Следующему этим правилам представителю доминирующей группы или группы, в рамках которой культивируются преференциальные отношения, мысленный эксперимент Канта не демонстрирует ничего логически противоречивого. Ведь кантовская формулировка прямо не требует представлять себя на месте каждого, например, на месте человека, принадлежащего к дискриминируемому меньшинству или не имеющего покровительства влиятельных родственников²⁴. Впрочем, кантовская формулировка вполне может быть модифицирована для преодоления подобных недостатков. Так, Т. Скэнлон полагает, что нравственно рациональный поступок должен быть таким, что не «я», а «каждый» мог бы пожелать его превращения в закон природы²⁵. В этом случае снижение общности моральных требований обосновать гораздо сложнее. Дж. Ролз, в свою очередь, считает правильной следующую интерпретацию кантовского принципа: этот принцип вводит принудительные ограничения на использование информации о своем месте в мире (а значит, о своих партикулярных связях и привязанностях) в ходе принятия нравственно значимых решений²⁶. Именно на фоне этих модификаций специальные обязанности начинают вызывать подозрение в их пристрастном характере. В этом смысле показательно знаменитое замечание Дж. Ролза из «Теории справедливости» о том, что принципы справедливости могут реализоваться лишь неполностью, «пока существует некоторая форма семьи»²⁷.

²⁴ Parfit D. On What Matters. Vol. 1. – Oxford: Oxford University Press, 2011. P. 334–338.

²⁵ Scanlon T. What We Owe to Each Other. – Cambridge: Harvard University Press, 1998. P. 170–171.

²⁶ В общеэтическом контексте: Rawls J. Lectures on the History of Moral Philosophy. – Cambridge: Harvard University Press, 2000. P. 175–176, в пределах теории справедливости: Ролз Дж. Теория справедливости. – Новосибирск, 1995. С. 127–131.

²⁷ Ролз Дж. Теория справедливости. С. 75.

Во-вторых, в качестве основы для критики специальных обязанностей может выступать вторая формулировка категорического императива: «Поступай так, чтобы ты никогда не относился к человечеству, как в твоем лице, так и в лице всякого другого, только как к средству, но всегда в то же время и как к цели»²⁸. В этой формулировке отражается идея достоинства человека, порождающего то практическое отношение к нему, которое задано нравственным долгом. Если воспользоваться формулировками современного кантианца Т. Хилла, то любой представитель человеческого рода обладает безусловной ценностью, поскольку он сам является «оценщиком», то есть существом, имеющим не просто желания, но определенный «базовый жизненный проект», позволяющий эти желания оценивать и иерархизировать. Именно это свойство делает его субъектом самозаконодательства. Нравственный долг по отношению к каждому потенциальному нравственному законодателю состоит в том, чтобы сохранять его существование, поддерживать его способность к вынесению самостоятельных оценок и, наконец, способствовать успеху в достижении целей базового проекта²⁹. В этом выражается уважение к его человеческому качеству. Такое уважение не может быть аннулировано никакими обстоятельствами и не подлежит «квантификации» (термин Т. Хилла). То есть нельзя отказать в уважении одному человеку, чтобы реализовать уважение в отношении другого или даже множества других людей.

Если достоинством (или, применяя еще одну кантовскую характеристику, «незаменимостью») обладает каждый, а уважение к человеческому достоинству включает как воздержание от причинения страданий», так и помощь в достижении счастья, то вне каких-то дополнительных комментариев и разъяснений исполнение специальных обязанностей попадает в рубрику пренебрежения достоинством тех, кто не состоит с нами в специальных отношениях. Вполне возможно, что, уделяя приоритетное внимание тем людям, которые нам близки по тому или иному основанию, мы начинаем использовать как средство всех тех, кто также мог бы получить нашу помощь или заботу, но является для нас «дальним», или относиться к ним не как к личностям, а как к вещам³⁰.

²⁸ Кант И. Основоположение к метафизике нравов. С. 169.

²⁹ Hill T.E. Respect, Pluralism, and Justice: Kantian Perspectives. – Oxford: Oxford University Press, 2000. P. 78–79.

³⁰ Д. Парфит, анализируя вторую формулировку категорического императива, пытается разграничить между собой отношение к человеку как к средству

Л. Блум в полемических целях попытался показать, как именно этот кантианский аргумент мог бы быть развернут в отношении такого явления как дружба. Дружба, в описании Блума совмещает в себе два элемента: альтруистический и персональный. Благо друга является ценностью, которая не зависит от личных интересов деятеля и взаимной выгоды, получаемой друзьями. Таков альтруистический элемент дружбы. Однако превращение этого блага в непрагматическую ценность происходит исключительно в связи личным, сугубо субъективным выбором партнера для дружеских отношений: «Мы действуем во благо другу не потому, что он является представителем человеческого рода, а потому что он наш друг». Таков элемент персональный³¹. Кантианская этика поддерживает первую составляющую дружбы, но трудно совместима со второй. Центральным тезисом нормативной программы кантианства является то, что «каждый человек просто потому, что он является человеком, достоин равного отношения, а его благо достойно того, чтобы получить ту же степень содействия, которую получает благо других»³². Эта безличная перспектива с неизбежностью превращает в ключевое понятие кантианской этики понятие честности: «было бы нечестно распределять между людьми тяготы и блага в соответствии со своими предпочтениями или интересами». А то, что противоречит честности и не может быть обосновано в безличной перспективе, противоречит морали. Таким образом, кантианская этика требует одинакового осуждения эгоистических действий и действий, совершающихся ради блага друзей, если у тех и других нет какого-то дополнительного беспристрастного обоснования. Если предположить, что содействие благу друга, основанное исключительно на том, что он является другом, представляет собой неотъемлемую часть феномена дружбы, то и дружба как таковая должна казаться правоверному кантианцу морально предосудительной³³.

В перспективе реконструкции, предложенной Л. Блумом, легко себе представить такого кантианского Годвина, который предлагает аннулировать моральное значение любых индивидуализированных отношений: как построенных на основе

и как к вещи. Случаи простого неоказания помощи попадают у него во вторую категорию (*Parfit D. On What Matters. Vol. 1. P. 226–228*).

³¹ *Blum L.A. Friendship, Altruism, and Morality.* – Boston: Routledge & Kegan Paul, 1980. P. 31.

³² *Ibid.* P. 32.

³³ *Ibid.*

субъективного выбора (дружба, романтическая любовь), так и порожденных случайностями личной истории какого-то конкретного человека (родственные связи, совместная принадлежность к этносу, нации, культурной традиции). Годвин-кантианец так же, как и Годвин-утилитарист, мог бы поставить под вопрос магию местоимения «мой» и проанализировать гипотетический случай спасения на пожаре. Он мог бы усомниться в необходимости спасать свою мать или своего отца, а не епископа Фенелона. Правда, для него спасение отца было бы тождественно не пренебрежению счастьем тысяч потенциальных жертв порока и заблуждений, а забвению человеческого статуса самого епископа Фенелона, отношением к нему как к средству, а не цели или как к вещи, а не личности. Существенно, что в этом случае кантианская честность и беспристрастность оказываются гораздо более беспомощными в практическом отношении, чем утилитаристская калькуляция пользы. Они лишают деятеля последнего аргумента, позволяющего предпочесть кого-то из находящихся в опасности. Нуждающиеся в помощи люди являются одинаково управомоченными получить ее вне зависимости от расчетов суммированного блага. Возможно, что беспристрастность потребует от правоверного кантианца положиться в этом случае на жребий³⁴.

Следует иметь в виду, что для самого И. Канта и для значительного числа представителей наследующей ему этической традиции ни скепсис по поводу специальных обязанностей, ни сопровождающий его практический тупик не являются предрешенными. Часть подобных проблем снимается за счет того, что «обязанности благотворения» (или помощи), в отличие от обязанностей, связанных с недопущением насилия и обмана, имеют у И. Канта принципиально неопределенную степень требовательности. Другая часть проблем разрешается за счет того, что, по И. Канту, моральный субъект может сам избирать конкретные формы реализации «обязанности благотворения» в зависимости от наличных склонностей. Любовь к родителям (или другим представителям ближнего круга) на этом фоне выступает как один из правомерных предметов выбора³⁵.

³⁴ Именно жребий превращается для некоторых кантиански ориентированных нормативных этиков в средство выявления морально оправданного решения в ситуациях выбора между спасаемыми людьми (*Taurek J. Should the Numbers Count? // Philosophy and Public Affairs. 1977. Vol. 6. P. 303–310.*

³⁵ *Кант И. Метафизика нравов // Кант И. Соч.: В 8 т. Т. 6. – М.: Чоро, 1994. С. 431, 498–501 (комментарий см. Hill T.E. Human Welfare and Moral Worth: Kantian Perspectives. – Oxford: Clarendon Press, 2002. P. 221).*

Однако обрисованный выше антипартикуляристский вывод из кантианских посылок также встречается в этической теории. Кантовские фигуры мысли активно используются для проблематизации той или иной специальной обязанности. В наибольшей степени распространено их применение для постановки под вопрос моральной оправданности предпочтительного отношения к согражданам и вытекающих из этого отношения практик и институтов. Под огонь подобной критики попадают отсутствие глобальных механизмов перераспределения мирового богатства, отсутствие институтов, гарантирующих соблюдение прав человека в планетарном масштабе, практика ограничения права въезда на территорию государств и т.д. Например, М. Нассбаум в своей, ставшей знаменитой из-за широкого общественного резонанса статье «Патриотизм и космополитизм», после призыва «принять всерьез кантианскую мораль» и идею «царства целей», задает серию вопросов, которые даже по своей лексике напоминают риторике У. Годвина: «Почему те ценности, которые учат нас соединять руки через границы этничностей, классов, полов и рас, теряют свой напор, достигая границ нации... Почему мы должны думать о жителях Китая как о равных нам по значению с той минуты, когда они поселятся в определенном месте, а именно в США, но не когда они живут в другом месте, а именно в Китае? Что такого в национальных границах, что *магическим* образом обращает людей, к которым наше образование нелюбопытно и безразлично, в людей, по отношению к которым мы имеем обязанности взаимного уважения (курсив мой. – А.П.)?»³⁶

