

## **Мораль в современном мире и проблемы российской этики. Материалы конференции – “круглого стола”\***

В апреле 2017 г. журнале “Вопросы философии” прошла конференция – “круглый стол”, посвященная обсуждению ситуации, сложившейся в области современных этических исследований и перспектив разработки этической проблематики в отечественной философской этике. Актуальность тематики конференции обусловлена тем, что сегодня интенсивно меняется духовная атмосфера в стране и мире. Поэтому этическая проблематика становится важнейшим элементом философской работы как у нас в стране, так и за рубежом. Участники ставили перед собой задачу проанализировать нравственные альтернативы современного мира, обусловленные ориентацией этики на абсолютные основания нравственности, с одной стороны, и фактической релятивностью этических норм – с другой, что выражается в отрыве прикладных этик от философской этики. В центре обсуждения и дискуссий были проблемы и трудности в российских этических исследованиях и попытки определить приоритеты их развития на ближайшее будущее. Все участники возникавших в ходе обсуждения острых дискуссий были согласны в том, что современную ситуацию в этике можно адекватно понять только в широком историческом контексте философских опытов в этой области и, прежде всего, в контексте релевантной философско-методологической проблематики. Ниже публикуются материалы обсуждения.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** философская этика, прикладная этика, биоэтика, нравственность, мораль, нормы.

### *Участники:*

**ПРУЖИНИН Борис Исаевич** – доктор философских наук, главный редактор журнала “Вопросы философии”, профессор Школы философии факультета гуманитарных наук Национального исследовательского университета “Высшая школа экономики”, Москва.

rgubor@mail.ru

**АПРЕСЯН Рубен Грантович** – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник, заведующий сектором этики Института философии РАН, Москва.

apressyan@mail.ru

**АРТЕМЬЕВА Ольга Владимировна** – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН, Москва.

olgartemyeva@gmail.com

**БАКШТАНОВСКИЙ Владимир Иосифович** – доктор философских наук, профессор, директор Научно-исследовательского института прикладной этики Тюменского индустриального университета, Тюмень.

priclet@tsogu.ru

---

\* Конференция организована, материалы конференции – “круглого стола” подготовлены при поддержке гранта РФФИ № 17-03-14078. The conference is organized, the materials of the conference are prepared with the support of RFFI grant № 17-03-14078.

ГАДЖИКУРБАНОВ Аслан Гусаевич – кандидат философских наук, доцент Московского государственного университета им. М. В. Ломоносова, Москва.

gadzhikurbanov@yandex.ru

ГУСЕЙНОВ Абдусалам Абдулкеримович – доктор философских наук, профессор, действительный член РАН, научный руководитель Института философии РАН, Москва.

guseynovck@mail.ru; <http://iphras.ru/guseinov.htm>; <http://guseinov.ru/>

ЗУБЕЦ Ольга Прокофьевна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН, Москва.

olgazubets@mail.ru

КАШНИКОВ Борис Николаевич – доктор философских наук, профессор Национального исследовательского университета “Высшая школа экономики”, Москва.

bkashnikov@hse.ru

НАЗАРОВ Владимир Николаевич – доктор философских наук, профессор Тульского государственного педагогического университета, Тула.

sophiya@yandex.ru

ПЕРОВ Вадим Юрьевич – кандидат философских наук, доцент Санкт-Петербургского государственного университета, Санкт-Петербург.

vadimperov@gmail.com

ПРОКОФЬЕВ Андрей Вячеславович – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН, Москва.

avprok2006@mail.ru

РАЗИН Александр Владимирович – доктор философских наук, профессор Московского государственного университета, заведующий кафедрой этики, Москва.

razin54@mail.ru

ШОХИН Владимир Кириллович – доктор философских наук, профессор, руководитель сектора философии религии Института философии РАН, профессор кафедры философии религии и религиозных аспектов культуры богословского факультета ПСТГУ, Москва.

vladshokhin@yandex.ru

ЮДИН Борис Григорьевич – доктор философских наук, член-корреспондент РАН, главный научный сотрудник Института философии РАН, Москва.

byudin@yandex.ru

Материал поступил в редакцию 10 июня 2017 г.

Цитирование: *Пружинин Б.И., Апресян Р.Г., Артемьева О.В., Бахитановский В.И., Гаджикурбанов А.Г., Гусейнов А.А., Зубец О.П., Кашников Б.Н., Назаров В.Н., Перов В.Ю., Прокофьев А.В., Разин А.В., Шохин В.К., Юдин Б.Г.* Мораль в современном мире и проблемы российской этики. Материалы конференции – “круглого стола” // Вопросы философии. 2017. № 10. С. 5–46

**Пружинин:** Стержневую проблему, вокруг которой разворачиваются современные этические исследования и в России, и за рубежом, мне кажется, можно сформулировать так: каковы условия и процедуры философского обоснования морали в плюралистическом мире. В российской этике эта проблема ставится и обсуждается

в специфическом социокультурном и философском контексте. Сложившиеся в советский период методологические и теоретические традиции оказались достаточными для сохранения философской базы исследований на период концептуальной и мировоззренческой переориентации философской этики. Однако сегодня в российском этическом сообществе возникла острая потребность в переосмыслении путей, подходов и концептуального аппарата этической проблематики. Для этого, я думаю, мы и собрались здесь.

Наша конференция будет проходить в форме “круглого стола”, а это особый тип обсуждения философских проблем. “Круглый стол” имеет целью выявить наиболее актуальную сегодня, требующую неотложного обсуждения тематику. Предложенные вопросы лишь задают направление разговора, но не ограничивают его жестко. Так что тема эта может даже оказаться вообще не представленной в перечне предложенных вопросов. Но тем интереснее будут результаты нашей работы. В данном случае цель этого “круглого стола” – проанализировать имеющиеся проблемы и трудности в российских этических исследованиях и определить приоритеты их развития на ближайшее будущее.

Для обсуждения предлагаются следующие вопросы:

1. Этика в системе философского знания.
2. Философская этика и нравственные альтернативы современного мира: абсолютные основания нравственности и релятивность этических норм.
3. Каковы, на ваш взгляд, концептуальные основания современной российской этики?
4. Тематические приоритеты и теоретические продвижения в современной российской и зарубежной этике.
5. Тематические лакуны в современных российских этических исследованиях.
6. Как вы оцениваете перспективы прикладной этики и ее роль в развитии философской этики.
7. Проблемы преподавания этики.

Но, повторяю, эти вопросы предназначены лишь для того, чтобы определить контуры обсуждения. Абдусалам Абдулкеримович, может быть, вы начнете.

**Гусейнов:** Наш сегодняшний “круглый стол” – это инициатива главного редактора журнала “Вопросы философии” профессора Бориса Исаевича Пружинина, которую он аргументировал тем, что такого рода разговора **давно** не было. Дело, видимо, не только в своеобразной редакторской справедливости – желании равномерно охватить все области философского знания. Предполагаю, что он, хорошо чувствующий “пульс” нашей философской жизни, увидел некий сбой, растерянность, отсутствие теоретической ясности и твердости суждений всякий раз, когда философские исследования нуждаются в ответах на вопросы, которые традиционно считаются компетенцией этики.

Когда я впервые заговорил о “круглом столе” с Рубеном Грантовичем Апресяном, он спросил: “А о чем мы будем говорить?” Действительно, о чем мы будем говорить? Я внимательно посмотрел предложенные нам для обсуждения вопросы и нашел только одно слово, которое повторяется в каждом из них. Это слово “этика”. Думаю, нам и надо поговорить об этике. Но не в том смысле, чтобы дать обзор тем, имен, проблем, описать, что в ней делается. А попытаться взглянуть на нее единым взглядом, выявить основной фокус, внутреннее напряжение и теоретические альтернативы, определяющие ее современное состояние. Словом, нашу задачу я свел бы к вопросу, что представляет собой современная этика.

Сформулировав таким образом вопрос, я вдруг обнаружил, что затрудняюсь ответить на него, не могу ясно и ответственно сказать, а что сегодня происходит в этике. Это меня сильно смутило, смутило до внутреннего стыда, до предположения, что плохо делаю свое дело. В своих интеллектуальных трудностях и психологической растерянности я увидел некий симптом. Но симптом чего? То ли симптом того, что не очень ясно выявлены и оформлены теоретические основания и социальная нацеленность

наших этических трудов. То ли, может быть, что опять-таки не исключено, сами этические теории, которые у нас сегодня в ходу, оказываются недостаточными для того, чтобы схватить, понять современную нравственную ситуацию. Таков отправной пункт размышления, которое я вам хочу предложить.

Этика завязана на мораль. Как бы ни понимать эту связь, одно не вызывает никаких сомнений: она имеет существенное значение для выявления специфики этики. Этика отвечает на вопрос: что такое мораль? И она, далее, говорит о том, что надо делать, чтобы быть моральным на основании того знания, которое она фиксирует. Центральный вопрос, который стоит перед этикой, то, ради чего она возникла и существует, Кант, как известно, сформулировал так: “Что я должен делать?” Это не сугубо кантовский вопрос, Кант просто лапидарно и точно выразил то, на что так или иначе нацелена этика во всех ее разновидностях. При этом у Канта он не случайно является вторым в ряду основных философских вопросов, в чем он также следует превалирующей европейской интеллектуальной традиции. Первый: “Что я могу знать?” Речь идет именно о том, что **я должен делать на основании того, что я могу знать**. Вопрос “Что я должен делать?” не рассматривается в философии в качестве первого. Предполагается, что сам вопрос возникает у человека тогда, когда он находится в ситуации недомыслия, раздвоенности, двусмысленности притязаний, словом, выбора и когда основанием такого выбора может стать знание. И философ, обращающийся к проблемам этики, выступает именно как знающий человек, который должен сказать, чем нужно руководствоваться в жизни.

Он это и делает, изучая мир человеческих поступков, обобщая его как мир, зависящий от собственных представлений и решений человека, как область свободы в отличие от мира природной необходимости, исследуя по критериям добра и зла с тем, чтобы прийти в итоге к тому, чтобы сказать, где пролегал дорога добра, т.е., что должно делать. Философия в своей этической части формулирует определенные нормативные программы, подкрепленные авторитетом знания, истины. Они хорошо известны. Если брать, скажем, современную этику так, как она представлена в западных странах и отражается в нашей литературе, в ней превалирующими являются этика добродетелей, утилитаризм, кантианская традиция. В рамках философии за всю ее историю было выдвинуто много других этических программ, каждая из которых содержит свой обобщенный образ морали и должного (достойного) поведения. Они, конечно, разнообразны, находятся в полемике между собой, даже противоположны, как, например, эпикурейская и стоическая нормативные традиции. Но в чем-то все они едины, в силу чего мы и можем именовать их философско-этическими. Этот момент я бы и хотел зафиксировать. Они едины в следующем: в них действительность по познанию морали, именуемая со времен Аристотеля практической философией, что можно в известном смысле считать синонимом философской этики, рассматривается в качестве вторичной, производной от теоретической философии. Как бы то ни было, но это не первая философия. Практическая философия, этика, следует за учением о бытии, за гносеологией. Каждая философия на основе своего анализа того, как ведут себя люди и к чему они приходят, предписывает человеку разумную, как она считает, и в силу своей разумности наилучшую линию поведения. Все они руководствуются одинаковой логикой: из знания того, что есть, они выводят, что должно делать. Сам такой подход к этике не только позволяет, но в известном смысле обязывает философию выступать в роли учителя человеческой добродетели. В рамках такой философской традиции остается даже аналитическая философия, которая обосновывает невозможность перехода от того, что есть, к тому, что должно, отказывая тем самым морали в статусе достоверного знания: саму невозможность обоснования истинной морали она рассматривает как истину, открывающую дорогу моральному плюрализму.

При таком подходе к познанию морали, который является родом теоретизма и рассматривает свой предмет так, как если бы речь шла об объектах, предметах внешнего мира, мораль выступает как особая область в мире поступков, т.е. она охватывает не весь мир поступков. Плюс к этому она внутри себя разделяется по критерию добра

и зла (добродетели и порока), являющегося продолжением (или особым случаем) гносеологического критерия истины и заблуждения. Здесь-то и возникает проблема. Выделить мораль, отделив ее от всей совокупности того, что делает человек, не говоря уже о том, чтобы в самой морали отделить добро от зла, — это было и остается одним из основных камней преткновения в самой этике. С этой проблемой сталкиваются все теоретические традиции. Допустим, элементарный (и в силу элементарности неизбежный для этики) вопрос, который и сегодня не имеет общепризнанного в своей доказанности и убедительности решения: за что отвечает человек в нравственном смысле слова? Предполагается, что не за все свои действия он несет ответственность? Если не за все, то за какие? Или идущая еще от Аристотеля проблема отделения произвольных действий от непроизвольных. И достаточно ли одной лишь произвольности для этического вменения? Другое обозначение той же трудности — это введенное стоиками понятие этически нейтральной зоны. Где ее границы? Можно вспомнить опыт отечественных дискуссий о специфике морали в шестидесятые-семидесятые годы прошлого века. Одна из линий теоретических поисков состояла в том, чтобы выделить мораль как особый феномен в отличие от других форм социальной регуляции, прежде всего, права и обычая.