³⁶ Nussbaum M.C. Patriotism and Cosmopolitanism // For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism / Ed. by J. Cohen. – Boston: Beacon Press, 1996. P. 10. В российском этическом контексте также встречаются образцы кантианской критики специальных обязанностей, отождествляющей их исполнение с групповым эгоизмом: «Открытые границы – это выражение ориентации на утверждение ценности и уникальности любого человека вне зависимости от места рождения. Это признание ценности принадлежности к человечеству в целом... Аргументы против открытых границ возникают в рамках взглядов и мировоззрений, в которых устанавливается область «мы», где со всей полнотой действует ответственность друг за друга, и область «они», на которую «наша» ответственность либо не распространяется, либо распространяется, но в ограниченном порядке. Так, некоторые ученые при рассмотрении миграционных вопросов используют... перспективу национального государства и его интересов, разрабатывая различные версии «национального эгоизма». В отличие от индивидуального эгоизма, ограничивающего «я» (эго) от других и признающего ценностный приоритет «я», в «национальном эгоизме», который по аналогии можно было бы назвать «носиз-

Критика специальных обязанностей в агапической этике

Христианская (агапическая и теономная) этика также обладает высоким потенциалом в области нравственной критики преференций, опирающихся на специальные отношения. Христианская любовь, обращенная на другого человека, в отличие от кантовской «обязанности благотворения», представляет собой обязанность строгую и совершенную. Она коренится в отношениях, необходимо возникающих между верующим и Богом. Во-первых, такая любовь вытекает из стремления христианина уподобиться Создателю («если так возлюбил нас Бог, то и мы должны любить друг друга» (1 Ин., 4:11)). Во-вторых, любовь к другому человеку является единственным деятельным выражением любви к Богу и, следовательно, первая есть способ проверки подлинности второй («кто говорит: “я люблю Бога”, а брата своего ненавидит, тот лжец; ибо не любящий брата своего, которого видит, как может любить Бога, Которого не видит? (1 Ин., 4:20)). Наконец, любовь к другому человеку является способом соединения с Богом («пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем» (1 Ин., 4:20)).

Субъектом христианской любви является каждый представитель человеческого рода, независимо от тех границ, которые проводят между собой люди на основе истории собственных взаимоотношений. Об этом свидетельствует христианское переосмысление понятий «брат» и «ближний». Так, употребляющееся в цитированных выше фрагментах из «Первого Послания Иоанна» слово «брат» в перспективе всеобщего сыновства характеризует как минимум всех носителей истинной веры (ср. «Послание к Галатам»: «Все вы сыны Божии по вере во Христа Иисуса... Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужского пола, ни женского... (Гал., 3:26–27)»). Понятие «ближний», которое в ветхозаветном контексте означает «товарищ», «друг» или «близкий человек», также лишается в Христианстве своего избирательного и разделяющего смысла. Ответом на вопрос за-

мом», происходит выделение некоего «мы», которое по признаку гражданства или национальности противопоставляется «они»... Разделение на «мы» (свои, сограждане, местные) и «они» (чужие, неграждане, приезжие) находится в основании, пожалуй, любой попытки найти и вывести моральное обоснование миграционного контроля. В то же время такое разделение вызывает очень серьезные вопросы относительно его моральной оправданности» (*Троицкий К.Е.* В поисках этики миграции. Дискуссия о государственных границах: основные теоретические позиции и аргументы // *Этическая мысль.* 2018. Vol. 18. № 1. С. 142–144).

конника: «А кто мой ближний?» становится Христова притча о добром самаритянине, который оказывает помощь и осуществляет заботу вопреки тому, что нуждающийся в них отделен от него принадлежностью к иной, отчасти враждебной общине (Лк., 10:25–37)³⁷ Р.Г. Апресян предлагает следующее определение евангельского «ближнего» – это «чужой, которого надо принять как близкого [человека]». Если дополнить перспективу отношений «Я–Другой», выраженную в предписании возлюбить ближнего как самого себя, перспективой отношений «Я–Другие», то христианская заповедь любви приобретает следующее выражение: «я отношусь к данному человеку так же, как я бы относился к любому другому ближнему»³⁸.

Для современной моральной теологии важным прецедентом осмысления этих особенностей агапической любви стала та интерпретация любви к ближнему, которую предложил в своей работе «Дела любви» С. Кьеркегор. Христианская любовь, по мнению Кьеркегора, характеризуется тем, что она снимает все различия между людьми, выступающими друг для друга в качестве ближних. Именно этом качестве она является наиболее совершенным видом любви – ее квинтэссенцией. «Так как ближний – это каждый человек, безусловно каждый, то все различия в действительности устранены из объекта, и, следовательно... [христианскую] любовь можно опознать именно в связи с тем обстоятельством, что ее объект лишен любых иных более определенных черт различия, что означает, что такая любовь опознается только на основе того, что она является любовью, [а не по объекту любви]»³⁹. С. Кьеркегор определяет ближнего через его равенство со всеми другими людьми и указывает на вечный, непреходящий характер такого равенства. Соответственно, главной противоположностью христианской любви является установление неравенства между объектами любовного отношения – предпочтение какой-то одной их части и исключение какой-то другой: «Если в связи с христианской любовью кто-то допускает исключение хотя бы для одного человека, которого он не хочет

³⁷ Этический анализ этого евангельского текста в свете проблемы универсализма и партикуляризма см.: *Waldron J. Who Is My Neighbor? Humanity and Proximity // Monist. 2003. Vol. 86. № 3. P. 333–354.*

³⁸ *Апресян Р.Г. Идея морали и базовые нормативно-этические программы.* – М.: ИФ РАН, 1995. С. 336.

³⁹ *Kierkegaard S. Works of Love (Kierkegaard's Writings, 16).* – Princeton: Princeton University Press, 1995. P. 66.

любить, то такая любовь не “тоже христианская”, а безусловно нехристианская»⁴⁰.

Предпочтительное отношение к каким-то людям, по С. Кьеркегору, лишь внешним образом и лишь для глубоко заблуждающегося человека отличается от чистого и прямолинейного эгоизма. Не видеть этого может только язычник: «[Язычество] подразделяло любовь следующим образом: эгоизм отвратителен, поскольку это любовь к себе, но эротическая любовь и дружба как формы страстной, оказывающей предпочтение любви, являются подлинной любовью. Но Христианство... подразделяет явления иначе: эгоизм и оказывающая предпочтение любовь – это одно и то же, а любовь к ближнему является подлинной любовью»⁴¹. Именно в этом контексте С. Кьеркегор вспоминает знаменитое изречение Августина о том, что языческие добродетели это блестящие пороки, и рассматривает поэтизацию эротической любви и дружбы как идолопоклонство. Примечательно также утверждение С. Кьеркегора, что только христианская любовь (а не какая-то из форм любви, предпочитающей одних людей другим) имеет отношение к морали – может порождать моральную обязанность. В этой связи, по мнению С. Кьеркегора, очень важно не совершать ошибок, опирающихся на привычное отождествление любви, а значит и морали, с преференциальными отношениями: «Если ты спасешь жизнь человека в темноте, думая, что это твой друг, а на самом деле, это твой ближний, это не ошибка. Но уж точно будет ошибкой, если ты хочешь спасти только друзей. И если твой друг будет жаловаться, что, по его мнению, ты ошибочно сделал для ближнего то, что... должен сделать только для него, будь уверен, он ошибается!»⁴²

Позиция С. Кьеркегора в вопросе о любви и преференциальных отношениях в целом соответствует такому современному пониманию агапической любви, которое принято называть «любовь как равное уважение (love as equal regard)». Самый известный его выразитель Дж. Оутка не случайно превратил цитату из «Дел любви» про устранение из объекта любви всех различий в эпиграф первой главы своей книги «Агапе: этический анализ» (несмотря на критику некоторых других аспектов учения С. Кьеркегора о любви). Дж. Оутка понимает любовь не столько как переживание или устойчивую эмоциональную установку

⁴⁰ Ibid. P. 49–50.

⁴¹ Ibid. P. 53

⁴² Ibid. P. 52

в отношении другого, сколько как нравственное требование, связанное с равной значимостью, которую христианин придает каждому человеку. Равную значимость или ценность всех людей можно уважать только в том случае, если абстрагироваться от всех их особых характеристик и от специфики индивидуального поведения, которые позволяют отличать одну личность от другой⁴³. Отсюда следует, что христианскую любовь вполне уместно характеризовать через понятие «беспристрастная». Таково словоупотребление Оутки, к нему же склоняется Р.Г. Апресян⁴⁴.

Следует заметить, что сочетание слов «беспристрастная любовь» вызывает у многих моральных теологов нарекания. Одни указывают на неуместность этой формулы в контексте человеческой практики. Когда в евангельском тексте используется прямой синоним понятия «беспристрастность» – «нелицеприятность», она приписывается лишь Богу и лишь в его судящей ипостаси (Рим., 2:11). Но это не то, в чем человек призван уподобляться Создателю. Ведь, в отличие от Бога, человек не уполномочен судить: «Не судите, да не судимы будете!» (Мф., 7:1). Другие теологи рассматривают само соединение слов «любовь» и «беспристрастный» как очевидный оксюморон. Беспристрастность предполагает эмоциональную дистанцированность, сознательную отрешенность от индивидуализированной привязанности к тому человеку, который является получателем помощи или заботы. Любовь же, напротив, является интенсифицированным эмоциональным и деятельным выражением такой привязанности. Э. Вацек, критикуя Дж. Оутку и его последователей, утверждает, что «беспристрастная установка, характеризующая, по мнению некоторых теологов-агапистов, фиксирует и уважает базовое человеческое достоинство объекта любви, но она отказывается проникнуть в уникальность последнего. А любящий всегда имеет виду именно уникальную ценность того, кого он любит. Любовь включает нечто большее, чем “абстрактное признание субъективности другого”»⁴⁵. В противном случае, она превращается «в холодное безразличие социального работника, выписывающего клиентам чеки на материальную помощь и делающего это честно и в соответствии с их общей принадлежно-

⁴³ *Outka G.* Agape: An Ethical Analysis. – New Haven: Yale University Press, 1972. P. 7–9.

⁴⁴ *Апресян Р.Г.* Идея морали и базовые нормативно-этические программы. С. 336.

⁴⁵ *Vacek E.C.* Love, Human and Divine: The Heart of Christian Ethics. – Washington: Georgetown University Press, 1994. P. 49.

стью к человеческому роду»⁴⁶. Даже в отношении божественной любви, самой «универсальной» из всех возможных, подчеркивает Э. Вацек, в Евангелии используется слово «предпочтение» («любить»=«предпочитать»)⁴⁷. Таким образом, то, что требуется от христианина – это, скорее, не беспристрастность, а *равно бесконечная любовная пристрастность* к каждому человеку как к члену универсального сообщества.

Для Э. Вацека эта общая интерпретация христианской любви является преамбулой к утверждению, что различные виды пристрастных отношений и порождаемые ими обязанности легко могут быть гармонизированы с заповедью: «Возлюби ближнего твоего, как самого себя» (Мф., 22:39). Однако в действительности критика идеи «беспристрастной любви» и введение парадоксального концепта «равная пристрастность» не снимают проблематичность специальных обязанностей. Равная пристрастность противостоит им не меньше беспристрастности. Христианская метафорика нового, предельно расширенного семейства или нового, необозримого дома («дома Божия» (1 Пет., 4:17)) естественным образом ставит под вопрос нравственную значимость традиционных семейно-родовых, общинных и национальных связей и привязанностей. Если вести речь о семье, то в новозаветных текстах есть несколько наиболее ярких фрагментов, выражающих эту тенденцию. Прежде всего, знаменитое изречение из «Евангелия от Луки»: «Если кто приходит ко Мне, и не возненавидит отца своего и матери, и жены и детей, и братьев и сестер..., тот не может быть Моим учеником» (Лк., 14:26). Кроме того, присутствуют три повествования об отношении Иисуса к собственной семье, в которых тот отрицает приоритетное право матери и братьев на его внимание в сравнении с учениками и последователями. «Кто будет исполнять волю Отца моего небесного, тот Мне брат и сестра и мать» (Мф., 12:50, а также Лк., 8:19-21; Мк., 3:31-35). Если вести речь об этнокультурных или национальных сообществах, то как отрицание их нравственной значимости часто интерпретируется первая часть процитированного выше высказывания из послания Павла к Галатам: «Нет уже Иудея, ни язычника; нет раба, ни свободного; нет мужского пола, ни женского». Такая интерпретация имеет свои исторические основания, поскольку это знаменитое высказывание тесно связано с античной космополитической традицией и содержит не только религиозные, но

⁴⁶ Ibid. P. 161.

⁴⁷ Ibid. P. 175.

и этнические коннотации⁴⁸. Она вполне логична и в свете общих интенций христианской этики.

Конечно, отрицание специальных отношений и преференций является в Христианстве не итогом, а необходимым этапом самосовершенствования. Достижение этого этапа представляет собой одно из условий целостного обращения души верующего к Богу, которое так трансформирует ее, что оказывается возможным уподобление Небесному Отцу в его бесконечной любви ко всем своим детям. Однако даже на фоне этого пояснения любая схема специальных обязанностей вызывает сомнения в перспективе христианского нравственного идеала. И даже более, того возникает возможность ее полного ниспровержения. На горизонте появляется призрак христианского Годвина и христианской критики «магии местоимения мой». Реализацию этой возможности в раннехристианской нравственной традиции исследовала Э. Кларк. Среди ярких примеров, приводимых ей – восторженный отзыв Григория Назианзина о собственной матери, которая «с радостью продала бы себя и своих детей в рабство... чтобы полученные деньги израсходовать на бедных»⁴⁹.

Таким образом, любая интерпретация христианской любви вынуждена решать те вопросы, которые Э. Васек считает имманентными лишь для концепции Дж. Оутки (понимания любви как «равного уважения»). Если вести речь непосредственно о Дж. Оутке, то в работе «Агапэ» он пишет о том, что «агапист... всегда испытывает характерное неудобство в отношении ограничительного характера специальных отношений» и «всегда предпочитает начинать с другого конца, с запретов и позитивных предписаний, применимых в любых человеческих отношениях»⁵⁰. В «Универсальной любви и беспристрастности» Дж. Оутка указывает на «противоречия» и «напряженность», постоянно сохраняющиеся между агапэ и «партикулярными ролями и практиками»⁵¹. Хотя

⁴⁸ См.: *Stanley C.D.* 'Neither Jew nor Greek': Ethnic Conflict in Graeco-Roman Society // *Journal for the Study of the New Testament*. Vol. 64. P. 101–124; *Long A.A.* The Concept of the Cosmopolitan in Greek & Roman Thought // *Daedalus*. 2008. Vol. 137. № 3. P. 57; *Neutel K.B.* A Cosmopolitan Ideal: Paul's Declaration 'Neither Jew Nor Greek, Neither Slave Nor Free, Nor Male and Female' in the Context of First-Century Thought. – L.: Bloomsbury Publishing, 2015. P. 128–132.

⁴⁹ *Clark E.A.* Antifamilial Tendencies in Ancient Christianity // *Journal of the History of Sexuality*. 1995. Vol. 5. № 3. P. 366.

⁵⁰ *Outka G.* Agape: An Ethical Analysis. P. 272–273.

⁵¹ *Outka G.* Universal Love and Impartiality // *The Love Commandments: Essays in Christian Ethics and Moral Philosophy* / Ed. by E.N. Santurri and W. Werpehowski. –

главный вопрос христианской этики связан, по мнению Дж. Оутки, с противостоянием любви и эгоизма, а также с поиском путей соединения любви к ближнему и любви к себе, второе по значимости этическое вопрошание христианина относится именно к соединению универсального и партикулярного: «Как параллельно воздать справедливость настойчивому повторению [формулы]... “каждый человек является моим ближним”, и тем значительным позитивным местом, которое многие писатели христианской традиции, отводили... партикулярным проявлениям преданности и партикулярным обязанностям... Должны ли мы принять неразрешимость противоречий между любовью, которая универсальна по своей области приложения, и специальными связями между друзьями, любовниками, супругами, родителями и детьми, единоверцами, представителями классов, партий, племен и обществ»?⁵²

Обсуждение этих вопросов в работах Дж. Оутки демонстрирует как всю их остроту для христианской моральной теологии, так и всю неопределенность ответов на них. Прежде всего, Дж. Оутка считает важным осознать их «неразрешимость», то есть перманентный характер противостояния между агапэ и специальными связями и обязанностями. Он предостерегает от того, чтобы рассматривать эти явления в качестве гармоничного целого и в качестве вытекающих друг из друга. Ведь агапэ может рассматриваться теоретиком как предельно общая нормативная основа специальных обязанностей, которая проходит через последовательные ограничения в связи с несовершенством внешних условий человеческой деятельности и несовершенством самой человеческой природы. Или же исполнение специальных обязанностей может пониматься как путь к обретению полноты христианской любви. Именно таковы были позиции некоторых ранних и поздних критиков концепции Дж. Оутки⁵³. Однако Дж. Оутка видит в

Washington: Georgetown University Press 1992. P. 89.

⁵² Ibid.

⁵³ *Pope S.J.* The Moral Centrality of Natural Priorities: A Thomistic Alternative to ‘Equal Regard’ // *The Annual of the Society of Christian Ethics*. 1990. Vol. 10. P. 109–129; *Post S.G.* A Theory of Agape: On the Meaning of Christian Love. – Lewisburg: Bucknell University Press, 1990; *Pope S.J.* ‘Equal Regard’ versus ‘Special Relations’? Reaffirming the Inclusiveness of Agape // *The Journal of Religion*. 1997. Vol. 77. № 3. P. 353–379; *Judish J.E.* Balancing Special Obligations with the Ideal of Agape // *The Journal of Religious Ethics*. 1998. Vol. 26. № 1. P. 17–46; *Sullivan-Dunbar S.* Human Dependency and Christian Ethics. – Cambridge: Cambridge University Press, 2017. P. 114–147.

таких интерпретациях искажение сути обоих соотносимых между собой феноменов. Агапе и специальные обязанности, по его мнению, имеют разные истоки императивности и ограничивают друг друга как внешние силы. Моральный субъект (подлинный христианин) призван тщательно следить за их взаимодействием в своей жизни, контекстуально уравнивая их мотивационную «тягу». «Универсальная любовь делает нас чувствительными к потребностям, правам и предпочтениям, которые не отражены в специальных договорах и требованиях, привязанных к ролям и социальным статусам. Она делает нас склонными к критическому отношению к ролям, которые предлагаются нам извне... Она подталкивает нас к тому, чтобы противиться трайбализму и иерархии. Партикулярные роли и практики делают нас чувствительными к важности коммунальных и связанных с ролями требований, способствующих в значительной мере эффективному распределению морального внимания и энергии»⁵⁴. Но как именно обеспечивать «постоянную бдительность на двух фронтах», из рассуждений Дж. Оутки не становится ясным. Ведь, с одной стороны, он утверждает, что не существует требования «способствовать благу каждого в каждом предоставляющемся случае», а с другой – что агапэ имеет очевидный приоритет над любыми формами филии⁵⁵.