Трудности, связанные с идентификацией морали, с ее выделением как особой сферы деятельности или даже как особого способа обязывания, проистекают, на мой взгляд, из самого подхода к морали как чему-то вторичному, производному, из стремления объяснить, объективировать ее. Это стало особенно ясно в последнее время, которое в интересующем нас плане характеризуется тем, что моральные представления людей очень сильно изменились, а именно они расширились и, если можно так выразиться, размылись, потеряли нормативную определенность. Сфера морали, согласно многим принятым сегодня представлениям, включает также животных и растения даже. Речь идет не только об отношении к ним, но также о том, что сами они, как считается, обладают моральным статусом. Недавно в одной юридической книге я прочитал, что в ФРГ приняли закон, который запрещает зоофилию на том основании, что это ставит животное в неестественное положение. Такое понимание выходит за рамки этических нормативных программ, которые рассматривают мораль как способ существования разумных существ. Другой показательный пример такого изменения морали, которое ставит под сомнение адекватность господствующих теоретических схем в этике, связан с лавинообразным развитием прикладной этики. Хочу обратить внимание только на два момента: прикладная этика, по сути, вырвалась за рамки философских теорий и реально практикуется во все расширяющихся масштабах вне их контекста; мораль в прикладной этике отождествляется с целесообразностью, добротностью решений в конкретных предметных областях деятельности. Общая моя мысль в этой части рассуждений состоит в том, что современное состояние этики, теоретической этики, философской этики, как бы мы ее ни называли, основные вехи которой образуют имена Аристотеля, Канта, Милля и др., не позволяет осмыслить новую моральную реальность. Речь идет не о том, чтобы развить, дополнить, конкретизировать применительно к новым реалиям основные известные нам этические учения и нормативные программы. Задача более глубокая — переосмыслить основания, на которых они строились. Сейчас требуется другая практическая философия. Такая практическая философия, которая будучи учением о морали, была бы в то же время и учением о бытии. То есть моральная философия, которая имела бы статус первой философии.

Мне кажется такой вариант, такой шанс, связанный с новой перспективой этики, реально существует и он задан Михаилом Михайловичем Бахтиным. Свою философию Бахтин изложил в трактате “К философии поступка”; поступок является основной категорией в его системе взглядов. В контексте того принципиально нового взгляда на философию морали, который развивает Бахтин, существенным является вот какой момент. Поступок (это его исходный, базисный тезис) развернут в две противоположные стороны: с одной стороны, в мир культуры, который задает, определяет содержание поступка, его смысл, с другой стороны, в самого действующего индивида,

который ответствен за бытие поступка, за факт поступка, за его существование в этом мире. И получается, что любой поступок, каким бы он ни был, о чем бы ни шла речь, оказывается и частью мира внешнего, и порождением живого индивида. При этом, по Бахтину, поступок — это не то, что обычно считается поступком в отличие от мотива, намерения и т.д. Все есть поступок — чувства, мысль, дело. И сама жизнь. То есть поступок есть выражение, элементарная основа, базовая единица активности человека. За бытие поступка, за факт его бытия отвечает нравственность. Вот нравственная ответственность и есть ответственность за сам факт поступка, за его бытие, не за его содержание, смысл, а именно за бытие. Она есть ответственность за то, совершен поступок или не совершен. Это зависит только от того, кто его совершает, от конкретного живого индивида. Содержание поступка зависит не от него, оно предметно, задается миром. Поскольку (или так как) каждый поступок, каким бы он ни был, имеет двоякую (двустороннюю) ориентированность и поскольку он одним концом обращен (включен), говоря более конкретно, уходит корнями в самого субъекта, поскольку, следовательно, любой поступок есть порождение живого индивида, то мир моральных поступков совпадает вообще с миром культуры. Мораль — не какая-то особая часть или стадия в мире человеческой деятельности, она сопрячена ему изначально и нераздельно. Все поступки, совершаемые человеком (живым индивидом), и те совершаемые им поступки, которые подлежат нравственной ответственности, суть одно и то же множество. Тем самым мораль является, если пользоваться терминами Спинозы, не модусом субстанции человеческого бытия, а ее атрибутом. При таком понимании само бытие человека оказывается моральным. И это, конечно, задает совершенно другую теоретическую основу и совершенно другую теоретическую перспективу для того, чтобы этика могла выполнять свою миссию в качестве философии морали и смогла ответить на вопрос “Что я должен делать?”.

Разумеется (и это также существенно для понимания учения Бахтина), нравственная ответственность никогда не существует сама по себе. Она всегда, поскольку есть только сторона, первая (одна из двух), но не единственная сторона поступка, неразрывно связана со специальной ответственностью, которая представляет собой ответственность за содержание, смысл поступка. Более того, сама специальная ответственность является как бы специализированным случаем нравственной ответственности. Но это уже начало другого более конкретного разговора о самой теоретической конструкции Бахтина. Мне хотелось только подчеркнуть, что эта философия предлагает нам другую теоретическую основу для этики, которая соотнесена с классическими этическими учениями и радикально отличается от них всех своим пониманием морали как базиса человеческого существования.

**Пружинин:** Спасибо. Вопросы? Да, Борис Григорьевич.

**Юдин:** Я хотел бы, чтобы вы, если можно, пояснили: сначала вы говорили про первичность бытия и, соответственно, вторичность мира морали. Потом, в конце вроде бы совершенно другую линию показали. Что это значит, когда вначале вы говорите о первичности бытия и вторичности морали: вы имеете в виду, что это исторически так развивалось или у этого утверждения есть некоторый онтологический статус?

**Гусейнов:** Все просто. Речь идет о том, что существующие этические теории рассматривали этику как продолжение гносеологии. Практическую философию как продолжение первой философии, учения о бытии. При этом предполагалось, что мораль является каким-то качеством бытия, какой-то его особой ступенью. Но не изначально его основой.

**Юдин:** То есть так исторически сложилось и нет за этим какого-то всеобщего закона? Просто это так развивалось в человеческой культуре?

**Гусейнов:** Да, конечно. Такой взгляд был, надо думать, исторически обусловлен. А в конце я говорю, что Бахтин предлагает другую конструкцию, где моральное учение (философия морали) является в то же время первой философией.

**Пружинин:** Еще вопросы?

**Разин:** Абдусалам Абдулкеримович, я не понял, почему вы думаете, что этика прикладная не интересуется основополагающими моральными подходами: утилитаризмом, абсолютизмом, этикой добродетелей. Скажем, Р. Гудин написал книгу “Утилитаризм как публичная философия”. Его критикует Н. Луман с позиции абсолютистской этики. В этике бизнеса используется вероятностный утилитаризм (сколько публикаций под названием “Этика бизнеса как этика добродетели”)...

**Гусейнов:** Я все это знаю, хотя, к сожалению, и не так хорошо, как вы. Я не говорю, что теоретическая этика не пытается как-то отнестись к прикладной этике, каким-то образом вписать ее в свои схемы и т.д. Я говорю о другом. О том, что сама прикладная этика, которая развивается как практика, она не основывается на них, не нуждается в них, не является их продолжением. Доказательством этого является помимо всего прочего то, что кругом корпорации, фирмы, госструктуры культивируют прикладную этику, формулируют свои миссии, создают какие-то кодексы и т.д., но обходятся без нас, специалистов по этике, не ходят к нам на кафедры, в сектора, в наш цех.

**Прокофьев:** Абдусалам Абдулкеримович, я хотел бы уточнить связь между первой частью вашего выступления и второй. Сначала вы говорили о конкретных нормативных проблемах и трудностях, с которыми сталкиваются традиционные этические теории: этика добродетели, утилитаризм, деонтология. В качестве примера была приведена проблема отношения к животным. А затем Вы обрисовали теоретическую перспективу, связанную с философией поступка Бахтина. Как эта перспектива помогает решать те проблемы, которые были упомянуты в первой части выступления?

**Гусейнов:** В логике Бахтина, как я ее понимаю, то, что вы делаете с животными, растениями, это такой же поступок, как то, что вы делаете с другими, с людьми. Это все поступки. И все это имеет измерение, которое он называет нравственной ответственностью. Любой поступок! То есть без этого вообще не может быть поступка. Бытия не может быть! Вот в этом же и вся идея Бахтина. Здесь задается такая теоретическая конструкция, которая не дает вам возможности исключить какой-либо поступок из сферы морали.

**Пружинин:** Еще вопросы?

**Перов:** У меня уточняющий вопрос. Вы сказали, что всегда чуть ли не до Бахтина мораль рассматривалась как некоторое специфическое качество бытия. Но мне представляется, что Гоббс, Локк, Спиноза открыто говорили о том, что добро и зло не есть качество вещей (т.е. это не есть свойство бытия), на основании чего потом у Юма появилась его знаменитая “гильотина”.

**Гусейнов:** Но это ничего не меняет. Это еще более подчеркивает отличие Бахтина от теорий, в которых мораль просто привносится в бытие.

**Пружинин:** Кто хочет выступить?

**Перов:** Мне показалось, что в выступлении Абдусалама Абдулкеримовича были обозначены наиболее существенные для современной этики проблемы: нормативность и практическая значимость философии и этики. В этом контексте стоит упомянуть, что как бывший декан философского факультета Ю. Н. Солонин, так и нынешний директор Института философии СПбГУ С. И. Дудник неоднократно сетовали, что современные этики дальше Канта никуда не пошли, подразумевая “кабинетный” характер этики и ее удаленность от современных реалий. В качестве одного из многочисленных возражений можно как раз обратиться к упоминаемому И. Канту. Дело в том, что когда очень часто цитируют четыре знаменитых вопроса Канта, как мне кажется, упускается существенный момент, что там речь идет не просто о философии, а о философии в ее “всемирно-гражданском значении”, и антропология в качестве ответа на вопрос “Что такое человек?”, к которому могут быть сведены остальные философские вопросы, была сформулирована им именно с “прагматической точки зрения”, т.е. обращена к человеку в его социально-эмпирических реалиях. В связи с этим, хотя формально я и представляю, так сказать, прикладную этику, я глубоко убежден, что и она является прежде всего философской дисциплиной и является практически востребованной именно в силу своей “философичности”. Но стоит обратить внимание на

тот вопрос, который фактически был поставлен в конце предыдущего выступления: “Почему нас никуда не приглашают?” Иными словами, почему этики (и этика) почти не востребованы в нашем обществе, несмотря на то, что разговоры о нравственности, ее упадке и/или возрождении являются неотъемлемой частью публичного дискурса? Мне кажется, одной из причин является то, что многие теоретики в области этики избегают формулировать нормативные критерии для решения большинства актуальных вопросов именно в рамках самих концепций. Я не утверждаю, что это касается всех этических исследований, но это очень распространенное явление. Между тем именно обращение к моральным проблемам социальной реальности и повседневной жизни определяет практический характер философии и этики. Причем это может проявляться и косвенным образом. Обращусь к примеру из вашего, Абдусалам Абдулкеримович, выступления, про закон о зоофилии. Несколько лет назад известный этик Петер Сингер (Peter Singer) написал статью, вызвавшую бурную, в том числе и общественную, реакцию, в которой с позиции последовательного утилитаризма доказывалось, что зоофилия сама по себе является нейтральной в моральных отношениях. И оказалось, что эта статья используется некоторыми психиатрами для лечения больных зоофилией, поскольку ее чтение оказывает на них положительный терапевтический эффект. Конечно, я не сторонник того, что этика должна заниматься исключительно подобными вопросами. Но высказанная вами идея обращения к философии поступка рискует увести этику от реальных проблем. М. М. Бахтин – замечательный мыслитель, интересны его идеи о философии поступка, об ответственности и т.д. Но есть вопрос, который Бахтин даже не ставит: а каковы критерии того, что поступок является добродетельным или порочным? Может ли нам помочь в этом вопросе идея “укорененности” поступка в бытии? Сомневаюсь. Мне представляется, что одной из очень существенных характеристик современной, в том числе философской, этики является то, что она должна быть способна формулировать критерии для решения значимых вопросов. Приведу один пример. Недавно было заседание Общественного совета по образовательной программе “Прикладная этика” в СПбГУ, в ходе которого возникла очень краткая, но бурная дискуссия по поводу того, стоит ли на занятиях по этике, в частности по философии справедливости, обсуждать вопрос справедливой заработной платы. Была высказана точка зрения, что это вроде как “принижает” философию. Я как раз считаю, что дело обстоит наоборот. Если концепции справедливости сформулированы таким образом, что не могут быть использованы для решения проблем справедливой заработной платы или аналогичных вопросов, то спрашивается: а зачем они тогда нужны? Справедливость заработной платы – это действительно насущный вопрос, который, так или иначе, касается и всех нас. Мы с вами все работаем в академической среде, и спрашивается: почему уважаемый доктор наук и профессор получает зарплату больше, чем доцент и кандидат? Здесь могут быть разные критерии: по заслугам, по достоинству, по вкладу, по результатам, по имеющемуся опыту и знанию и т.д. Но ведь мы можем допустить, что сегодня как раз более существенный вклад вносит доцент, а не профессор, и результатов в настоящее время у доцента больше и т.д. А такое сплошь и рядом бывает. Тогда получается, что существующее положение дел в определении размера и градации зарплаты есть дань традиции, но насколько правильна эта традиция и почему ее нужно сохранять? А это и есть проблема критериев справедливости. Можно обратиться и к другим сферам. Недавно в Конституционном суде рассматривалось дело о том, что женщины в нашей стране лишены права на суд присяжных. Причем оказалось, что это результат “столкновения” разных юридических норм, которые сами по себе вполне правильные, но из их “сочетания” следует, что женщин нельзя судить судом присяжных, даже если они этого требуют на законных основаниях. И эту проблему нельзя решить без ответа на вопросы о смысле справедливости судопроизводства, о том, что такое суд присяжных с моральной точки зрения, и т.д. Вы в курсе, что начавшиеся в девяностые годы XX в. попытки широкого применения суда присяжных в России практически сошли на нет, и сегодня количество статей, по которым возможен суд присяжных, крайне ограничен. А, например, согласно

7-й поправке к Конституции США требовать суда присяжных можно не только в уголовном, но даже в гражданском процессе, где размер иска превышает 20\$, т.е. сегодня практически по любому делу. Спрашивается: какая судебная система является этически более правильной? Просто сказать, что так исторически сложилось в разных странах? Это не ответ, по крайней мере, не этически корректный ответ. Но если этические концепции сознательно отказываются от нормативности, т.е. построены таким образом, что они прямо или косвенно не предлагают ответов на подобные вопросы, простите, коллеги, кто нас, этиков, будет звать за советом или рекомендациями? И тогда этика действительно оказывается невостребованной.