Специальные обязанности в живом моральном опыте

Итак, мы увидели, что ключевые нормативно-этические традиции обладают существенным потенциалом для проблематизации и маргинализации специальных обязанностей. А в преобладающем на настоящий момент живом моральном опыте они, напротив, играют центральную роль. Их исполнение понимается как исполнение именно нравственного долга, как непосредственное воплощение моральных добродетелей, требующее контроля над собой, значительных усилий и определенных жертв. Степень одобрения и похвалы в данном случае оказывается не столь значительной, как в ситуациях проявления универсального альтруизма, однако, если специальные обязанности, в особенности семейные или дружеские, не исполняются, то это оказывается основанием для гораздо более жесткого осуждения, в сравнении

⁵⁴ *Outka G.* Universal Love and Impartiality. P. 90–91.

⁵⁵ *Outka G.* Agapestic Ethics // *A Companion to the Philosophy of Religion* / Ed. by P. Quinn and C. Taliaferro. – Oxford: Blackwell, 1997. P. 487–488.

с нарушением долга перед любым представителем человеческого рода. При этом объем специальных обязанностей воспринимается как заведомо превосходящий объем обязанностей общих, и они имеют отчетливо выраженный приоритет в том, что касается очередности их исполнения⁵⁶.

Структура понимания морального долга, отражающаяся в повседневной практике нравственного вменения и оценки, заставляет вспомнить популярную в античности и средневековье метафору концентрических кругов, в центре которых находится определенный человек. Ближайший круг – родные, далее – соседи, за ними – сограждане и, наконец, все остальные люди. В рамках этого наглядного представления нравственные обязанности дифференцированы по объему и приоритетности исполнения в соответствии с большей или меньшей близостью каждого из кругов к центру. А. Макинтайр анализирует подобное понимание долга, опираясь на тексты Цицерона. А. Макинтайр замечает, что в античности «жизнь в соответствии с долгом» определяется «как жизнь иерархически упорядоченных взаимностей, в которой каждый обязан [чем-то другим людям] и они обязаны ему в рамках системы фиксированных и согласованных ожиданий. Семья, город и Вселенная – примеры таких иерархически упорядоченных систем взаимности»⁵⁷. Основная иллюстрация – цicerонова концентрически распределяемая «благотворительность» (*caritas*), которая в отношении чужака сводится к совершенному минимуму.

Однако это рассуждение А. Макинтайра вызывает определенные нарекания. Действительно, в обсуждении так называемых «обязанностей благотворительности» Цицерон систематически использовал концентрическую схему обязанностей. «Человеческое общество и союз между людьми будут сохранены лучше всего в том случае, – утверждал он, – если мы будем относиться к каждому с тем большим расположением, чем теснее он с нами связан... В человеческом обществе есть множество ступеней. И действительно, если оставить в стороне... беспредельное общество, то существует более близкое нам, основанное на общности племени, народа, языка и теснейше объединяющее людей. Еще более тесные узы – принадлежность к одной и той же

⁵⁶ Как замечает Д. Парфит, «обыденная и повседневная мораль состоит по большей части из этих [специальных] обязанностей. Выполнение этих обязанностей имеет приоритет над помощью чужим людям» (*Parfit D. Reasons and Persons*. – Oxford: Oxford University Press, 1984. P. 95).

⁵⁷ *MacIntyre A. Whose Justice? Which Rationality?* – Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988. P. 148

гражданской общине... Кроме того, общение и дружеские связи, а у многих и деловые отношения, установившиеся со многими людьми. Более тесны отношения между родными»⁵⁸.

Однако параллельно Цицерон предполагает наличие и таких нравственных обязанностей, для которых все упомянутые круги в строгом соответствии со стоической концепцией «присвоения» («ойкеозиса») безусловно стягиваются к центру⁵⁹. Таковы «обязанности справедливости», состоящие, прежде всего, в том, «чтобы не наносить никому вреда, если только тебя на это не вызвали противозаконием». Здесь любая дифференциация потенциальных объектов воздействия совершенно недопустима. «Кое-кто говорит: у отца или у брата он... не отнимет ничего, но его отношение к другим гражданам иное. Такие люди решают, что у них... никакого союза с согражданами нет, каковое мнение полностью нарушает союз в виде гражданской общины. Те, кто утверждает, что надо считаться с согражданами, но не с чужеземцами, разрывают всеобщий союз человеческого рода»⁶⁰. Цицерон подчеркивает строгую необходимость выполнения обязанностей справедливости по отношению к врагам, чужеземцам и даже рабам.

Это означает, что там, где А. Макинтайр ведет речь о колебании Цицерона между двумя полюсами: универсальностью нравственного закона и концентрической иерархичностью конкретных обязанностей, на деле присутствует довольно прозрачное разграничение. Негативные обязанности имеют строго универсальную природу, в то время как позитивные подлежат дифференциации по степени близости потенциального получателя помощи и заботы. Подобное разграничение отражает глубоко укорененную тенденцию морального сознания. В несколько модифицированном виде типология Цицерона сохраняется в качестве преобладающей посылки современной нравственной практики, даже несмотря на отчетливые декларации строгого этического универсализма в идейно-ценностном основании культуры Запада – христианстве. Об этом свидетельствуют попытки современной этической мысли обобщить ныне существующую систему нрав-

⁵⁸ Цицерон. Об обязанностях // Цицерон. О старости. О дружбе. Об обязанностях. – М.: Наука, 1993. С. 71–72.

⁵⁹ Подробнее о понятии «присвоение» и его роли в стоической концепции нравственных обязанностей 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.*

⁶⁰ Цицерон. Об обязанностях. С. 130–131.

ственных обязанностей. Они приводят исследователей к более или менее похожим результатам⁶¹. Так, Р. Гудин предполагает, что классификация обязанностей должна быть четырехчастной, учитывающей различие между долгом непричинения вреда и долгом оказания помощи, а также различие между общим и специальным долгом. Она включает в себя: 1) негативные общие обязанности, 2) позитивные общие обязанности, 3) негативные специальные обязанности, 4) позитивные специальные обязанности. Общераспространенный подход к их соотношению, по мнению Р. Гудина, предполагает, что высшим приоритетом обладают обязанности общие и негативные (1). Вторую ступень совместно занимают негативные и позитивные специальные обязанности (3–4). Между ними нет отношения систематической приоритетности, которое отчетливо прослеживается между их общими соответствиями (1–2). Наконец *все* виды обязанностей приоритетны в отношении обязанностей общих и позитивных (2)⁶².

Естественно, что схема Р. Гудина является существенным упрощением. Установленные в ней приоритеты действуют лишь при прочих равных условиях, то есть тогда, когда масштабы вреда от нарушения негативных обязанностей и потерь от нарушения позитивных являются сопоставимыми. Типы обязанностей вряд ли имеют в живом моральном опыте то соотношение, которое Дж. Ролз назвал «лексическим приоритетом»: более слабое требование начинает выполняться тогда и только тогда, когда более сильное уже выполнено⁶³. Обязанность, которая в рамках формальной и абстрактной гудиновской схемы выступает как более слабая, в реальности может получить приоритет, поскольку ее относительная значимость увеличивается в связи с важностью потребностей задействованных в ситуации людей или же в связи количеством последних. Так общие негативные обязанности (обязанности не причинять вред) в некоторых случаях могут уступать по силе общим позитивным обязанностям (обязанностям помощи), если потери от неоказания помощи являются очень большими. Классическим примером такой ситуации является так назы-

⁶¹ Характерно, что критика цицероновской схемы в современной этической мысли выступает одновременно как критика глубоко укоренных убеждений большинства – «нашего примитивного мышления» (*Nussbaum M.C. Symposium on Cosmopolitanism. Duties of Justice, Duties of Material Aid: Cicero's Problematic Legacy // The J. of Political Philosophy. 2000. Vol. 8. № 2. P. 176–206.*)

⁶² *Goodin R. Protecting the Vulnerable. – Chicago: Chicago University Press, 1985. P. 16–23.*

⁶³ *Ролз Дж. Теория справедливости. С. 50.*

ваемая «задача с трамваем», или «задача о вагонетке», в которой спасение пятерых человек от угрозы быть раздавленными может быть обеспечено лишь перенаправлением трамвая на стрелке в сторону одного человека⁶⁴. Для большинства людей, которым в ходе психологического эксперимента была предложена «задача с трамваем», позитивная обязанность помощи или спасения перевешивает негативную обязанность не создавать смертельно опасной угрозы другому человеку⁶⁵. Таким образом, можно сказать, что в живом опыте моральной оценки фактор наличия специальных связей и привязанностей между деятелем и реципиентом действия накладывается на довольно сложное соотношение иных утилитаристских и деонтологических факторов и является при этом одним из факторов деонтологического типа.

Современная эмпирическая психология морали пытается прояснить различные аспекты данного взаимодействия. Психологи стремятся установить, как наличие или отсутствие пристрастных связей и привязанностей отражается на суждениях о допустимости действий либо на интенсивности морального осуждения и одобрения поступков. Интенсивность морального осуждения коррелирует с силой моральной обязанности, которая нарушается осуждаемым действием, поэтому исследования такого рода позволяют реконструировать иерархию обязанностей, преобладающую в живом моральном опыте (то есть решить ту

⁶⁴ Англоязычная литература, связанная с этой задачей необозрима. На русском языке см. обзорную работу *Эдмондс Д.* Убили бы вы толстяка? Задача о вагонетке: что такое хорошо и что такое плохо? – М.: Изд-во Института Гайдара, 2016.

⁶⁵ В одном из самых ранних исследований этой проблемы, количество людей, которые считали действия спасителя в такой ситуации допустимыми составляло 85% респондентов (*Hauser M., Cushman F., Young L., Kang-Xing R., Mikhail J.* A Dissociation Between Moral Judgments and Justifications // *Mind and Language*. Vol. 22. №. 1. 2007. P. 6) Позднейшие эксперименты в целом подтверждают преобладание людей, готовых применять в стандартной задаче с трамваем утилитаристскую логику. Однако необходимо учитывать, что вывод о допустимости спасения большинства за счет нарушения негативной обязанности не лишать человека жизни в общераспространенном моральном опыте обусловлен целым рядом дополнительных обстоятельств, не связанных с количеством спасенных и количеством погибших людей. На готовность применять утилитаристскую логику влияют такие факторы, как «создание угрозы или перенаправление уже существующей», «причинение смерти в качестве прямого или в качестве побочного следствия действия» и т.д. Однако для дальнейшего анализа специальных обязанностей эти подробности не имеют существенного значения.

задачу, которую без экспериментальной основы пытался решить Р. Гудин). При этом необходимо иметь в виду, что в психологии морали принято отдельно исследовать осуждение самого по себе морального нарушения (предосудительного действия) и осуждение деятеля, то есть того морального характера, который предположительно стоит за действием и его предопределяет. То же самое касается исследования морального одобрения. Это несколько усложняет решение упомянутой выше задачи по реконструкции системы обязанностей, поскольку в этой системе находят отражение как оценки характеров, так и оценки действий и они порой не совпадают между собою. Если оценка характера и оценка действия существенно расходятся по отношению к какой-то типичной ситуации, то это создает противоречие, которое подрывает устойчивость морального сознания, лишает морального субъекта возможности быть последовательным. Некоторые исследователи обнаруживают такой разрыв в оценках поведения действующего лица в «задаче с трамваем». Действие спасителя большинства, отражающее приоритет утилитаристской логики над деонтологической, рассматривается респондентами как правильное, но его моральный характер – как менее совершенный в сравнении с человеком, который, поставив во главу угла деонтологические соображения, отказывается перенаправить угрозу⁶⁶.

Итак, в ряде экспериментальных исследований последних десятилетий психологами были предприняты попытки проанализировать роль фактора пристрастности в процессе вынесения моральных оценок. Исследователи соотносили между собой реакцию респондентов на те действия героев воображаемых сценариев, которые ориентированы на пристрастные связи и привязанности, и те, которые мотивированы исключительно беспристрастным отношением к любому человеку как существу, обладающему равной моральной значимостью с другими людьми. При этом психологи пытались учитывать такой фактор, как прогнозируемая тяжесть последствий выбранного действия для «своих» и «чужих». Напомню, что У. Годвин полагал, что, с точки зрения морального разума, предпочтения, связанные с местоимением «мой», вполне допустимы в обыденной жизни, но не в экстремальных ситуациях, когда ставки крайне высоки. Авторы одного из первых психологических исследований соотношения пристрастности и беспристрастности в моральном опыте по-

⁶⁶ *Uhlmann E. L., Zhu L. L., Tannenbaum D. When It Takes a Bad Person to Do the Right Thing // Cognition. 2013. Vol. 126. P. 326–334.*

пытались сравнить выводы годвиновского морального разума и оценки реальных людей. Во второй половине 1990-х гг. Х. Кюссе, М. Рикард, Л. Кэннолд, Дж. Ван Дайк и уже известный нам принципиальный критик специальных обязанностей – П. Сингер проанализировали вопрос об относительном весе пристрастных и беспристрастных элементов в нравственных убеждениях медицинских работников, принадлежащих к разным гендерным группам. Трех сотням врачей и медицинских сестер был предложен опросник, касающийся гипотетических ситуаций-дилемм, в которых деятелю необходимо принять решение. Содержание опросника было связано с годвиновским сюжетом выбора между помощью близкому человеку и лицу, которое имеет значительную ценность с беспристрастной точки зрения (судье, практикующему врачу, праведной монахине, гениальной спортсменке). Ситуации касались оказания помощи в ответ на явно выраженную потребность в ней и в условиях прямого контакта с потенциальным получателем. Таким образом, результаты эксперимента позволяют проверить тезис У. Годвина о том, где проходит граница, разделяющая сферы пристрастного и беспристрастного в морали, а также предположение Р. Гудина о приоритете позитивных и негативных специальных обязанностей над обязанностями позитивными и общими. Однако они ничего не могут сказать о возможном приоритете негативных общих обязанностей над всеми остальными, поскольку в годвиновском примере сталкиваются две позитивных обязанности.

Проведенное исследование показало, что принадлежность к гендерным группам никак не коррелирует с демонстрируемым уровнем беспристрастности. Основными дифференцирующими факторами оказались профессиональный или непрофессиональный характер ситуации, а также уровень потерь близкого и чужого человека. В ситуациях, где под вопросом оказывалась сама жизнь, пристрастный выбор был зафиксирован в подавляющем большинстве случаев. Профессиональный или непрофессиональный характер ситуации влиял на распределение ответов незначительно (в первом случае – 80% респондентов, во втором – 89%). В тех случаях, когда под вопросом стояло простое удобство или неудобство близкого человека, профессиональный контекст приобретал основное значение. 85% опрошенных в качестве профессионалов демонстрировали беспристрастность, однако, когда они выступали в качестве частных лиц, количество

беспристрастных решений и оценок снижалось до 58%⁶⁷. Таким образом, выводы этого давнего исследования показывают, что а) позитивные специальные обязанности довольно часто (но все же не всегда) рассматриваются как имеющие приоритет над позитивными общими, б) живой моральный опыт не просто не соответствует, а прямо противоречит тезису У. Годвина: значимость позитивных и общих обязанностей в сравнении с позитивными специальными в живом моральном опыте убывает в зависимости от величины прогнозируемых потерь в случае неоказания помощи.

В последние несколько лет был проведен ряд новых исследований соотношения пристрастности и беспристрастности в моральном опыте. Они по целому ряду параметров отличались от эксперимента второй половины 1990-х гг. Во-первых, они учитывали различие моральных оценок действия и личности деятеля. Во-вторых, в них была предпринята попытка выявить не количество респондентов, которые действовали бы в предложенных им ситуациях пристрастно или беспристрастно, а относительную количественную оценку респондентами пристрастных и беспристрастных решений в предложенных исследователем ситуациях-дилеммах. Так Дж. Хьюз использовала несколько отличающихся по своему моральному содержанию сценариев для того, чтобы выяснить, как люди реагируют на тот и другой вариант поведения. Задача респондентов состояла не в том, чтобы определить какой-то один, правильный с их точки зрения поступок, а в том, чтобы соотнести между собой альтернативные варианты поведения, оценив их по семибалльной шкале. Центральными показателями, которые пыталась установить Дж. Хьюз, были: моральное качество действия и степень нравственного совершенства совершающего действие человека (моральность его характера).

В первой дилемме деятель имел возможность выбрать между тем, чтобы провести день в обществе своей пожилой матери, чувствующей себя одиноко, или потратить этот день на волонтерскую работу в организации, занимающейся проектированием жилых домов для бедных семей. В результате, оценка респондентами выбора в пользу пристрастной привязанности и специальной обязанности была существенно выше: 6,07 против 5,03 в отношении морального качества личности, 5,65 против 4,67 – в

⁶⁷ См.: *Kuhse H., Singer P., Rickard M., Camold L., van Dyk J. Partial and Impartial Ethical Reasoning in Health Care Professionals // Journal of Medical Ethics. 1997. Vol. 23, № 4. P. 226–232, а также: Kuhse H., Singer P., Rickard M. Reconciling Impartial Morality and a Feminist Ethic of Care // Journal of Value Inquiry. 1998. Vol. 32. P. 451–463.*

отношении морального качества действия⁶⁸. Во второй дилемме воспроизводилась годвиновская ситуация, в которой деятель (пожарный) имеет возможность спасти эффективного международного переговорщика-миротворца, собственную мать или своего друга. В отношении морального характера оценки распределились следующим образом: спасение друга – 5,73, спасение матери – 5,58, спасение миротворца – 4,84. В отношении действия: спасение матери – 5,42, спасение друга – 5,13, спасение миротворца – 4,67⁶⁹. Третья дилемма была построена на основе задачи с трамваем, только в качестве пятерых человек, находящихся на пути бесконтрольно перемещающегося трамвая (здесь – железнодорожного вагона), выступали либо незнакомцы, либо родственники того, кто стоит у стрелки, а в качестве одного человека, в сторону которого можно перенаправить угрозу – либо незнакомец, либо супруга потенциального спасителя большинства. Соответственно, стоящий у стрелки человек может рассуждать деонтологически и исходить из запрета на убийство или же придерживаться утилитаристской нормативной логики и исходить из необходимости спасти большинство. В каких-то случаях это будет утилитаристский или деонтологический беспристрастный выбор: спасение пятерых незнакомцев за счет гибели супруги, отказ от спасения пятерых родственников за счет гибели одного незнакомца. В других случаях выбор будет носить утилитаристский или деонтологический, но при этом пристрастный характер: спасение пятерых родственников за счет гибели одного незнакомца, отказ от спасения пятерых незнакомцев за счет гибели супруги. Моральный характер деятеля получил наиболее высо-

⁶⁸ Hughes J.S. In a Moral Dilemma, Choose the One You Love: Impartial Actors Are Seen as Less Moral Than Partial Ones // *British Journal of Social Psychology*. 2017. Vol. 56. № 3. P. 565. В предварительном исследовании Дж. Хьюз респонденты решительно высказывались в пользу того, что именно поведение в отношении родных и близких выступает в качестве главного критерия при оценке морального характера человека (Hughes J. S., Creech J. L., Strosser G. Attributions about Morally Unreliable Characters: Relationship Closeness Affects Moral Judgment // *Basic and Applied Social Psychology*. 2016. Vol. 38. P. 173–184).