**Пружинин:** Спасибо. Вопросы?

**Гусейнов:** Вадим Юрьевич, вы видите недостаток этических теорий в том, что они не формулируют, как вы говорите, критериев различения добра и зла?

**Перов:** Да. Зачастую эти критерии носят предельно общий характер, или они так “скрыты”, что требуют слишком больших усилий для неискушенных в этике и философии.

**Гусейнов:** А вам не кажется, что это не случайно? Не кажется ли вам, что может быть этика и не должна делать этого? Что все, касающееся материальных аспектов любых конкретных решений, должно быть делегировано тем специалистам, кто эти решения принимает? И философ не должен претендовать на то, чтобы давать специалисту какую-то норму, которую потом можно приложить, подобно тому как, скажем, законодатель дает закон. Не кажется ли вам, что сам этот “недостаток” этики нуждается не только в сожалении и осуждении. Он нуждается в том, чтобы его рационально осмыслить.

**Перов:** Конечно, речь идет не о том, чтобы философы принимали решения, а том, чтобы этические концепции были востребованы теми, кто принимает решения. Поскольку я в качестве примера упомянул о справедливости, то про нее и продолжу. Есть, по крайней мере, две очень известные концепции справедливости, которые на сегодняшний день входят во многие учебники по менеджменту и бизнесу. Это теории договорной справедливости Д. Готье (D. Gauthier) и процедурной справедливости Г. Левенталя (G. S. Leventhal). Причем, обращаю внимание, не в учебники по этике менеджмента и бизнеса. Можно предположить или надеяться, что в какой-то степени изучение этих концепций влияет на формирование морального сознания обучающихся, которое впоследствии скажется на их профессиональных решениях. Это имеет отношение к известному спору: этические концепции только “отражают” существующие моральные нормы и ценности, или же этика, обладая нормативной функцией, способствует их формированию. Первое не вызывает особых сомнений, но второе в некоторых случаях также правильно. Например, на основе теории Дж. Ролза, в частности, был создан ряд процедур и критериев для организации справедливых (честных) переговоров при проведении тендеров на разработку месторождений полезных ископаемых. Хотя у самого Ролза об этом речь не идет, но его теория справедливости оказалась нормативной как по содержанию, так и по результатам применения. Поэтому нельзя сказать, что этика окончательно отказалась от нормативных программ. При этом важно учитывать, что как раз те теории, в которых сформулированы решения этических проблем, и востребованы именно потому, что они эти решения предлагают или их можно разработать их основе.

**Прокофьев:** Мой вопрос связан с предыдущим. В этике есть тот предельно общий, метафизический уровень, который предлагает обсуждать Абдусалам Абдулкеримович. Есть и тот уровень, который сейчас затронул Вадим Юрьевич, т.е. уровень конкретных практических рекомендаций. А между ними есть что-то среднее. Вопрос: в какой “тональности” и с какой степенью уверенности в своих выводах этики должны обсуждать эти три очень разных класса проблем? Ведь если мы их обсуждаем, что называется, “на одном дыхании” и считаем, что мы занимаемся при этом одним и тем же теоретическим делом, то я боюсь, мы попадаем впросак.

**Гусейнов:** То есть как в социологии: есть эмпирическая социология, теории среднего уровня и метауровня?

**Прокофьев:** Я бы не стал проводить здесь прямых параллелей, поскольку в этике на разных уровнях ощущается различие как тональности, так и методологии.

**Перов:** Я ни в коем случае не хочу указывать, кто именно и чем должен заниматься, но речь идет о том, что нельзя требовать, чтобы каждый этик занимался всем. Современная этика — это достаточно широкая и, как было сказано, многоуровневая область, а нравственность как ее предмет является многогранной и многоаспектной. И хотелось бы, чтобы были этики, работающие на каждом из этих уровней, которые занимались бы разными гранями и аспектами нравственности. Эти уровни существуют, они не равноценны, но дополняют друг друга, и неправильно исключать какой-то из них, объявляя его “неэтикой”.

**Юдин:** Я хотел бы высказаться по поводу развернувшейся сейчас дискуссии. Есть такой классический труд “Принципы биомедицинской этики”, его авторы — Т. Бичамп и Дж. Чилдресс, и они предлагают схему как раз трех уровней. Это уровень теорий, и они рассматривают две теории (утилитаризм и деонтологию); уровень принципов, коих они предлагают четыре (принципы уважения автономии пациента, непричинения вреда, делания блага и справедливости), и низший, наиболее близкий к конкретным ситуациям, уровень правил. Сами авторы относятся к своей схеме весьма прагматично, считают ее подходящей не столько для дедукции из теорий и принципов конкретных решений, сколько для общей ориентировки. И эта схема, неоднократно прошедшая сквозь огни жесточайшей критики, тем не менее укоренилась и работает.

**Пружинин:** Кто хочет выступить?

**Прокофьев:** Я хотел бы обсудить методологию работы нормативного этика. Потребность в этом возникает у меня и в связи с анализом чужих исследований, и в связи с рефлексией собственной работы, которая при дистанцированном взгляде на нее оказывается методологически очень неопределенной. Мои методологические установки очень часто “плывут” при переходе от одной тематики к другой и даже внутри одной и той же тематики. Утешает лишь то, что “плывут” они не только у меня и что у такого дрейфа есть объективные причины.

Сначала несколько слов о самой нормативной этике и двух ее основных задачах. Во-первых, это выдвижение определенной нормативной программы и обоснование того, что именно эта нормативная программа является подлинным, аутентичным выражением морали. Нормативный этик пытается доказать, что входящие в нее ценности и принципы являются объективными, универсальными и приоритетными по отношению к ценностям и принципам внеморального типа. Во-вторых, это установление взаимной координации частных требований, входящих в выдвинутую нормативную программу. Такая координация снимает нормативные конфликты и одновременно дает возможность перекрыть моральным регулированием те пространства человеческой деятельности, которые в рамках исходного, предварительного понимания данной нормативной программы оставались не перекрытыми.

Как же решает нормативная этика свои основные задачи? При всем многообразии подходов можно выделить три методологические модели, каждая из которых имеет свои преимущества и недостатки. Именно между ними дрейфуют многие исследователи, и я в их числе.

Первая модель строится по принципу конкретизации небольшого количества предельно общих нормативных утверждений — своего рода моральных аксиом. Способы их обоснования соответствуют различным стратегиям обоснования морали как таковой (аксиомы могут восприниматься как результат особого, морального познания, как коррелят способности человека к свободному рациональному выбору, как побочное следствие его стремления к счастью и т.д.). Развертывание или конкретизация нормативных программ в рамках этой модели осуществляется с помощью распространения общих требований в область отличающихся друг от друга отношений между людьми. Реальность общественных институтов и традиций или реальность межличностной

коммуникации заставляют уточнять общие моральные требования и одновременно выступают как неподатливая материя, в которой эти требования воплощаются. Но в целом можно сказать, что это самая комфортная для этика теоретическая диспозиция. Он чувствует себя центром нормативной вселенной и верховным авторитетом, выносящим окончательные вердикты. От него, конечно, требуется понимание тех реалий, на которые проецируется предельно общее нормативное содержание морали, и готовность учитывать их неподатливость. Но даже несмотря на это, у него остается довольно много степеней свободы. Ведь он выступает как выразитель должного, которое заведомо не совпадает с сущим. Он описывает моральный идеал, а не реальность. Однако у этого комфорта и у этой свободы есть обратная сторона. Работающий в этой парадигме нормативный этик легко превращается в оторванного от живого нравственного опыта резонера или в оторванного от теоретико-аналитической деятельности пророка-моралиста.

Другая модель нормативной этики предполагает гораздо более тесное соприкосновение с живым моральным опытом и общераспространенными нравственными представлениями. Выстраивание нормативной программы осуществляется в ней на основе согласования множества отдельных нормативных суждений разной степени общности. Предельно общие формулировки, способные претендовать на статус моральных аксиом, не имеют в этом случае приоритета. Они являются такими же предметами для согласования, как и нормативные суждения по поводу частных ситуаций при условии, что частные суждения глубоко укоренены в живом опыте моральной оценки (представляются людям интуитивно очевидными). К данной модели тяготеют все те нормативные теории, которые используют ролзовский метод поиска “рефлексивного (или основанного на размышлении) равновесия”. Однако в чистом виде ее воспроизводят лишь те этики, которые работают с сериями сходных воображаемых случаев и интуитивными реакциями на них. Основная идея этого подхода такова. Сначала необходимо выстроить первичную последовательность случаев, которые относятся к определенной практической проблеме (например, к спасению большего количества людей за счет гибели меньшего или к самообороне), и на основе анализа интуитивных оценок этих случаев вывести общий принцип, который мог бы стоять за всеми этими оценками. А затем следует варьировать первичный ряд таким образом, чтобы анализ новых случаев вел либо к модификации принципа, либо к отбрасыванию какой-то из интуитивно очевидных оценок. На основе такой работы с интуициями и обобщениями складывается единая нормативная программа, которая, может быть, и лишена той цельности, которую создавала предыдущая модель, но зато не порождает вопроса о том, почему выводы нормативного этика должны быть приняты его аудиторией в качестве решения ее нормативных трудностей. Аудитория просто вынуждена их принять, поскольку этик всего лишь упорядочивает ее собственные моральные убеждения.

Этот существенный плюс сопровождается значительным количеством минусов. Опыт показывает, что далеко не по всем проблемам можно построить проясненный ряд кейсов, такой же как в знаменитой “задаче с трамваем” (в некоторых русскоязычных работах используется термин “задача с вагонеткой”). Кроме того, непонятно, чьи интуиции следует проверять на внутреннюю согласованность. Если просто преобладающие в определенном сообществе, выявленные с помощью специальных психологических исследований, то возникает вопрос об основаниях доверия им. Большинству тоже свойственно заблуждаться. Наконец, существуют такие нормативные проблемы, в отношении которых просто нет устойчивых интуиций, поскольку они порождены недавним развитием человечества. Здесь подход, построенный на обобщении и согласовании интуиций, оказывается изначально негодным.

Существует и третья нормативно-этическая модель, которая покоится на основаниях коммуникативной этики и философии диалога. В ее рамках нормативная программа морали формируется в результате обсуждения, в котором участвуют все заинтересованные стороны. Те люди, которые в итоге будут подчиняться определенным правилам, выводят их сами в ходе специальным образом организованной коммуникации.

Это может быть коммуникация разных типов. Такая, которая выносит некоторые вопросы за пределы обсуждения по той причине, что разные ценностные мировоззрения радикально расходятся по их поводу. Или такая, которая не приемлет подобных ограничений. Ее обычно называют “агонистической”. Коммуникативный процесс может пониматься по образцу формальных переговоров или же по образцу непосредственного повседневного общения, своего рода “притирки” обладающих разными убеждениями людей друг к другу. Однако в любом случае при использовании такой модели решение нормативных проблем невозможно до тех пор, пока коммуникация не состоялась.

В этом случае фигура нормативного этика уходит на второй план. Его авторитет в нормативных вопросах меркнет, а роль в их разрешении требует специального уточнения. У меня складывается впечатление, что довольно часто обращение к коммуникативному подходу в нормативной этике просто маскирует интеллектуальные тупики, бессилие теоретиков. Приближаясь к тупику, который может быть сформирован или конфликтом принципов, или конфликтом ценностных мировоззрений, теоретик провозглашает: “А вот дальше проблему может решить только коммуникация между самими участниками регулируемых моральными нормами отношений”. Вполне возможно, что это лишь мое впечатление или что это правильный вывод, но не касающийся всех апелляций к диалогу и коммуникации.

Если это так, то какова все же роль нормативного этика по отношению к коммуникативному процессу? Мне представляется, что она может быть двоякой. С одной стороны, он может выстраивать монологическое рассуждение о необходимых для создания нормативной программы условиях коммуникации. Или, в ретроспективном порядке, он может проверять уже состоявшиеся диалоги на предмет нормативной значимости их результатов (ведь если условия коммуникации нарушаются, то и ее нормативные результаты оказываются нерелевантными). А с другой стороны, нормативный этик может превращаться в участника коммуникации, т.е. представлять одну из ее сторон, прорабатывая обращенные к другим сторонам аргументы.

Можно еще представить его модератором или фасилитатором диалога, однако я не уверен, что в этом качестве человек с подготовкой философа является наилучшим выбором. Можно также вообразить мысленное моделирование диалога со стороны нормативного этика. Но это было бы слишком рискованным занятием, поскольку в этом случае у него появлялся бы слишком большой соблазн подменить живой и непредсказуемый коммуникативный процесс теоретической схемой.

**Гусейнов:** У меня два вопроса. Вот по поводу второй модели: принципиально чем отличается эта модель от какой-нибудь рациональной организации, скажем, пространства универмага? И другой вопрос: в рамках третьей вашей модели, как вы говорили, нормативный этик должен там чем-то дирижировать. Что, такая профессия должна быть учреждена, да? Как психоаналитик, например, которого заказывают? Как это мыслится? Или речь идет о какой-то лаборатории?

**Прокофьев:** По поводу первого вопроса. Я думаю, что нормативная этика отличается от организации пространства универмага очень существенно. Ведь когда мы говорим о менеджменте и дизайне или просто о рациональном использовании людей и предметов, то мы обсуждаем исключительно эффективность работы какой-то организации или института в свете любых целей, ради достижения которых они учреждены. А вторая модель нормативной этики, работающая с интуитивно очевидными оценками, опирается на суждения о том, что я или любой другой человек *должен* делать или, наоборот, ни в коем случае делать *не должен*. Она занимается упорядочением частных моральных убеждений.

**Гусейнов:** И в случае дизайнера это учитывается, даже иногда там покупателей заывают, их мнение спрашивают. Какая разница?

**Прокофьев:** Я приведу тогда пример. Пример самообороны. Что допустимо, а что недопустимо делать по отношению к тому человеку, который применил к нам силу? Для того чтобы выяснить это, теоретики выстраивают ряд отличающихся друг от друга ситуаций, в которых агрессор действует умышленно и неумышленно, в каких-то одних

условиях и в других. Здесь не имеется в виду инструментальное отношение к нападшему на нас человеку. Нет, мы исходим из того, что существуют абсолютные или хотя бы очень строгие запреты, например, “с агрессором этого типа нельзя поступать так-то” или “даже по отношению к агрессору нельзя делать то-то и то-то”. Однако у нас нет определенности по поводу содержания этих запретов. Наши представления о них, исходя из общераспространенных оценок частных ситуаций, разрозненны. И поэтому мы начинаем работать с нашими представлениями о запретном на предмет их итогового согласования.

**Гусейнов:** И в случае дизайна мы не знаем до конца, как это все надо устроить. Мы просто хотим найти наилучший дизайн, чтобы людям удобней было, больше их привлекало и больше они покупали. Там тоже все открыто в этом смысле.

**Прокофьев:** В одном случае удобство прагматическое, а в другом случае “удобство”, или согласованность, сугубо нормативное. Для меня между этими вещами пропасть. Что касается второго вопроса Абдусалама Абдулкеримовича, вопроса о профессии нормативного этика. Я специально оговорился о том, что я не хотел бы видеть нормативного этика в качестве фасилитатора или модератора общественных дискуссий. Вот это была бы своего рода профессия. А что касается его специализации как мыслителя и аналитика, то все происходит фактически так, как описывал Вадим Юрьевич. Человек внутри философского сообщества начинает заниматься именно этой частью этической проблематики. Вот он и превращается в нормативного этика.

**Пружинин:** Еще вопросы есть?

**Юдин:** У меня вопрос. Вы как-то высказались в том духе (поправьте, если не точно), что нормативная этика ошибается или может ошибаться. Что именно вы в данном случае имеете в виду под ошибкой?

**Прокофьев:** Я думаю, что есть какое-то общее, свойственное всем людям убеждение, что в нормативных вопросах мы можем ошибаться. Мы можем совершать правильные и неправильные поступки. Мы можем сформулировать свои представления о том, в чем состоит нравственный долг, так, что другие люди скажут нам: “Это ошибочное понимание долга”. Каждый человек оказывается вовлеченным в подобные споры, если он начал использовать такие понятия, как “справедливость”, “гуманность”, “достоинство” и т.д. Специалисты по нормативной этике всего лишь входят в такие споры со своим инструментарием и, естественно, как и иные их участники, говорят об ошибочности каких-то моральных суждений. Но ошибочность имеет разный смысл в зависимости от того, изнутри какой из моделей нормативной этики мы обсуждаем вопрос о ней. Эти модели пользуются разными, я не скажу критериями истинности, но критериями релевантности нормативных положений. И в каждом из этих трех случаев ответ будет разный.

**Пружинин:** Разный?

**Прокофьев:** В одном речь будет идти об ошибочности нормы в свете моральной аксиоматики. В другом случае – о ее несоответствии большинству нормативных интуиций и т.д. То есть слово “ошибаться” в данном случае всего лишь зонтичный термин.

**Юдин:** Вот это мне как раз интересно. То есть ошибка – это не то, что зачеркивает весь ранее пройденный путь?

**Прокофьев:** Нет.

**Пружинин:** Все понятно. Спасибо. Еще вопрос или вы хотите выступить?

**Кашников:** Если я правильно понял Андрея Вячеславовича, то между нормативностью и прагматизмом существует пропасть, да? Между тем одна из этих моделей, которые здесь представлены, связана идеей рефлексивного равновесия. Но ведь рефлексивное равновесие – это и есть прагматизм. Это идея, механизм которой идет от прагматизма. Ролз это заимствует из прагматизма. В чем здесь тогда противоречие?

**Прокофьев:** Я не стал бы отождествлять прагматизм и прагматический подход к решению практических проблем или прагматическое отношение к другому человеку. Прагматизм – это философская позиция, которая может оперировать с ценностными и нормативными представлениями, объясняя и корректируя их. А прагматический

подход для меня — это подход, при котором ценностные и нормативные ограничения сняты, а остается одна лишь эффективность в достижении любого набора целей.

**Перов:** Слово “пруденциальность” гораздо лучше подходит. И тогда терминологическая дискуссионность в значительной степени снимается.

**Прокофьев:** Да, пожалуй. А еще точнее было бы взять термин Д. Готье “максимизирующая рациональность”.

**Пружинин:** Спасибо. Вы хотите выступить? Да, пожалуйста.

**Разин:** Чтобы сохранилась преемственность, я сейчас сделаю несколько замечаний по поводу “этики дискурса”, а потом перейду к более общей тематике морали. Этика дискурса, безусловно, одно из ведущих направлений современных исследований морали, хотя она и подвергается критике. И не только с тех позиций, о которых говорил Андрей Вячеславович. В частности, есть очень интересная книга А. Н. Павленко, ведущего научного сотрудника Института философии, где он подвергает критике весь коммуникативный подход и обвиняет его в дилетантизме и непрофессионализме. И одна из его посылок заключается в вопросе: а почему вообще мы считаем, что люди, сформировавшиеся в одинаковых условиях, совместно могут принять лучшее моральное решение, чем один человек из той же среды? Это серьезный аргумент. Но я вижу контраргумент в том, что в таких институтах, как гуманитарная экспертиза, во многих других, как раз есть необходимость соединения мнений профессионала и непрофессионала. Первый исторический опыт соединения мнения профессионала и непрофессионала — это суд присяжных. И вот здесь как раз возникают дискуссии о разных моделях нормативности. Но, в принципе, задача этики не в этом. Этика — это рефлексия морали; она опирается на то, что уже есть реальной сфере морали (правильно об этом Абдусалам Абдулкеримович говорил). Конечно, никакие кодексы не разрабатываются совершенно произвольно, они сначала возникают на стихийном уровне, в том числе в организациях, которые их принимают. И только потом привлекаются профессионалы для разработки этих кодексов, уточнений, создания непротиворечивых кодексов. И второй контраргумент: ведь дискурс надо понимать не только как осуществляющийся на глобальном уровне, что пытались в рамках универсалистского подхода утверждать К. О. Апель, Ю. Хабермас и др. Дискурс важен и на локальном уровне. Как раз на локальном уровне, если, скажем, брать научный коллектив, дискурс и есть самый эффективный способ разработки каких-то новых теоретических положений. Значит дискурс на глобальном уровне, т.е. общественный в смысле максимально привлеченного числа участников, должен учитывать итоги, так сказать, вот этого локального дискурса. Тогда он действительно будет продуктивным.

А теперь я хотел бы перейти к более общей моральной тематике и высказаться по поводу связи этики с общей философией. Для того чтобы разобраться в том, что происходит сейчас в этике, нужно сначала попытаться ответить на вопрос: а что происходит в философии? А в философии, в общем-то, мы имеем дело со своеобразной дезориентацией, распадом, с ситуацией на распутье. Вот можно это, например, подтвердить таким тезисом: есть масса работ, в которых сейчас пытаются изобразить небытие наряду с бытием как равные категории. То есть говорить о том, что небытие даже более субстанциально важно, чем бытие. Распад субъекта в постмодернизме. Прославление маленького человека, отказ от глобальных целей в работах Х. Арндт, Т. Адорно, Э. Левинаса и др. Отказ от преобразующих социальных программ. Обвинение таких программ в том, что их реализация ведет к тоталитарному обществу. Стремление сохранить в обществе все то, что в нем есть сейчас. Всякое желание преобразовать общество в радикальном смысле отвергается как тоталитаризм. Это у А. Бадью в работе “Этика. Очерк о сознании зла”, кстати говоря, очень хорошо показано. За эти программы критикуется Просвещение, соответственно, приклеиваются ярлыки. Далее, происходит отказ от понимания гуманизма в связи с требованием стремления к высшему, к преобразованию себя. Современный гуманизм — это, скорее, признание за человеком права, исходящего из того, что он человек. Отсюда колоссальная социальная проблема: вот та же миграция, которая сейчас осуществляется в Евросоюзе. Почему туда мигранты эти

едут? А потому что им западный мир сам внушил, что их там ждут, что от них ничего не требуют, они получают все только потому, что они люди, они не должны обладать никакой квалификацией, никакими специальными способностями для того, чтобы включиться в более развитое общество. Обращение к подсознанию человека как источнику какой-то глобальной истины. Попытки соединить рациональное и иррациональное. Недавно я в Санкт-Петербурге услышал доклад о том, что, в общем, иррациональное – это и есть рациональное. Иррациональное – это основа рационального – вот такой доклад там был сделан на секции по Аристотелю. Мне все это кажется странным. Ну, наконец, замена понятия истины понятием понимания или понятием согласия. Идея множественности интерпретаций в герменевтике, что отличает герменевтику от понимающей социологии М. Вебера, описательной психологии В. Дильтея, а также и от символического интеракционизма Д. Мида потому, что они-то как раз считали, что можно дать единую интерпретацию. А современная философия исходит из того, что интерпретация может быть множеством. Культурных, я имею в виду, интерпретаций. Ну, и апофеоз всего этого представляет различие нормального и аномального дискурса в философии Р. Рорти, где философия вообще изображается как некоторая интеллектуальная игра. Вот что происходит в философии сейчас. Так что же нам тогда ждать от этики? И неудивительно, что этика с этого (например, у Макинтайра) начинает свою работу и демонстрирует нам, что без опоры на традиции, без, так сказать, возврата к традиционным представлениям об этической мысли, мы не можем дать никакого определенного ответа на те дилемматические ситуации, которые в этике возникают. Ну и вот что делать в связи с этим? Как мы можем понимать дальнейшее развитие современной этики? Это, на мой взгляд, конечно, процедурный подход, он связан с современной публичной или, как вот Андрей Вячеславович говорит, общественной моралью, хотя мне термин публичная мораль больше нравится. Вот здесь возникает вообще ситуация, например, она хорошо отражена в работе американского профессора Артура Аппельбаума. “Этика для противников”. Он пишет, что профессионалы, политические деятели исполняют роли, которые часто заставляют действовать на основе противоположных намерений, стремиться достигнуть несовместимых целей, разрушить планы другого. Адвокаты обвинения и защиты, демократы и республиканцы, государственные секретари и советники по национальной безопасности, индустриальные предприятия и защитники окружающей среды часто оказываются в ситуации друг против друга. Я не буду дальше развивать эту мысль. Понятно, что в такой этике золотое правило неприменимо – нужна разработка каких-то правил честной игры, нужен процедурный подход. Но это не все, что можно сказать о современной этике в смысле перспективных тенденций ее развития. Далее, на мой взгляд, необходима разработка этики добродетели. Не случайно она получает такое развитие, возрождается сейчас. Но здесь есть опять же разные подходы. Я лично считаю наиболее перспективным подход, предложенный в свое время Юмом, – собственно, моральные способности и качества не могут быть отделены от других социальных способностей человека, и лучшие моралисты прошлого, такие как Цицерон, их также не разделяли. Таким образом, в этике добродетели речь идет, по существу, о совершенстве выполнения некоторых социальных функций. И здесь обнаруживается целый кластер проблем, которые должны разрабатываться современной этикой. И это я вижу как одну из перспективных задач. Ну и наконец, этика глобальных проблем как перспективная задача. Потому что это то, что волнует все человечество. И то, кстати, что позволяет нам объяснить, почему современная философия находится в таком состоянии, которое я описал выше. Актуальность этой тематики очень хорошо показана, например, у Зигмунта Баумана в книге “Индивидуализированное общество”. Я полагаю, что именно разработка этой тематики может показать нам, откуда происходит стимуляция философских идей, связанных с постмодернизмом, связанных с возрождением национализма и т.д.

**Пружинин:** Спасибо. Вопросы?

**Шохин:** У меня вот какой вопрос. Вы говорите о неблагоприятной ситуации с философией и с этикой как частью этого неблагоприятного целого. А какой все-таки вы

бы видели здоровую ситуацию в философии? Чтобы была какая-то единая программа, единое мировоззрение, единая методология, единое направление? Так или нет?

**Разин:** Я хорошо понял ваш вопрос. Полагаю, что нам не надо отказываться от всех идеалов Просвещения, несмотря на то, что есть основания для их критики. Есть, конечно, основания, потому что Просвещение исходило из идеала накопления знания, а не из его рефлексии. Но это другое. Не надо нам полностью все-таки отказываться от этих программ. Не надо консервировать общество на данной стадии его развития. Надо думать о том, какие проблемы возникают перед этикой в связи с новыми видами моральной ответственности, в связи с творческим трудом, например. К сожалению, не очень много этиков над этим думает, а это, в общем-то, центральные проблемы. Ну и вот как раз для этого надо разрабатывать то, что связано с этикой добродетелей. Общество переделать сразу мы не сможем, это понятно. Но какие-то коррективы в его понимании мы все-таки можем внести.

**Зубец:** Александр Владимирович, у меня, скорее, не вопрос, а выражение удивления. Вы с таким уважением обращались к Зигмунту Бауману, но прямо перед этим сказали, что вы добродетель скорее всего связываете с социальной функцией. Но как раз Зигмунт Бауман посвятил в большой степени этой теме свою книгу “Актуальность Холокоста”, где он проводит мысль, что моральность и социальность находятся друг с другом в отношении антагонизма, что моральность — это способ противостояния социальности, скажем так. Вот это меня и смущает в ваших словах.