⁶⁹ Hughes J.S. In a Moral Dilemma, Choose the One You Love: Impartial Actors Are Seen as Less Moral Than Partial Ones. P. 567. В схожих парных альтернативах, включающих опции спасения миротворца, матери и незнакомца человека, выбор в пользу спасения матери, а не миротворца, оценивался респондентами так же, как и выбор в пользу спасения миротворца вместо незнакомца (моральность характера – 5,74, моральность действия – 5,48(9)). А вот выбор в пользу спасения миротворца, а не матери рассматривался как заметно менее ценный по обеим позициям (соответственно, 5,04 и 4,53) (Ibid. P. 569).

кую оценку в случае деонтологического и пристрастного выбора (5,06), утилитаристский пристрастный и беспристрастный выбор оказались оценены практически одинаково (4,84 (6)), и, наконец, деонтологический и беспристрастный выбор был оценен ниже всех альтернатив (4,38). Оценки моральной правильности действия выстроились в другую последовательность. Выше всего был оценен утилитаристский и пристрастный выбор (4,96). Близким к нему, но немного уступающим оказался деонтологический и пристрастный выбор (4,93). Третье место занял выбор утилитаристский и беспристрастный (4,57). И, наконец, наихудшим в плане моральной правильности вновь стал выбор беспристрастный и деонтологический (4,03)⁷⁰.

Результаты исследования Дж. Хьюз, как и результаты эксперимента второй половины 1990-х гг., подтверждают центральную роль специальных обязанностей в моральном опыте и опровергают тезис У. Годвина. О его необоснованности свидетельствует оценка респондентами тех ситуаций, в которых столкновение пристрастных и беспристрастных обязанностей связано с максимальными потерями, то есть второй и третьей дилеммы. В случае со второй дилеммой, где присутствует конфликт позитивных обязанностей, пристрастный выбор в пользу спасения жизни матери или друга оценивается заметно выше беспристрастного выбора в пользу спасения миротворца. В случае с третьей дилеммой, где сталкиваются позитивные и негативные обязанности, мы видим ту же тенденцию. Хотя потери участников ситуаций максимальны – на кону стоит сохранение их жизни, фактор пристрастности радикально изменяет оценку и поступка, и характера. Как уже было сказано, вне действия этого фактора спасение пятерых человек за счет перенаправления угрозы в сторону одного выступает как лучший (правильный) вариант действия для подавляющего большинства респондентов. А когда в роли невольной жертвы выступает жена деятеля, отказ от спасения пяти жизней ценой ее смерти превращается в такой вариант поведения, кото-

⁷⁰ Ibid. P. 572. В исследовании Дж. Хьюз приведенные мной данные не являются итоговой целью. Они носят промежуточный характер и сопровождаются за мерами других параметров, связанных со степенью эмпатии, эгоистичности, прагматичности и т.д. людей, принимающих решение в предложенных сценариях. Ключевая задача Дж. Хьюз – показать, что высокая оценка выполнения специальных обязанностей связана с тем, что оно предположительно сопровождается высокой интенсивностью эмпатических переживаний деятеля в отношении реципиентов его действий. Для нашего рассуждения эта сверхзадача исследовательницы не является ключевой.

рое участники психологического эксперимента считают самым лучшим в отношении морального характера и уступающим лишь спасению пяти родственников ценой смерти незнакомца в отношении морального качества самого действия. Примечательно, что в свете исследования Дж. Хьюз специальные обязанности занимают более существенное место в общей системе морального долга, чем в свете данных Х. Кюссе, М. Рикарда, Л. Кэннолда, Дж. Ван Дайка и П. Сингера. Дело в том, Дж. Хьюз не фиксирует существенного разрыва между оценкой пристрастных решений в случаях максимальных и небольших потерь потенциальных реципиентов помощи. Более ранний эксперимент демонстрировал, что во внепрофессиональном контексте и на фоне умеренных потерь задействованных в ситуации лиц количество решений, соответствующих требованию беспристрастности, немного превышает количество пристрастных решений. Оценки же респондентов Дж. Хьюз оказываются приблизительно одинаковыми как в случае с первой дилеммой, где потери относительно невелики, так и в случае со второй, где они максимальны. При этом пристрастные решения оцениваются существенно выше беспристрастных.

Одновременно выводы исследования Дж. Хьюз противоречат той иерархической схеме обязанностей, которая существует в живом моральном опыте, по мнению Р. Гудина, или, по крайней мере, заставляют корректировать ее. Как показывает отклик респондентов на третью дилемму, они считают, что причинение ущерба незнакомцу для спасения нескольких родственников (то есть нарушение негативной общей обязанности ради исполнения позитивной и специальной) является лучшим выбором как в отношении самого действия, так и в отношении характера, совершающего его человека. Впрочем, для прямой проверки однозначности приоритета негативных общих обязанностей над позитивными и специальными потребовалось бы провести анализ откликов на несколько иные ситуации (не включающие такого фактора как разное количество несущих потери лиц).

Этическая мысль в поисках выхода

Столкновение значительной части нормативно-этического теоретизирования с общераспространенными моральными представлениями и нравственной практикой в вопросе о статусе специальных обязанностей невозможно воспринимать всего лишь как занятный парадокс, касающийся судьбы философских идей.

Этическая теория претендует на выражение нормативной квинтэссенции такого явления как мораль, она выступает в качестве пространства рационального самоосмысления морального сознания, поэтому рассогласованность живого морального опыта и этической теории всегда является сигналом тревоги и предметом серьезной озабоченности. Главный вопрос, который возникает в этой связи: что и в какой мере необходимо изменить для достижения большей когерентности морального сознания? В рамках первого из вариантов ответа на него предметом ревизии оказывается сама этическая теория, претендующая на постижение предельно общего нормативного содержания морали и на право критиковать наличные стандарты оценки и вменения. Скептически относящийся к ее претензиям философ может попросту признать специальные обязанности самостоятельной частью морали, которая не требует иных обоснований, кроме присутствия в живом нравственном опыте. В таком случае специальные обязанности необходимо считать правомерным ограничением требований беспристрастной справедливости или не терпящей избирательности агапической любви просто потому, что их моральный статус является следствием глубокой и устойчивой конвенции. Р. Гудин обозначил такой подход как «традиционалистски-интуитивистский» и уличил в приверженности ему некоторых современных теоретиков морали⁷¹.

Однако возможен и другой подход. Он опирается на вывод об ущербности и искаженном характере живого морального опыта. Как замечает П. Сингер в специальной работе о статусе интуиции в морали и этике, «нормативная моральная теория является попыткой ответить на вопрос: “что я должен делать?” Значит, на этот вопрос вполне возможно ответить следующим образом: “Не придавай значения всей совокупности наших повседневных моральных суждений и делай то, что ведет к наилучшим последствиям”. Конечно, при этом следует предоставить какой-то аргумент в пользу такого ответа»⁷². Повседневная мораль служит продуктом множества эволюционных и историко-культурных факторов, а потому ее принципы и предписания не должны рассматриваться как а priori достойные включения в рационально

⁷¹ Goodin R. Protecting the Vulnerable. P. 12.

⁷² Singer P. Ethics and Intuitions // Journal of Ethics. 2005. Vol. 9. № 3–4. P. 346. Подробнее о значении интуитивных моральных сужений для этической мысли см.: Прокофьев А.В. «Не упускай из виду интуиций...» (теоретические проблематизации интуитивных моральных сужений в современной этике) // Философский журнал. 2016. № 1(9). С. 146–163.

проясненную нормативную систему морали. Самым ярким примером такого рода П. Сингер считает значимое для обыденной морали разграничение между прямым лишением жизни и неоказанием помощи, приводящим к смерти (*killing and letting die*). Однако и учет внутри иерархии нравственных обязанностей различного рода дистанций между людьми, с его точки зрения, может служить хорошей иллюстрацией той же самой тенденции – тенденции придавать моральное значение случайным для нормативного содержания морали факторам.

В этом случае преобразовать необходимо именно повседневную нравственную практику. У подобной ревизии есть два пути. Один из них реализуется в рамках индивидуально-перфекционистской нравственности. Если предположить, что моралью нам заповедан подвиг полного отречения от всего частного и служения человечеству в лице всех его представителей, оказавшихся в поле досягаемости нашей деятельности, то все партикуляристские предпочтения должны быть отброшены. Или хотя бы переоформлены лексически уже не в категориях морального долга, а в категориях естественной склонности, порожденной непреодолимой слабостью человеческого рода. Иной путь осуществляется в рамках общественной морали, которая имеет отчетливо выраженные дисциплинарные цели и прямую связь с понуждающими социальными структурами⁷³. Практическая реализация идеала моральной беспристрастности в социальной сфере потребовала бы вытеснения партикуляристских нравственных традиций на периферию общественной жизни, а также глобальной реконструкции некоторых из ныне существующих общественных институтов при помощи принуждения или культурного тренинга. В этом процессе оказывается неизбежной утрата семьи, сплоченных локальных сообществ и территориального государства, по крайней мере, в том виде, в котором мы привыкли их себе представлять.

Оба описанных выше подхода являются, на мой взгляд, довольно опасными крайностями. Обращение к интуитивистской модели, как справедливо замечает П. Сингер, резко увеличивает

⁷³ О разграничении общественной и индивидуально-перфекционистской морали см.: *Апресян Р.Г.* Понятие общественной морали (опыт концептуализации) // Вопросы философии. 2006. № 5. С. 3–17; *Прокофьев А.В.* Мораль индивидуального совершенствования и общественная мораль: исследование неоднородности нравственных феноменов. – Великий Новгород: Изд-во НовГУ им. Ярослава Мудрого, 2006; *Общественная мораль: философские, нормативно-этические и прикладные проблемы* / Под ред. проф. Р.Г. Апресяна. – М.: Альфа-М, 2009.