**Разин:** Ну, я не во всем согласен с Бауманом, какие-то его идеи я принимаю, какие-то не принимаю. Но вот еще просто по времени я не успел сказать. Вот у нас около двух лет назад выступал Хабермас с лекцией в университете, и девизом, темой его лекции было “Философия без дефиса”. То есть философия сама по себе, чистая философия. Я больше согласен с А. Бадью. Не может быть сейчас философия без дефиса. Философия политики, философия бизнеса, этики бизнеса — вот это то, что нужно. Это те области, где мы имеем реальные прорывы. А рассуждать о философии вообще, в смысле такой философии, которая изучает общие законы, — нет. Философия сейчас другая. Она должна опираться на науку, прежде всего. Естественную науку! И этика должна опираться на науку.

**Апресян:** Уточняющее замечание. Бауман действительно отделяет “мораль” от общества, противопоставляет “мораль” обществу. Но, цитируя Баумана по этому вопросу, надо учитывать контекст его рассуждения и то специальное значение, которое он вкладывал в понятие “мораль”. Говоря о “морали”, Бауман имеет в виду не совсем то, что имеем в виду мы под моралью (при всех расхождении между нами). Бауман говорит о “морали”, противопоставляя ее “этике”. И под “этикой” он понимает не теорию морали, как это принято в русскоязычной специальной философской литературе или по большей части в англоязычной метаэтической литературе. Под “этикой” Бауман понимает рядоположенный “морали” феномен. Не без влияния Левинаса Бауман словом “мораль” обозначает пространство межличностной коммуникации, заданное фактом явления человеку Другого. “Мораль” — это отношение, рождаемое из спонтанного импульса в ответ на факт Другого, из опыта восприятия Другого, переживания отношения к Другому прежде какой-либо рефлексии относительно встречи с Другим; это отношение, выражающееся в принятии Другого в его исключительности. В этом отношении нет требовательности, исходящей от кого-то к кому-то; нет максим, правил, норм. Но с появлением Третьего непосредственность Я — Ты пропадает. Три человека — это уже сообщество. В сообществе, по Бауману, “мораль” прекращается. Сообщество — это пространство “этики”. Здесь значимы социальные различия, статусы, роли, регалии. Разделение между “моралью” и “этикой” как рядоположенными феноменами проводили, например, каждый по-своему, Фуко или Рикёр. О специфичности используемых ими морально-философских понятий, вполне привычных для нас на уровне терминов (“мораль”, “этика”), нужно помнить, их использование в значении, принятом у них, четко оговаривать, тем более в общем разговоре о морали, какой проходит сейчас у нас.

**Зубец:** Я могу уточнить. Бауман говорит две очень простые вещи: Холокост – это порождение социальности, порождение цивилизации, ему противостоит индивидуальный поступок, который и воплощает идею морали: то, что остается от нее после Аушвица. И вторая мысль его заключается в том, что невозможно найти связь между социальностью человека, т.е. его социальными ролями, функциями и прочим, включая пол, возраст, т.е. все социальные характеристики, и его способностью поступить определенным образом, противопоставить себя тому радикальному злу, которое происходит. Вот эти две вещи он фиксирует.

**Разин:** В последнем выступлении я увидел идеи Х. Арндт. Но дело в том, что это ограниченная точка зрения, где лидерство изображается только в негативном смысле, который не предполагает протестного организованного движения. Вот индивид один, он остановился и задумался: стоит ли ему сотрудничать с некоторым режимом, или же просто попытаться не участвовать. Но речь не идет о сопротивлении, для которого будут нужны свои социальные структуры, свои организации и лидеры.

**Перов:** Ясперс в этом смысле последователен. Он доходит до того, что к Гитлеру нельзя применить моральное суждение, потому что тот вне морали, а значит, его даже нельзя морально осудить. Это какая-то крайность.

**Пружинин:** У меня такое чувство, что дискуссия углубляется в детали, теряя при этом перспективу.

**Зубец:** Я могу продолжить, хотя я имела в виду совсем, мне кажется, какое-то другое поле идей. И первая из них заключается вот в чем: когда говорится об известной трехчастной структуре современной этики и наряду с нормативной и прикладной называется философская этика, то становится ясно, что речь здесь идет вовсе не о философии, а о теоретическом обобщении, задании понятий и т.п., что свойственно любой частной области знания. Назвать этику философской далеко не достаточно для того, чтобы она была философией. В последнем известном мне учебнике она определяется так: “Философская этика (моральная философия, философия морали), изучая различные моральные явления (ценности, требования, суждения, поступки, обычаи и т.д.), строит философское понятие морали в совокупности ее специфических характеристик”. Почему это понятие философское, остается неизвестным, оно является просто некоторым обобщением многообразия явлений, которые уже отнесены к области морали (т.е. понятие уже есть до того, как оно вырабатывается, и, по-видимому, принадлежит обыденному сознанию, которое философия изначально как раз подвергала критике). Моя идея заключается в том, что этика движется или, может быть, уже далеко продвинулась на пути ухода с поля философии, что она перестает быть философией и становится некой частной областью знания. И в этом не было бы ничего трагичного, такой путь прошли многие области знания – социология, психология, мы это все знаем – если бы не было оснований поставить под сомнение такое движение, когда мы говорим именно об этике и о морали как ее предмете. Суть дела заключается в том, что для этики губительно воспринимать себя как некоторую отдельную, а в силу этого уже и периферийную, часть философии, а такая тенденция видна, как мне кажется, в словах некоторых выступивших. Губительно хотя бы потому, что делает невозможным задание морали через такие понятия, как субъект и поступок, являющиеся философскими, и потому что отрывает этику от метафизики.

На мой взгляд, не в XX в. возникла философия поступка как первая философия, хотя в наше время такое понимание мы находим в первую очередь у Бахтина. Философия с самого начала была этикой. Она не приходит к этическим вопросам после удовлетворения своих метафизических и гносеологических амбиций: она начинает с этических вопросов, когда философское мышление возникает через захваченность поиском самого себя и начала, первоначала мира, объединенным устремлением к бытию как тому, что избирает, к чему стремится человек. И закономерно этический смысл вопросов, по своему звучанию гносеологических и онтологических, обернулся тем, что в некоей кульминационной точке они получают этический ответ, когда Аристотель находит действительность, бытие *самого себя* человека в самодостаточном поступке,

начало которого возведено к самому человеку. *Самого себя* было понято им как абсолютное *начало* поступка и стало понятием субъекта, о формировании которого, по словам Пьера Адо, прежде всего думала античность. Открытый ею моральный субъект есть не индивидуальная личность с многообразием качеств, социальных и психологических, вступающая в субъект-субъектные или субъект-объектные отношения или как-то собой распоряжающаяся, которая, по словам Бибикина, никогда ни в какой настоящей мысли не появится и является маркером подделки под философию. Философский моральный субъект есть Ничто для эмпирического взгляда на него, то Ничто, которое порождает всё, будучи началом. (То Ничто, которое Александр Владимирович так осуждающе тут упоминал.) Аристотелевский человек бытийствует в качестве самого себя в самодостаточном поступке, когда он возводит начало этого поступка к самому себе и оказывается искомым началом, началом бытия. Аристотель обнаруживает субъекта и как недвижный двигатель мира, и как начало поступка, создавая философию поступка, который есть актуальная действительность, энергия. Именно из поступка в его противопоставлении творению (*do* против *make*, *πρᾶξις* против *ποίησις*) выводится и теория добродетелей у Аристотеля, и учение о дружбе, и его политическое учение, но сначала понятие поступка есть идея человеческого бытия. Так философия в своем этическом содержании оформилась в философию поступка, содержательно и терминологически воплотив слитость этического и метафизического. И Бахтин выразил эту мысль, когда сказал, что философия поступка есть первая философия. И не случайно у него есть суждения, которые с аристотелевскими совпадают не только по мысли, но и почти словесно. Это не случайно потому, что и тот, и другой создают философию поступка как метафизику. То есть моя идея заключается в том, что ни этика не может не быть философской, не будучи первой философией, ни первая философия не может не быть этической. То, что этика отвечает не на вопрос “Что такое добродетель?”, а на вопрос “Как быть добродетельным?”, выражает человеческое избрание бытия и то, что невозможно дать ответ о содержании добродетели, не отвечая на вопрос о том, как быть добродетельным: тут этический вопрос оборачивается основой метафизического.

История философии знает и множество попыток обратиться к живому, эмпирическому индивиду в многообразии его социальных и психологических качеств: и хотя своей вершины этот поиск достиг, по-видимому, у Юма, для которого Я стало полезной, но все же фикцией, самый значительный расцвет этой линии демонстрирует современная позитивистски ориентированная мысль, противостоящая экзистенциализму и персонализму, близким античному пониманию и не случайно, будучи целиком этическими, не выдавливающим этику в мыслительную резервацию. Мораль, понимаемая в качестве эмпирического фиксируемого явления, обнаруживается именно в качестве социального, психологического, языкового феномена, имеющего и свою историю и связь с другими феноменами. Она в этом качестве однопорядкова им. В результате этика становится неким теоретическим познанием данного и покидает поле философии, становится своего рода моралеведением, уходит из пространства философии так, как это в свое время происходило со многими науками. Но ведь, возможно, сам этот уход подстраивает под себя понятие морали, избегая ее философского понимания.

Уже сейчас в нашем разговоре видно, что в российской этике происходит некое размежевание, подобное очерченному. Одна позиция: мораль решает вопрос о бытии с самим собой, о самом себе; противоположная ей ставит во главу угла отношения с другими, коммуникацию. Один тезис: “Поступок не выводится из нормы”, а противоположный, что он осуществляется только в соответствии с ценностями, требованиями и т.д. Известна наша относительно недавняя дискуссия о лжи, которая была очень важна для осознания, рефлексии этих наших различий. Тут же стоит вспомнить несогласия по проблеме выбора меньшего зла, оценке справедливой войны, в понимании моральной ответственности. С одной стороны, очищение моральной ответственности от правовых смыслов, идея ответственности за все, а с другой – рассмотрение ее в терминах права, ситуативно. Одна позиция: мораль не есть предмет выбора, но его предпосылка, основание, а другая – “это выбор между добром и злом”. С одной стороны,

автономность индивидуальной морали понимается как абсолютность, а с другой — она понимается как источник относительности морали. Центрированности на субъекте морали противостоит отход от приоритета Я. Для одних мораль принципиально нерядоположена каким-либо формам социальной регуляции, а также науке, искусству и религии: она лежит в основании самой возможности человеческого бытия в поступке. Для других специфика морали выявляется именно в сравнении с рядоположенными ей явлениями и институтами. Видно, что это расхождение достигло очень большой остроты и глубины противостояния. Это настоящее размежевание. И в нем мы совпадаем с интеллектуальным процессом в мире, в котором это размежевание тоже очень заметно.

И в связи с этим еще одно очень важное соображение: мы воссоединились с европейской мыслью тогда, когда она уже имела опыт переживания, осмысления Холокоста и попыток высказывания, которые объединяются понятием “после Аушвица”. Но сейчас, мне кажется, очень важно вернуться к этому. Именно этот страшный опыт выявил противопоставленность социальности (в том числе и в первую очередь всевозможных социальных регулятивов) и индивидуально-ответственного поступка, он превратил философию поступка в обнадеживающую перспективу этики, заставив признать оппозицию социальности и моральности. Но наша этика не стала “этикой после Аушвица”. И я хочу поставить вопрос: возможно ли продолжать наши этические рассуждения так, как будто этого не было? Так, как будто не было полной дискредитации тех вещей, на которые во многом опирается и классическая, и современная наша этика? Как будто мы не знаем, что в Аушвице, в Холокосте произошла невероятная дискредитация и рациональности, и морали с ее нормами и языком, и этики, и философии, которая также оказалась соучастницей. Причем соучастницей не только в том смысле, что человеческая культура, человеческий разум, в том числе и философия, и мораль, не предотвратили это радикальное зло, но еще и в том смысле, что они буквально были задействованы в нем содержанием своих утверждений, хотя бы такого, что хорошая жизнь несоизмеримо лучше жизни как таковой. Мне кажется, что единственный способ мыслить радикальное зло, в данном случае Аушвиц, мыслить о нем этически — это принять за него ответственность как за собственный поступок, т.е. рассматривать в качестве своего поступка: иначе ввести его в этический дискурс, в оптику этики невозможно. И прежде чем мыслить о благе другого, нужно понять, что прежняя собственная мысль о благе другого привела к убийству этого другого. Нужно создать некоторую основу, которая мне, ужаснувшемуся себе, позволила бы мыслить, не боясь, что моя мысль, мой разум снова приведет к радикальному злу, к катастрофе. Возможно, ответ коренится в отказе собственному разуму в праве рассматривать вопрос об убийстве как прерогативу собственного выбора и в принятии абсолютного запрета на убийство как того, что предшествует любому размышлению и что делает его возможным. Это путь защитить себя от того, что я уже один раз совершил.

**Пружинин:** Вопросы?

**Кашников:** У меня вопрос один. Вот эта дискредитация, о которой вы говорите, не произошла ли она намного раньше на самом деле?

**Пружинин:** Надо заметить, в истории человечества такого рода события, дискредитирующие моральное сознание, случались, мягко говоря, неоднократно.

**Кашников:** Не произошла ли она уже в XVI в.? И не понял ли эту дискредитацию уже Кант, когда он в работе “К вечному миру” писал о том, что европейцы ведут себя в колониях хуже последних дикарей?

**Зубец:** Понимаете, они, может быть, и вели себя хуже последних дикарей, но мне кажется, что так, чтобы общество в едином порыве, используя все достижения цивилизации, открыто поставило себе задачу уничтожить миллионы, это отличается от военной операции или погрома. Но дело совсем не в фактических различиях, было бы ошибкой идти по пути подобных сравнений. Конечно, пишущие о Холокосте могут вам объяснить, и Бауман об этом говорит, что тут есть принципиально иное: когда открыто ставится задача убийства всем обществом, с вовлечением государства, права,

науки, искусства, речи, с помощью моральных норм и языка и т.д. Это первый момент. Но для этического взгляда есть серьезное основание не сравнивать, не рядопологать Аушвиц, например, с ГУЛАГом или геноцидом армян вот в силу чего. Понимаете, если я совершил убийство и мне кто-то говорит, что и другой тоже совершил убийство и даже есть некая статистика, это ничего не меняет в моем поступке, абсолютно, в его нравственном содержании это ничего не меняет. От того, что есть Сталин, Гитлер не становится другим, понимаете? И наоборот. Это не рядоположенность. Моральный поступок единственен и самодостаточен. Это еще аристотелевская идея, которую вряд ли можно опровергнуть. Это не предмет сравнения, вот что я хочу сказать.

**Перов:** У меня вопрос-суждение. Полностью согласен, что обсуждать современное состояние нравственности без обращения, в частности, к Холокосту, к Аушвицу или подобным трагическим событиям неправильно. Но не кажется ли вам, что в вашем выступлении присутствуют неоправданные расширения и обобщения? Во-первых, потому что далеко не все люди разделяли идеи нацизма и бросились уничтожать других, во-вторых, в результате нацизм победили и осудили. Да, я соглашусь, что во многом европейские моральные ценности оказались дискредитированы. Некоторыми людьми они были дискредитированы абсолютно (хотя остается спорным, виноваты в этом люди или ценности недостаточно хороши). Но не всеми! Извините, было и существует большое число врагов фашизма, в частности антифашистское движение. Поэтому такие категорические утверждения выглядят не совсем оправданными, не так ли?

**Зубец:** Мне кажется, что мораль — это вообще не то, как вы осудили или одобрили чей-то поступок. Мораль — это то, как вы относитесь к самому себе. Это ваше отношение с самим собой и ответ на вопрос “Как мне самому поступить?”. И осуждение, раскаяние ничего не меняет в моей ответственности, в том, что это зло, совершенное мной. Это мое деяние, понимаете? Это, можно сказать, неустраимая метафизическая вина. Понимаете, это не вопрос о правовом осуждении и о вине кого-то другого.

**Перов:** Аристотель сказал: “Чем распущенный отличается от добродетельного? Распущенный сделал и считает, что так и надо, а добродетельный, даже если совершил порочный поступок, он потом раскаивается и старается его исправить”.

**Зубец:** Понимаете, в той степени, в которой вы себя считаете человеком, вы несете ответственность за это событие; раскаяние не отменяет того, что вы его совершили. А чтобы этого не повторилось, необходимо поставить под сомнение себя, свой разум, свое доверие собственной добродетельности.

**Пружинин:** Владимир Кириллович, у вас вопрос?

**Шохин:** Ну не вопрос, а реплика. Вот вы говорите, что после Аушвица должен быть полный запрет на убийство. А как вы считаете, какова должна была быть мера по отношению к самим устроителям Аушвица? Не считаете ли вы, что на Нюрнбергском процессе, в общем-то, неправильный был сценарий? А в связи с уникальностью Холокоста, вы знаете, все-таки у нас сложилась привычка говорить, что целенаправленно в мировой истории ставилась задача уничтожения только одного-единственного определенного этноса. Но вы знаете, в Турции тоже ставилась задача уничтожения армянского и греческого этноса. В России во время ГУЛАГа ставилась задача полного уничтожения целых социальных слоев, ну, например, священничества. Полностью, фактически никого и не осталось. В Китае также время от времени осуществляется своеобразный латентный геноцид ряда малых народностей (которых там очень много). В Судане и Руанде тоже ставились и решались задачи уничтожения этносов. Я думаю, я тут присоединяюсь к предыдущему замечанию, что все-таки вряд ли стоит какое-то одно событие, даже однозначно трагическое, выделять абсолютно из всех, потому что человеческая история в целом более жестокая, чем мы ее себе представляем. А относительно запрета на убийство, это вещь, конечно, глубоко проблематичная. Какой, например, у вас был бы ответ на вопрос: то, что произошло, например, в Норвегии несколько лет назад, когда один человек просто уложил семьдесят человек (и живет в достаточно комфортных условиях и даже успешно судится с правительством)? Как вы считаете, какая все-таки ответная мера в здоровом обществе, не в таком, которое

сейчас представляет собой Евросоюз, а в нормальном, таком, которое заботится о своем выживании, была бы все-таки адекватной в подобных случаях?

**Зубец:** Можно ответить, да? Мой ответ будет состоять из двух частей. Понимаете, вы относитесь к Аушвицу как к событию, как к факту, вы сами это сказали. И это не этический взгляд. Этический взгляд заключается в том, что нельзя на зло отвечать познанием. Словами Шестова, «“знанием” нельзя ответить на падение... самая потребность и жажда знания есть лишь выражение и свидетельство падения». Познание, объяснение, описание – это способы укоренения зла в бытии. Единственный способ этически отнестись к злу – это ничтожить его. То есть сказать, что этого, по выражению Арендт, не должно было быть никогда и не должно быть в абсолютном смысле. И если мой разум привел к этому, я больше не могу доверять своему разуму. Понимаете? Ни в какой степени. Пока я не задам ему такие границы, чтобы он не мог повторить то, что он совершил. Да, я говорю об абсолютном запрете убийства. Неважно, идет ли речь о Гитлере, об Эйхмане, о Брейвике. То есть я не должен решать этот вопрос, моему разуму нельзя доверять решение этого вопроса.

**Разин:** Но непонятно, а кто ставит эти границы разума? Откуда они берутся?

**Гусейнов:** Борис Исаевич, а можно задать Владимиру Кирилловичу как заведующему сектором философии и религии вопрос относительно того, что абсолютный запрет на убийство проблематичен. Как это выглядит в свете Нагорной проповеди?

**Шохин:** Она дает, собственно говоря, не универсальные максимы, она дает ориентиры. Нагорная проповедь совершенно не отрицает, например, участия человека в военных действиях.

**Гусейнов:** Нагорная проповедь? Я не знаю, где она говорит об участии в военных действиях.

**Шохин:** Я могу тут привести слова одного из самых выдающихся Его учеников относительно того, что начальствующий “не напрасно носит меч” (Рим 13:4). Но могу привести и контрпример того, насколько это вот абсолютное ненасилие оборачивается лицемерием. А именно, если мы возьмем историю джайнизма, последователи которого до сих пор ходят со щеточками, чтобы как-нибудь не обидеть какое-то насекомое, то они же, когда им было нужно, совершенно спокойно в VIII в. вели на юге Индии настоящую войну с индуистами. Но, по-моему, мы обсуждаем и более общий вопрос: существуют ли какие-то абсолютные максимы, типа запрета на ложь, вне всякого контекста. Но здесь я все-таки разошелся бы с кантовской этикой потому, что все-таки все в мире ситуативно.

**Перов:** Можно одну реплику? Я просто хочу сказать, что примеров геноцида много. Но, кроме нацистов, фабрики смерти не строил никто. Это существенное обстоятельство, которое следует учитывать.

**Пружинин:** Это так. У вас вопрос?

**Прокофьев:** Вопрос на уточнение, чтобы снять возникающее противоречие или, по крайней мере, видимость противоречия. В выступлении Ольги Прокофьевны сначала речь шла о том, что мораль – это проявление субъектности, что это форма самоопределения. Поэтому только философия может ею успешно заниматься. А потом возникла мысль о том, что Холокост дискредитировал мораль. А как такую мораль можно дискредитировать, даже Холокостом?

**Зубец:** Холокост дискредитировал не мое понимание морали. Мое понимание морали и поиски его в “этике после Аушвица”, наоборот, являются попыткой ответить на вызов, на катастрофу. Известно, что Арендт говорит в связи с делом Эйхмана, что зло бессубъектно, т.е. оно совершено в силу отсутствия субъекта. Она, правда, говорит о мыслящем субъекте, но это здесь не существенно. Холокост дискредитирует мораль как форму ценностно-нормативной социальной регуляции, а свидетельство о способности человека на поступок вопреки социуму сохраняет пространство для понимания морали как субъектности.

**Пружинин:** Вернемся к нашей тематике “круглого стола”.

**Зубец:** Пусть вас, Андрей Вячеславович, не удовлетворяет мое понимание морали, но согласитесь, что, если вы понимаете мораль как ценностно-нормативную форму регуляции, то стоит увидеть очевидную дискредитацию такого понимания Аушвицем.

**Прокофьев:** То есть, если я правильно все понимаю, существуют две морали: та, которая дискредитирована, и та, которую нельзя дискредитировать?

**Зубец:** Понимаете, еще Платон говорил, что для философа нет языка, который адекватно выразит его идеи. Поэтому все-таки лучше не к словам, а к идеям обратиться: к стремлению задать такое понятие морали, которое удовлетворило бы мыслителя “после Аушвица”.

**Пружинин:** Понятно. Ответ внятней. Продолжим.

**Гаджикурбанов:** Мне хотелось бы выделить некоторые особенности, отличающие моральное отношение человека к миру. Мои замечания на эту тему в определенной мере связаны с тем, что говорил чуть раньше Абдусалам Абдулкеримович о задачах, которые должна решать современная этическая теория. Он говорил, ссылаясь на пример философии поступка М. М. Бахтина, что сейчас требуется другая практическая философия, которая, будучи учением о морали, была бы в то же время и учением о бытии; такая моральная философия могла бы обрести статус первой философии. Возможно, Бахтин был не первым мыслителем, который положил в основание моральной жизни человека решимость каждой отдельной личности на утверждение собственного способа существования как абсолютно приоритетного сравнительно с другими. Это основная идея экзистенциальной философии, которую он объективно разделял. Такая позиция радикально отличается от классической парадигмы европейской моральной философии, заданной Аристотелем, где моральная стратификация бытия является производной или вторичной относительно его метафизической номенклатуры. Между тем она превалировала на протяжении всей истории европейской культуры и, как мы знаем, сохраняет значение вплоть до наших дней, о чем красноречиво свидетельствует пример Макинтайра. Как мне кажется, признание определенных приоритетов метафизики относительно этики несколько не может унижить достоинство нашей основной дисциплины, в защиту которой мы сегодня высказываемся. Наоборот, возможно, именно указанная иерархия обеспечивает этике то надежное основание, которое она не может создать для себя, используя исключительно собственные средства. Именно метафизика обеспечивает моральному субъекту ту топологию его существования, в которой только и возможно осуществление им собственной моральной решимости без угрозы утраты *объективных* ориентиров его нравственного бытия. Я убежден, что сама этика не способна создавать на основе собственных ресурсов порядок необходимой для нее нормативности, без которой невозможно говорить о моральном должествовании. Это аксиоматическая посылка этического бытия. Я бы сказал, что метафизика первична по отношению к этике, подобно тому как мораль первична по отношению к человеку как субъекту морального действия. Он всегда застает себя сущим. Если Бахтин говорил о невозможности для человека избежать его привязанности к бытию (“не-алиби бытия”), то можно было бы добавить, что мы в качестве моральных субъектов не можем забежать вперед собственного бытия. В противном случае мы окажемся в ловушке этического нигилизма как вседозволенности. Возможно, кризис этики в эпоху модерна и постмодерна, о котором, в частности, у нас идет речь, в немалой степени связан со свершившимся кризисом метафизической картины мира в целом или с радикальной ее трансформацией в современном сознании. Отсюда еще одна радикальная черта, отличающая моральное отношение к миру – его трансцендирование, т.е. способность превосходить границы своей эмпирической природы, преодолевать “нужды низкой жизни”. Кстати, эту особенность человеческого бытия – избыточность влечений, особое позиционирование в мире, двойное дистанцирование от собственной плоти – отмечали выдающиеся представители философской антропологии XX в. Шелер, Плеснер, Гелен, имена которых довольно редко появляются в контексте дискуссий по моральной философии. В этом смысле именно метафизика, как мне кажется, обеспечивает из собственных ресурсов этическую потребность человеческого

существа по совершенствованию или превосхождению им собственной природы, предоставляя ему необходимый инструментарий для любых моральных экспериментов, поскольку именно метафизическое разделение самой Природы на разные и неравноценные иерархические уровни создает для этого достаточные основания, тем более что оно включает в себя и ценностные различия. В этом случае нормативная база морального сознания, или то *должное*, на которое ориентируется моральный субъект как эмпирически сущий, формируется в иной, неморальной лаборатории, где значимы иные ценности, нежели истины “низкой” жизни с ее человеческими предпочтениями. Поэтому когда мы сегодня задумываемся о катастрофе Аушвица, нам совершенно недостаточно будет вникать в моральную природу лиц, совершавших это преступление. Скорее, ответ на вопрос об основании их действий мы должны искать в *метафизике* фашизма или национал-социализма, которые предложили ординарному, эмпирическому субъекту новый идеальный универсум его жизни.