риск ничем не оправданной произвольности при определении содержания наших обязанностей и их взаимного приоритета в ситуациях конфликта. Теоретическая рефлексия по поводу содержания моральных норм исторически возникает и продолжает существовать именно как результат постоянно воспроизводящегося недоверия к моральной интуиции или к моральной традиции. Без такого недоверия этика попросту невозможна. Однако, даже не доверяясь им всецело, самоопределяющийся моральный субъект и моральный философ могут отталкиваться в своих рассуждениях и практических проектах только от интуитивных или традиционных посылок, разграничить которые между собой не всегда представляется возможным. Вопреки мнению Маркса, философия (в том числе, моральная) не может являться орудием глобального изменения мира культуры, хотя она и не представляет собой простого отражения господствующих убеждений и практик.

Эти обстоятельства учтены в рамках некоей серединой позиции, в общих чертах соответствующей методу поиска «рефлексивного равновесия», который был предложен Дж. Ролзом и продолжает развиваться в современной этической мысли. Выстраивание оптимальной системы моральных требований и обязанностей осуществляется в этом случае на основе согласования множества отдельных нормативных суждений разной степени общности. Предельно общие формулировки, способные претендовать на статус моральных аксиом, не имеют изначального приоритета. Они являются такими же предметами для согласования, как и отдельные нормативные суждения по поводу типичных ситуаций, при условии, что эти суждения глубоко укоренены в живом опыте моральной оценки (представляются людям интуитивно очевидными). Равновесие между обобщенными принципами и частными интуициями складывается в результате длительного челночного движения между ними⁷⁴. Применение этого метода к проблеме специальных обязанностей ведет к тому, что наличный нормативный опыт подвергается не коренному пересмотру, а такому теоретическому осмыслению, которое, оставляя место для его критики, не требует полного перерождения общества и человека. Ведь вполне возможно, что к крайне абстрактному первоначальному рассуждению о предельной общности моральных

⁷⁴ См.: Ролз Дж. Теория справедливости. С. 54–55; Daniels N. Justice and Justification: Reflective Equilibrium in Theory and Practice. – Cambridge, 1997. Следует иметь в виду, что для критиков, подобных П.Сингеру, эта методология не более, чем версия интуитивизма.

принципов и абсолютном равенстве всех реципиентов морально-го действия можно добавить такие аргументы, которые способны смягчить категорическое неприятие проявлений индивидуальной и коллективной пристрастности.

Для перехода к поиску рефлексивного равновесия в вопросе о специальных обязанностях необходимо иметь в виду, что его обсуждение должно быть одновременно сосредоточено на двух вопросах. Первый был предметом нашего внимания в ходе всего предшествующего рассуждения. Отстаивая оправданность специальных обязанностей, необходимо показать, что, выполняя свой долг перед теми людьми, которые связаны с нами личными отношениями семейного и дружеского характера или разделяют с нами принадлежность к единому политическому либо локальному сообществу, мы не распределяем свою заботу и помощь нечестным образом. Ведь, как заметил С. Шеффлер, при поверхностном взгляде на структуру и содержание специальных обязанностей создается впечатление, что люди, остающиеся за кругом наших специальных отношений, оказываются обделены нами дважды: во-первых, они лишены блага самих этих отношений (дружбы, родственной привязанности, гражданской солидарности), во-вторых, – заботы и помощи, которые следуют за ними⁷⁵. В терминологии С. Шеффлера этот аргумент именуется «дистрибутивным возражением».

Однако существует и второй вопрос, связанный с обоснованием специальных обязанностей. Последние необходимо обосновывать именно в качестве обязанностей, а не просто в качестве сферы морально допустимых действий. Ведь живой моральный опыт исходит из их безусловной вмененности моральному субъекту. Эмансипированный от традиционных взглядов и установок человек вполне мог бы спросить, а являются ли обязанности, связанные с личными отношениями или принадлежностью к группе, чем-то обязательным к исполнению? Можно ли считать, что этот груз, превосходящий моральный долг перед каждым человеческим существом, возложен вполне обоснованно? Если в первом случае под сомнение ставилась честность специальных обязанностей и связанных с ними предпочтений по отношению к потенциальным реципиентам помощи и заботы, то теперь ставится под сомнение их честность по отношению к тому человеку, на которого специальные обязанности возлагаются господствующими

⁷⁵ Scheffler S. Boundaries and Allegiances: Problems of Justice and Responsibility in Liberal Thought. – Oxford: Oxford University Press, 2001. P. 99.

нравственными представлениями. В терминологии С. Шеффлера этот аргумент именуется «волонтаристским возражением»⁷⁶.

Номенклатура ответов на оба возражения в современной этической теории выглядит следующим образом.

1. Уподобление специальных обязанностей договорным обязательствам. Оно позволяет снять волонтаристское возражение, поскольку в таком случае не нравственная традиция, а свободное решение самого человека порождает необходимость исполнения специального долга. Правда, такая интерпретация специального долга не может преодолеть дистрибутивное возражение. Поэтому уподобление специальных обязанностей договорным обязательствам обычно дополняется попытками обосновать снижение планки общего нравственного долга за счет доказательства его тождества или приоритетной связи с негативными обязанностями. В этом случае действия, отражающие специальные связи и привязанности какого-то человека, совершаются на фоне исчерпывающего исполнения общих моральных обязанностей и не противоречат им.

2. Прямой вывод специальных обязанностей из общего морального долга. Эта позицию удачно отражает формулировка: «в специальных обязанностях нет ничего специального». Последние понимаются либо в качестве ответа на особую уязвимость для наших действий тех людей, которые находятся с нами в специальных отношениях (утилитаристское обоснование), либо в качестве соблюдения особых прав каждого человека (деонтологическое обоснование). Утверждением о конечном тождестве общих и специальных обязанностей снимается как дистрибутивное возражение (поскольку нечестность специальных предпочтений фиксируется именно исходя из общего морального долга), так и волонтаристское (поскольку всеобщее согласие с общим моральным долгом предполагается самой сутью морали).

3. Косвенный вывод специальных обязанностей из общего морального долга. Данная позиция исходит из того, что функционирование некоторых жизненно важных социальных институтов и практик не может продолжаться без сохранения пристрастного отношения морального субъекта к определенным людям или группам людей. Оба основных возражения против специальных обязанностей снимаются отсылкой к общему благу, инструментом достижения которого служат семья, локальные сообщества и территориальные государства.

⁷⁶ Ibid.

4. Обоснование специальных обязанностей, опирающееся на аппарат «этики, ориентированной на субъекта» (в англоязычной этической литературе – agent-centered, agent-relative, иногда self-oriented). В рамках последней исполнение специальных обязанностей воспринимается либо как часть полной человеческой жизни, либо как часть «базового жизненного проекта» конкретных людей. С этой точки зрения, если общий моральный долг не будет уравниваться партикулярной «моралью пристрастности», то жизнь нравственно совершенствующегося человека может оказаться опустошенной, лишенной крайне существенного своего содержания. Рассуждения о «базовом проекте» по преимуществу блокируют дистрибутивное возражение, а ссылка на полноту человеческой жизни является ответом на возражение волюнтаристское.

Такова предельно обобщенная характеристика, сложившегося на настоящий момент дискуссионного пространства, связанного с вопросом о моральном статусе специальных обязанностей. Представленные выше позиции противостоят друг другу и их противостояние ставит на повестку дня следующую исследовательскую задачу – тщательно проанализировать существующие подходы, выбрать наиболее обоснованные из них и установить возможности их синтеза.

Список литературы

Апресян Р.Г. Европа: Новое время // История этических учений: Учебник / Под ред. А.А. Гусейнова. – М.: Гардарики, 2003. С. 552–662.

Апресян Р.Г. Идея морали и базовые нормативно-этические программы. – М.: ИФ РАН, 1995. 348 с.

Апресян Р.Г. Понятие общественной морали (опыт концептуализации) // Вопросы философии. 2006. № 5. С. 3–17.

Апресян Р.Г. Феномен универсальности в этике: формы концептуализации // Вопросы философии. 2016. № 8. С. 79–88.

Бентам И. Введение в основания нравственности и законодательства. – М.: РОССПЭН, 1998. 416 с.

Кант И. Метафизика нравов // Кант И. Соч.: В 8 т. Т. 6. – М.: Чоро, 1994. С. 225–543.

Кант И. Основоположение к метафизике нравов // Кант И. Соч. в 4 т., на нем. и рус. яз. Т. 3. – М.: Московский философский фонд, 1997. С. 39–275.

Милль Дж.С. Утилитаризм. – Ростов-на-Дону: Донской издательский дом, 2013. 240 с.

Общественная мораль: философские, нормативно-этические и прикладные проблемы / Под ред. проф. Р.Г. Апресяна. – М.: Альфа-М, 2009. 494 с.

Прокофьев А.В. «Не упускай из виду интуиций...» (теоретические проблематизации интуитивных моральных суждений в современной этике) // *Философский журнал*. 2016. № 1(9). С. 146–163.

Прокофьев А.В. Мораль индивидуального совершенствования и общественная мораль: исследование неоднородности нравственных феноменов. – Великий Новгород: Изд-во НовГУ им. Ярослава Мудрого, 2006. 286 с.

Прокофьев А.В. Универсальное и партикулярное содержание морали, или Как возможны специальные нравственные обязанности? // *Этическая мысль: Ежегодник*. Вып. 3. – М.: ИФ РАН, 2002. С. 75–98.

Ролз Дж. Теория справедливости. – Новосибирск, 1995. 536 с.

Троицкий К.Е. В поисках этики миграции. Дискуссия о государственных границах: основные теоретические позиции и аргументы // *Этическая мысль*. 2018. Vol. 18. № 1. С. 130–146.

Цицерон. Об обязанностях // *Цицерон*. О старости. О дружбе. Об обязанностях. – М.: Наука, 1993. С. 58–158.

Эдмондс Д. Убили бы вы толстяка? Задача о вагонетке: что такое хорошо и что такое плохо? – М.: Изд-во Института Гайдара, 2016. 256 с.

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.

Baier K. The Moral Point of View. – N. Y.: Cornell University Press, 1958. 326 p.