**Артемуева:** Давайте я продолжу, тем более что позиция, которую я собираюсь предложить, противоположна только что высказанной. Речь идет об одной из тенденций в современной этико-философской мысли, которая представляется мне во многом убедительной. Она связана с таким пониманием морали, которое не предполагает обращения к какой бы то ни было трансцендентной реальности – религиозной или метафизической вроде кантовского ноуменального мира или сферы трансцендентных ценностей в неокантианстве. Эта тенденция четко различима в современной западной этике, она охватывает различные по своим концептуальным основаниям и содержанию позиции. Речь идет не непременно о конкретных теориях (хотя и о них тоже, таких, например, как этика заботы, этика добродетели, теория коммуникативного действия Ю. Хабермаса и др.), но об определенных представлениях о морали, не выстроенных до уровня теории (например, этические взгляды У. Эко). Однако все эти теории и этические представления характеризуются существенными чертами, которые в совокупности задают особый образ морали. Какие же это черты? Я остановлюсь на нескольких, которые, на мой взгляд, являются определяющими. Во-первых, мораль в рамках данной тенденции рассматривается исключительно как сфера реального человеческого опыта. За ней не просматривается никакого другого основания. Реальный опыт в разных его формах – отношения к вещам, отношения к другим людям – и есть основание, порождающее мораль. Поэтому если выразиться на привычном для нас кантовском языке, обоснование или объяснение морали в рамках данной тенденции не предполагает обращения к ноуменальному миру. Мораль может быть осмыслена только как принадлежащая феноменальному миру. Во-вторых, существенная черта данного понимания морали состоит в том, что точкой отсчета здесь является не человек как автономный, изолированный от других индивид, а люди в их отношении друг к другу, в их взаимозависимости. Например, Ханна Арендт, о которой здесь говорилось, выразила эту особенность термином “множественность” и рассматривала такую множественность не просто как некоторое внешнее обстоятельство жизни любого человека, а как фундаментальную ее характеристику, которая проявляется в совместности, во взаимной зависимости людей в их бытии. Взаимная зависимость в бытии означает, что люди нуждаются друг в друге не только для удовлетворения обыденных потребностей и интересов, но и в том, что они не могут реализовать себя в качестве собственно человеческого существа (для Арендт – в речи и поступке) вне совместного существования. Любопытно, что Арендт, подчеркивая значимость таким образом понимаемой совместности, в нескольких работах ссылается на старое латинское выражение, определяющее жизнь как пребывание среди людей (*inter homines esse*), а смерть – как прекращение пребывания среди людей (*inter homines esse desinere*). Для Арендт идея взаимной зависимости людей в бытии была особенно существенна в контексте размышлений о способах противостояния тоталитаризму и тоталитарным идеологиям. Не один раз она предупреждала, что самыми благоприятными условиями для утверждения тоталитаризма является утрата живых связей между людьми и контактов человека с реальностью, т.е. с опытом. Оторванность от опыта и разрыв связей между

людьми становится причиной их подверженности влиянию идеологий. Изолированный от других и от опыта совместной жизни человек утрачивает способность мыслить и учиться на опыте, попадает под власть идеологии и лишается возможности противостоять ей. Другой пример, касающийся утверждения о взаимозависимости людей как основании морали, можно обнаружить в текстах Умберто Эко. В письме кардиналу Мартини он высказывает важные, на мой взгляд, вещи, которые обычному человеку могут показаться само собой разумеющимися, но в свете наших теоретических противостоят они существенны. Эко говорит, что этика начинается, когда на сцену выходит Другой. Он подчеркивает, что имеет в виду не расплывчатые сантименты, а “твердый фундамент бытия”. Так же, как и Арендт, Эко полагал, что человек не способен осуществиться в качестве человеческого существа вне отношений с другими людьми. Без Другого – его взгляда и ответа – человек даже не способен осознать, кто он таков. Взгляд Другого определяет и формирует нас. Эта идея часто повторяется и в текстах Арендт. Потребность в Другом для морального субъекта так же насущна, как и потребность в питании и сне для любого живого существа. Признание множественности как фундаментального обстоятельства человеческого существования ведет, в частности, к пониманию того, что моральные предписания, адресованные человеку как автономному, не зависящему от других, не могут быть адресованы человеку как поступающему существу, как существу, которое больше заботится не о своей бессмертной душе и ее покое, а о совместном человеческом мире и о его будущем. Особую значимость это понимание имело для Арендт, которая подчеркивала, что любые попытки сообщества следовать этическим предписаниям, относящимся к человеку в единственном числе, ведут к катастрофическим последствиям для сообщества, а в конечном итоге, и для самого человека, коль скоро никакой реальности для него не существует. В связи с таким пониманием особенностей существования человека большое значение придается способности суждения как соединения общего (правила, нормы, идеала) с частным. Эта способность позволяет человеку осознавать уместность применения различных норм в конкретных ситуациях. Ее незрелость, когда дело касается поступков, оборачивается, по выражению Арендт, моральной черствостью или безумием. Так вот реальный мир, который обладает описанными выше особенностями, и есть сфера морали. По-другому этот мир можно обозначить как мир культуры. Словами Арендт, это мир “сделанного руками” и всего, что “разыгрывается между людьми”. Моральный субъект в рамках данного представления понимается особым образом. Он не сводится к сознанию или к мышлению, обращенному на самого себя. Он не является пустым понятием. Он понимается целостно. Он обращен в мир, включен в него всеми своими чувствами и настроен на других людей. Третья особенность обсуждаемого понимания морали состоит в том, что мораль не сводится к отношению субъекта с самим собой, как и к отношению субъекта к безусловным моральным нормам. В качестве необходимого самостоятельного компонента мораль включает отношения между людьми. Моральное качество этих отношений не может обеспечиваться автоматически устремленностью каждого по отдельности к идеалу или следованиям безусловным моральным нормам. В первую очередь оно определяется “широким образом мысли” (Кант) – способностью каждого ставить себя на место конкретного другого, понимать другого, искать его понимания и, утверждая самого себя, стремиться к достижению общего согласия. Тогда сфера ответственности морального субъекта расширяется в том смысле, что она не ограничена сферой отношения субъекта к безусловным нормам. Совершая поступок, моральный субъект должен принимать во внимание других, как и возможные последствия для них своего поступка. В конечном итоге, мораль в рамках данного понимания рассматривается как путь утверждения согласия в отношениях между людьми на разных уровнях: от межличностного уровня до все более высокого. Согласие рассматривается и как цель, значимая сама по себе, и как условие достойного совместного существования людей, и как необходимое условие реализации каждым человеком самого себя. Это согласие пластично, оно непрерывно обновляется, переутверждается заново в ходе общения людей, через опыт совместной

жизни. Если говорить в целом, то данный образ морали имеет ту основную черту, что мораль представлена здесь как инструмент, позволяющий человеку (людям) иметь дело с проблемами, которые порождены особенностями их существования в реальном мире. Или еще по-другому: мораль есть ответ на специфическую ситуацию человека в мире, которая характеризуется фундаментальной взаимозависимостью людей в их телесно-душевно-разумной, социальной, культурной конкретности; их уязвимости и незащищенности. Это попытка представить мораль адекватной особенностям человеческого существования.

**Пружинин:** Спасибо. Вопросы?

**Разин:** У меня такой вопрос. В современных дискуссиях о правах человека используются те же термины, которые, по существу, вы используете. Я говорю о правах человека в принципе. Вопрос в том, что если вы не выводите индивида за пределы культурных норм, культурных ценностей, то в чем смысл индивидуального суждения? Индивидуальное суждение строится на базе этих культурных норм и ценностей, т.е. оно получается не индивидуальным суждением фактически, а суждением на основе канонизированного в данном обществе различия добра и зла.

**Артемьева:** Я не могу выводить человека за пределы культурных норм и ценностей, человек не существует вне культурных норм и ценностей. Они в значительной мере формируют его. Человек – по своей природе культурное существо. Такое представление о человеке никак не исключает возможности индивидуального суждения. Нормы и ценности образуют сложную многоуровневую систему, они по-своему обнаруживаются на уровне локальных сообществ, общества в целом или на уровне широкого культурного типа, скажем, европейского или латиноамериканского. К каким из них человек апеллирует в своих суждениях и решениях, какие считает наиболее значимыми и уместными в конкретной ситуации, а какие нерелевантными или неприемлемыми – это вопрос его понимания и выбора. Роль индивидуального суждения особенно заметна в обстоятельствах, когда общее (норма) не дано и его приходится вырабатывать в ходе совместного обсуждения-обдумывания и осуществления. Даже если представить такую невозможную картину, когда все члены сообщества во всех случаях непосредственно апеллируют к неким “канонизированным в данном обществе различиям добра и зла”, то все равно вопросы относительно конкретного применения индивидом общих норм всегда будут составлять предмет индивидуального решения и ответственности.

**Гусейнов:** Ольга Владимировна, вот мне интересно о множественности уточнить. Ханна Арендт, по-моему, политику выводит из множественности.

**Артемьева:** В работе “Некоторые вопросы моральной философии” Арендт определенно относит идею множественности к сфере морали. Речь о множественности заходит, когда Арендт рассуждает о поступке. Именно поступок связан с идеей множественности, потому что поступать можно только среди других, перед другими.

**Зубец:** Можно возразить? Когда речь идет о содержании, о смысле поступка, Арендт говорит о множественности, потому что он явлен публично и его смысл дан не поступающему, но лишь наблюдателю. Но когда она говорит о поступке изнутри, в оптике поступающего (а это для нее и есть мораль, а не политическое) она опирается на Аристотеля и не говорит о множественности. Она говорит, что тут человек выступает в своей единственности. Это буквально ее цитата, т.е. одно дело смысл поступка, по Бахтину его обращенность в культуру, а другое дело – сам факт поступка. И тут я абсолютно единственен, абсолютно.

**Артемьева:** Человек поступает в пространстве отношений между людьми, неважно, реальных, предполагаемых, воображаемых. Именно в этом заключена мысль Арендт: поступок возможен только в пространстве человеческих отношений. Вне этого бессмысленно говорить о поступке.

**Зубец:** Да, смысл его, содержание выявляется и оценивается там. Но не там он совершается.

**Назаров:** Одной из ключевых мыслей, прозвучавших в выступлении Абдусалама Абдулкеримовича, стала мысль о том, что существующие в настоящее время моральные теории *“недостаточны для осмысления новой моральной реальности”*. Тема кризиса этической теории – одна из “вечных” тем моральной философии. Ею проникаются даже те, кто весьма далек от “чистой” этики. Так, например, российский философ, славист Д. И. Чижевский в статье “О формализме в этике (заметки о современном кризисе этической теории)”, написанной в 1928 г., констатировал, что кризис этики, проявляющийся в ее абстрактно-логическом характере, “ставит под вопрос самую *возможность* этической теории в ее *традиционной форме*”. Эта постановка проблемы вполне актуальна и для современной ситуации; только сейчас мы бы переформулировали ее в терминах классической и неклассической модели рациональности. Остановимся на этом подробнее.

Возможны различные варианты “неклассической” моральной теории. Но главным принципом, на наш взгляд, является здесь то, что неклассическая этика должна идентифицировать себя, прежде всего, как *“неаристотелевская этика”* или, точнее, как этика, базирующаяся на неаристотелевской логике. Возможно, что одной из причин перманентного кризиса этической теории как раз и является парадигма аристотелевской (традиционной, классической) этики добродетелей и пороков, схематизм которой определяет форму развития этики в европейской культуре (включая и ее христианскую рецепцию) на протяжении более двух с лишним тысяч лет. В этой связи становится понятным смысл высказывания Бертрانا Рассела, что этика, в отличие от многих других наук, со времен древнегреческих философов практически не сделала никаких определенных шагов вперед в смысле достоверных открытий.

Метафорически мы бы определили соотношение классической и неклассической моделей этики следующим образом: если классическая, аристотелевская этика есть преимущественно этика “золотой середины”, “определенности блага”, то неклассическая этика – это этика “золотых крайностей”, т.е. предельной дифференциации зла как стихии нравственной жизни.

Попытаемся развернуть эту мысль. Говоря об этическом традиционализме Аристотеля, переводчица “Никомаховой этики” Н. Брагинская замечает, что Аристотелю чужда мысль о постоянном развитии этических представлений и изменении этической терминологии, так как он полагает, что бывают только “правильные” и “неправильные” слова и что “правильная” система этической терминологии не может стать “неправильной”, например, устарев или изменившись в результате новых процессов жизни.

Но что означает эта “правильность” и “неправильность” этических представлений? Не вытекают ли эти представления из логики мышления? Не является ли этика Аристотеля непосредственным выражением и следствием схематизма его логики. И главное: что может означать для этики обоснование и построение ее на началах неаристотелевской логики? Не должно ли это привести к предельной дифференциации моральных качеств субъекта, особенно в отношении *беспредельности порока*?

В книге “Квантовая психология” Р. К. Уилсон пишет, что если неаристотелевская логика имеет дело с *экзистенциально-операциональными вероятностями*, то аристотелевская логика имеет дело с житейскими определенностями. А так как этих определенностей человеку всегда не хватает, то аристотелевская логика подсознательно программирует нас на выдумывание фиктивных определенностей, погоня за которыми и лежит в основе большинства идеологий, религий и моральных доктрин.

Эти “определенности” и лежат в основе классической рационализации бытия. Как заметил Лев Шестов, то, что разум считает подвластным себе, он называет “добром”; вся же неподвластная ему стихия жизни отвергается как “зло”. Не относится ли к этим “подвластным” предметам и аристотелевская “определенность блага”, которой противостоит неклассический дискурс экзистенциально-вероятностной беспредельности и разветвленности зла – главной стихии нравственной жизни человека? Возможность такой интерпретации неклассической этики просматривается в известной

работе Альфреда Кожибского “Наука и здоровье. Введение в неаристотелевскую систему и общую семантику” (1933).

Автор идеи “нового рационализма” Г. Башляр утверждает, что в любой научной теории необходимо вначале провести различие между постулатом тавтологии и принципом тождества. Постулат тавтологии означает просто-напросто, что на одной и той же странице одно и то же слово должно сохранять постоянное значение. Если же мы хотим употребить это слово в новом значении, нужно эксплицитно обозначить его семантическое изменение. В то же время нет ничего общего *между постоянным значением слова и неизменностью свойств вещи*. Следовательно, необходимо проводить различие между постулатом тавтологии, предполагающим неизменность слова, и принципом тождества, предполагающим постоянство объекта или, точнее, постоянство свойств объекта. Принцип тождества фиксирует “неподвластную стихию жизни”, моральную реальность. И, как всякий закон такого рода, он может управлять одним уровнем реальности и нарушаться на другом уровне. Считать его абсолютным – значит, исходя из потребностей некоторой теоретической конструкции, перевести его в ранг постулата.