Baier K. The Point of View of Morality // *The Australasian Journal of Philosophy*. 1954. Vol. XXXII. P. 104–135.

Bentham J. Codification Proposal // *The Works of Jeremy Bentham*. Vol. 4. – Edinburgh: William Tait, 1838–1843. P. 535–594.

Bentham J. Deontology: Together with A Table of the Springs of Action and Article on Utilitarianism. – Oxford: Clarendon Press, 1983. 400 p.

Blum L.A. Friendship, Altruism, and Morality. – Boston: Routledge & Kegan Paul, 1980. 248 p.

Clark E.A. Antifamilial Tendencies in Ancient Christianity // *Journal of the History of Sexuality*. 1995. Vol. 5. № 3. P. 356–380.

Daniels N. Justice and Justification: Reflective Equilibrium in Theory and Practice. – Cambridge: Cambridge University Press, 1997. 384 p.

Godwin W. An Enquiry Concerning Political Justice and its Influence on General Virtue and Happiness. Vol. 2. – L.: G.G.J. Robins and J.R. Robins, 1793. 378 p.

Goodin R. Protecting the Vulnerable. – Chicago: Chicago University Press, 1985. 243 p.

Hare R.M. Essays in Ethical Theory. – Oxford: Clarendon Press, 1989. 272 p.

Hare R.M. Sorting out Ethics. – Oxford: Clarendon Press, 1997. 191 p.

Hauser M., Cushman F., Young L., Kang-Xing R., Mikhail J. A Dissociation Between Moral Judgments and Justifications // *Mind and Language*. Vol. 22. № 1. 2007. P. 1–26.

Hill T.E. Human Welfare and Moral Worth: Kantian Perspectives. – Oxford: Clarendon Press, 2002. 415 p.

Hill T.E. Respect, Pluralism, and Justice: Kantian Perspectives. – Oxford: Oxford University Press, 2000. 296 p.

Hughes J. S. In a Moral Dilemma, Choose the One You Love: Impartial Actors Are Seen as Less Moral Than Partial Ones // *British Journal of Social Psychology*. 2017. Vol. 56. № 3. P. 561–577.

Hughes J. S., Creech J. L., Strosser G. Attributions about Morally Unreliable Characters: Relationship Closeness Affects Moral Judgment // *Basic and Applied Social Psychology*. 2016. Vol. 38. P. 173–184.

Judish J.E. Balancing Special Obligations with the Ideal of Agape // *The Journal of Religious Ethics*. 1998. Vol. 26. № 1. P. 17–46.

Kierkegaard S. Works of Love (Kierkegaard's Writings, 16). – Princeton: Princeton University Press, 1995. 576 p.

Kuhse H., Cannold L., Singer P. William Godwin and the Defense of Impartialist Ethics // *Unsanctifying Human Life: Essays on Ethics / Ed. by H. Kuhse, P. Singer*. – Oxford: Wiley-Blackwell, 2002. P. 157–178.

Kuhse H., Singer P., Rickard M. Reconciling Impartial Morality and a Feminist Ethic of Care // *Journal of Value Inquiry*. 1998. Vol. 32. P. 451–463.

Kuhse H., Singer P., Rickard M., Cannold L., van Dyk J. Partial and Impartial Ethical Reasoning in Health Care Professionals // *Journal of Medical Ethics*. 1997. Vol. 23, № 4. P. 226–232.

Lamb R. The Foundations of Godwinian Impartiality // *Utilitas*. 2006. Vol. 18. P. 134–153.

Long A.A. The Concept of the Cosmopolitan in Greek & Roman Thought // *Daedalus*. 2008. Vol. 137. № 3. P. 50–58.

MacIntyre A. Whose Justice? Which Rationality? – Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988. 432 p.

Monro D.H. Godwin's Moral Philosophy: An Interpretation of William Godwin. – L.: Oxford University Press, 1953. 205 p.

Neutel K.B. A Cosmopolitan Ideal: Paul's Declaration 'Neither Jew Nor Greek, Neither Slave Nor Free, Nor Male and Female' in the Context of First-Century Thought. – L.: Bloomsbury Publishing, 2015. 288 p.

Nielsen K. Moral Point of View Theories // *Critica*. 1999. Vol. XXXI. No. 93. P. 105–116.

Nussbaum M.C. Patriotism and Cosmopolitanism // *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism* / Ed. by J. Cohen. – Boston: Beacon Press, 1996. P. 3–20.

Nussbaum M.C. Symposium on Cosmopolitanism. Duties of Justice, Duties of Material Aid: Cicero's Problematic Legacy // *The Journal of Political Philosophy*. 2000. Vol. 8. № 2. P. 176–206.

Outka G. Agape: An Ethical Analysis. – New Haven: Yale University Press, 1972. 321 p.

Outka G. Agapeistic Ethics // *A Companion to the Philosophy of Religion* / Ed. by P. Quinn and C. Taliaferro. – Oxford: Blackwell, 1997. P. 481–488.

Outka G. Universal Love and Impartiality // *The Love Commandments: Essays in Christian Ethics and Moral Philosophy* / Ed. by E.N. Santurri and W. Werpehowski. – Washington: Georgetown University Press 1992. P. 1–103.

Parfit D. On What Matters. Vol. 1. – Oxford: Oxford University Press, 2011. 592 p.

Parfit D. Reasons and Persons. – Oxford: Oxford University Press, 1984. 560 p.

Pope S.J. 'Equal Regard' versus 'Special Relations'? Reaffirming the Inclusiveness of Agape // *The Journal of Religion*. 1997. Vol. 77. № 3. P. 353–379.

Pope S.J. The Moral Centrality of Natural Priorities: A Thomistic Alternative to 'Equal Regard' // *The Annual of the Society of Christian Ethics*. 1990. Vol. 10. P. 109–129.

Post S.G. A Theory of Agape: On the Meaning of Christian Love. – Lewisburg: Bucknell University Press, 1990. 128 p.

Ralws J. Lectures on the History of Moral Philosophy. – Cambridge: Harvard University Press, 2000. 416 p.

Scanlon T. What We Owe to Each Other. – Cambridge: Harvard University Press, 1998. 420 p.

Scheffler S. Boundaries and Allegiances: Problems of Justice and Responsibility in Liberal Thought. – Oxford: Oxford University Press, 2001. 232 p.

Sidgwick H. The Methods of Ethics. – Chicago: The University of Chicago Press, 1962. 528 p.

Singer P. Ethics and Intuitions // *Journal of Ethics*. 2005. Vol. 9. № 3–4. P. 331–352.

Singer P. Writings on an Ethical Life. – N. Y.: Ecco, 2001. 361 p.

Stanley C.D. 'Neither Jew nor Greek': Ethnic Conflict in Graeco-Roman Society // *Journal for the Study of the New Testament*. 1996. Vol. 64. P. 101–124.

Sullivan-Dunbar S. Human Dependency and Christian Ethics. – Cambridge: Cambridge University Press, 2017. 248 p.

Taurek J. Should the Numbers Count? // *Philosophy and Public Affairs*. 1977. Vol. 6. P. 303–310.

Uhlmann E. L., Zhu L. L., Tannenbaum D. When It Takes a Bad Person to Do the Right Thing // *Cognition*. 2013. Vol. 126. P. 326–334.

Vacek E.C. Love, Human and Divine: The Heart of Christian Ethics. – Washington: Georgetown University Press, 1994. 336 p.

Warnock G. The Object of Morality // *Cambridge Quarterly of Healthcare Ethics*. 1993. № 3. P. 255–258.

Werner L. A Note about Bentham on Equality and about the Greatest Happiness Principle // *Jeremy Bentham: Critical Assessment* / Ed. by B.Parekh. Vol. 2. – N. Y.: Routledge, 1993. P. 565–583.

Waldron J. Who Is My Neighbor? Humanity and Proximity // *Monist*. 2003. Vol. 86. № 3. P. 333–354.

The Moral Status of Special Obligations

Andrey Prokofyev – Higher Doctorate (Habilitation) in Philosophy, Leading Research Fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences; e-mail: avprok2006@mail.ru

Abstract

The paper deals with some problems which moral philosophy faces when trying to incorporate the so called special obligations into the whole theoretical picture of morality. While general duties require treating everyone with equal concern, special obligations presuppose a preferential treatment of those who became “nearest and dearest” due to the unique life story of an agent (his relatives, friends, lovers, compatriots etc.) Preferences to “nearest and dearest”, at least at first sight, look like an impermissible partiality. They arouse a suspicion that special obligations are not the organic part of the system of moral duties and their fulfillment contradicts fundamental moral requirements. The suspicion can manifest itself in the form of two theses: a) norms generating special obligations are not universal, b) norms generating special obligations are not sufficiently general. The main traditions in the normative ethics provide a basis for a critique of this type of obligations. Utilitarianism postulates that the welfare of every person is to count equally in the calculations of aggregate welfare. Kinship, friendship, citizenship can not make somebody’s welfare more valuable. This argumentation was pro-

posed by William Godwin and further developed by Peter Singer. Kantian deontology rests upon the idea of equal human dignity generating, on the practical level, the system of equal human rights. In this perspective, special relationships between individuals and their belonging to communities can not have a critical normative significance. Contemporary cosmopolitan social ethics fully expresses this idea. The agapeistic Christian ethics also voices a doubt in the moral status of special obligations. The love of neighbor is realized through overcoming of particularistic attachments and commitments as Søren Kierkegaard and Gene Outka demonstrated. Though, the analysis of folk-moral judgments reveals that special obligations are generally considered as an important part of moral duty. To achieve an equilibrium between generalizations of normative ethics and commonly held moral beliefs, moral philosophers try to find ways to show that preferential treatment of relatives, friends, lovers, compatriots is not unfair to other people and not only permissible but obligatory.

Keywords: morality, ethics, special obligations, universality, generality, utilitarianism, Kantian deontology, agapeistic ethics, moral experience.