Эти суждения имеют самое прямое отношение к этике Аристотеля, в которой также необходимо проводить четкое различие между постулатом тавтологии, предполагающим неизменность категорий этики (добродетелей и пороков) и принципом тождества, предполагающим относительное, ситуативное сходство и постоянство самих страстей и поступков, с их последующим подведением под некую “общую” категорию “добродетели” или “порока”.

В заключение зададимся вопросом: от чего вообще зависят разнообразие и различие степеней того или иного морального качества, определяющие его нетавтологичность? Прежде всего, от его *актантной структуры* (от лат. *acta* – действия, деяния), в которой выражается особенность соотношения между различными элементами поступка. Дело в том, что аристотелевская этика основывается на однозначной актантной структуре соотношения пороков и добродетелей, включающей в себя следующие компоненты: субъект (носитель качества – порока или добродетели); объект (по отношению к которому проявляются свойства субъекта); процесс (порок или добродетель в их динамике) и аксиологическое понятие нормы, сравнения и отношения. Однако в реальной нравственной ситуации актантная структура поступка может включать в себя (помимо субъекта, объекта, процесса и нормы) другие субъекты и объекты, предполагать виртуальные, параллельные ситуации, являющиеся фоном для данного морального качества. Сама ориентированность добродетели или порока может быть единичной и множественной (когда речь идет о нескольких объектах), прямой встречной или цикличной (когда порок возвращается бумерангом к субъекту) и т.д. Это предполагает сложную нетавтологичную логическую основу для формализации и типологизации пороков и добродетелей, опирающуюся на многозначную логику, модальную логику, воображаемую логику, одним словом, неаристотелевскую модель логики, что в корне меняет логическую схему соотношения добродетелей и пороков, исчисляемых по традиционному принципу меры, избытка или недостатка того или иного качества. Это могло бы стать одной из предпосылок современной этической теории, призванной стать ближе к стихии моральной реальности.

**Юдин:** Спасибо. Я хотел бы начать с того, о чем говорила Ольга Прокофьевна. По поводу Освенцима и Холокоста.

**Гусейнов:** Она говорила “Аушвиц”.

**Зубец:** Вообще в мировой литературе принято говорить “после Аушвица”.

**Юдин:** Позвольте мне оставаться в этом вопросе несколько старомодным. Все-таки у нас в стране говорить об этических аспектах Освенцима/Аушвица начали довольно давно, и когда-то это выступало в качестве рецепции польских дискуссий, так что естественным тогда было использование и польскоязычного варианта именованя. Я помню, еще в начале девяностых редактор одного моего текста правил “Аушвиц” на “Освенцим”.

Как бы то ни было, я считаю, что этот опыт отнюдь не прошел даром для человечества. Не согласен с тем, будто теперь всё это отрицается. В конце концов, Нюрнбергский трибунал оказал многообразное воздействие: и юридическое, и политическое, и, безусловно, моральное. И один из наиболее важных процессов в рамках этого трибунала был посвящен суду над теми, кто проводил бесчеловечные опыты на людях, на узниках концентрационных лагерей.

И в ходе этого процесса многие из медиков и военных, которые планировали и проводили такого рода эксперименты, были осуждены на различные сроки заключения. Составной частью этого решения трибунала стал подготовленный американскими экспертами-медиками небольшой фрагмент, который впоследствии получил название Нюрнбергского кодекса. Это было в 1947/48 г.

А в дальнейшем ситуация развивалась таким образом: почти вся мировая общественность считала, что немецкие медики, биологи и военные оказались такими извергами, тогда как в остальном мире ничего подобного не было и не могло быть. И лишь значительно позже, уже в середине 1960-х гг., почти через двадцать лет стало обнаруживаться, что вообще-то подобные практики были характерны не только для немецких и, как потом выяснилось, для японских врачей, что они, вообще-то говоря, были широко распространены не только среди этих грешников, но и среди очень многих вполне уважаемых персонажей. И тогда случилось своего рода второе пришествие Нюрнбергского кодекса. Моральные предписания этого документа стали переводиться в плоскость обязательных для соблюдения этических и правовых норм.

Впервые это реализовалось в рамках Хельсинкской декларации, принятой Всемирной медицинской ассоциацией в 1964 г. и впоследствии многократно переработанной в ответ на быстрые и многообразные изменения, которые претерпевал ландшафт биомедицинских исследований с участием человека в качестве испытываемого. Именно здесь начинается процесс, который можно называть институционализацией этического дискурса, этической экспертизы, т.е. создания таких механизмов, прежде всего информированного согласия и экспертизы, проводимой этическим комитетом, рассматривающим проект каждого исследования, в котором предполагается участие человека.

С течением времени эти механизмы стали обязательными для любых исследований в области биомедицины, проводимых с участием человека. В дальнейшем этот процесс шел по самым разным направлениям, в том числе все более широкими становились как сфера применения, так и круг знаний, получаемых в ходе этих биомедицинских исследований. Но тем самым происходило и возрастание уровня рисков для испытываемых, так что им требовалась защита от все большего числа ситуаций.

В то же время запросы на этическую экспертизу выходили и за рамки исследований, проводимых на людях, да и вообще за рамки научных исследований как таковых. К примеру, когда начались работы с рекомбинантными молекулами ДНК, а это была уже середина 1970-х гг., то здесь люди, и прежде всего сами исследователи, впервые задумались еще до развертывания масштабных работ в этой области генной инженерии, т.е. до того, как проявились какие-либо негативные последствия этих работ. В результате были выработаны определенные меры предосторожности.

Следующим этапом можно считать уже конец 1980-х – начало 1990-х гг., когда был разработан и реализован глобальный международный проект “Геном человека”. Это была колоссальная исследовательская программа, которая и тогда считалась, да и сейчас признается одной из самых дорогостоящих в истории мировой науки. При ее разработке было решено, что она будет финансироваться бюджетом лишь при том условии, что 3–5% выделяемых на нее средств будет идти на обсуждение и решение потенциально порождаемых ею социальных, этических и правовых проблем. Это, подчеркну, было сделано задолго до того, как были получены какие-либо конкретные результаты.

Сегодня есть все основания утверждать, что такая практика упреждающего реагирования, не реактивного, а проактивного поведения, стала общепринятой, и она касается не только того, что может принести человеку и человечеству научно-технический

прогресс, но и, в общем-то, любых значимых научно-технических проектов. Уже в тот момент, когда они только еще замышляются, не надо специально кого-то будоражить для того, чтобы привлечь внимание к возможным рискам и опасностям, считается само собой разумеющимся, что с первых этапов, с первых стадий начинают обсуждаться и эти, этические проблемы. Таким образом, этический дискурс становится составной частью инновационной деятельности, научно-технического развития, создания и использования новых технологий.

Представляется, что таким образом этическое все теснее переплетается с научно-техническим, с деятельностью в области науки и технологий. То есть поначалу полагалось (даже в ходе дискуссий 1960–1970-х гг.), что есть некоторый выделенный социальный слой – научное сообщество, а есть те, кто приходит со стороны, скажем, те же философы, и на своем тарабарском языке начинают говорить, вмешиваясь в то, что делают исследователи, что делают медики. Конечно, в значительной мере такое противопоставление остается и сегодня и, очевидно, будет оставаться и впредь, но ныне оно не является таким уже жестким, скажем, на меня не смотрят как на крокодила, когда я прихожу в Минздрав обсуждать этическую сторону исследовательских проектов, которые, как предполагается, будут финансироваться этим министерством. Как мне представляется, по многим параметрам (об этом, кстати, упоминали, когда затрагивался вопрос о корпоративных кодексах), сегодня оказывается, что этическая составляющая вплетена намного больше, чем это было когда-нибудь раньше, в нашу повседневную жизнь.

В самые последние годы стали обращать все большее внимание на то, что палитра биоэтической рефлексии отбрасывает отблески на самые разнообразные стороны научной и технологической деятельности. Лет 40–50 назад всё, в общем и целом, ограничивалось выявлением каких-то вполне конкретных ситуаций, применительно к которым возникали затруднения и споры этического характера. Однако, по мере того как в эти дебри этического приходилось погружаться все более глубоко и основательно, начинало проясняться и нечто другое. Поиск оснований этических конфликтов и противостояний приводил к необходимости анализировать то, как выстраиваются (весьма непростые!) взаимоотношения и взаимодействия людей при решении тех новых задач, появлением которых мы обязаны усложнению человеческой деятельности при насыщении ее современными высокими (в данном случае – биомедицинскими) технологиями. Оказывается, таким образом, что истоки этического приходится искать не только во вполне конкретных конфликтных ситуациях, но и в самих основаниях человеческих действий и взаимоотношений. Поэтому я не испытываю такого уж беспросветного пессимизма в отношении будущей востребованности этического инструментария. Спасибо.

**Разин:** Борис Григорьевич, вот такой вопрос. Ганс Йонас в свое время в книге “Принципы ответственности” предложил давать приоритет негативному прогнозу во всех этих вещах, касающихся будущего в том числе. Как вы считаете, в биоэтике, в медицинской этике работает этот принцип?

**Юдин:** Спасибо, сегодня это очень острая тема, которая вызывает много дискуссий, поскольку, грубо говоря, есть европейская, точнее, западноевропейская позиция, а есть позиция американская. Западноевропейская строится примерно на таких основаниях, о которых вы сейчас говорили, это принцип предосторожности. Лучше стараться не навредить, вот из этого и надо исходить. А у американцев преобладает другая позиция, в некотором смысле противоположная. Они считают, что если мы будем чересчур бояться возможных негативных последствий, то пройдем мимо, упустим какие-то выгодные, счастливые, удачные возможности. И это остается предметом острых дискуссий.

**Зубец:** Очень приятно, Борис Григорьевич, слышать оптимистичное что-то. Но я бы внесла долю пессимизма. Первый момент. Известно, что многие достижения современной медицины связаны с теми экспериментами, которые проводились доктором Менгеле и разными институтами нацистской Германии. И второй момент. Не кажется

ли вам, что внутри науки содержится нечто, что исключает этическое начало по сути своей? Наука не может существовать, если она не исключит некое этическое начало?

**Юдин:** Я скажу, что наверняка не все в науке, так сказать, подвластно этике. Сегодня, начиная с Абдусалама Абдулкеримовича, многие об этом говорили. Но тем не менее мой тезис, и для меня он принципиально важен, состоит в том, что нет какой-то непроходимой пропасти. Очень-очень грубо говоря, для меня есть какое-то такое целое, которое мы можем рассматривать под разными углами зрения, в разных проекциях.

А что касается вашего второго вопроса – об использовании трупов спустя многие десятилетия, хотел бы сказать следующее. Понимаете, я застал те времена, когда (где-то в конце 1980-х – начале 1990-х гг.) велись особенно ожесточенные дискуссии, прежде всего в США, но не только в США, по поводу того, допустимо ли вообще использовать, не только ссылаться, но просто использовать эти данные, эти результаты, которые были получены таким жестоким образом. По крайней мере тогда общий настрой по отношению к этому был негативным. Но вместе с тем высказывался и такой аргумент: использование данных, для получения которых люди подвергались таким жестоким мучениям, является своего рода знаком уважения их памяти. Между прочим, в самом начале XX в. об этом замечательно писал В. Вересаев в “Записках врача”.

Но, естественно, сценарии здесь могут быть самыми разными. Скажем, в 1947 г. на трибунале, аналогичном Нюрнбергскому – Токийском, – было предложено рассмотреть злодеяния японцев, которые, в частности, создавали бактериологическое оружие и проводили его испытания на узниках. Но рассмотрение этой темы застопорилось из-за того, что происходила борьба между, с одной стороны, Советским Союзом, а с другой стороны, американцами за обладание данными, которые были получены японцами.

**Пружинин:** Все, спасибо, понятно. Рубен Грантович, вы хотите выступить?

**Апресян:** Я бы хотел вернуться к началу нашего обсуждения – к выступлению А. А. Гусейнова. Оно более чем симптоматично. Абдусалам Абдулкеримович указывает, что, прежде чем разглядывать мораль в мире (а тема нашего “круглого стола” “Мораль в современном мире”), нам по-прежнему предстоит решить более важную задачу – понять, что собой представляет мораль сама по себе. Эта задача, по его мнению, обострена тем, что этика на протяжении последнего полустолетия все более сползает в прикладную этику, перестает быть философией и, вследствие этого, теряет собственный предмет – мораль как таковую. В качестве надежной опоры в противостоянии обезфилософствованию этики предложена концепция М. М. Бахтина, содержащаяся в его ранней и дошедшей до нас не в полном виде, но тем не менее весьма знаменитой рукописи, известной под названием “К философии поступка”. Как полагают Абдусалам Абдулкеримович, Бахтин в этом эссе радикально философичен в понимании морали, поскольку сводит мораль к поступку – индивидуально ответственному поступку, а поступок есть “событие бытия”. Мораль таким образом представляется в качестве “подлинного бытия”. И этика, предметом которой является мораль, оказывается первофилософией.

Известно, что Бахтин, узнав об обнаруженном в его архиве тексте (впоследствии названном редактором “К философии поступка”), отметил: “Это моя философская антропология”. Из воспоминаний участников Невельского кружка, в недрах которого было написано это сочинение, известно, что рассуждение, начатое в этом тексте, рассматривалось и Бахтиным, и остальными как начало “нравственной философии”, новой нравственной философии. Тем не менее замечание Бахтина, которому вдруг напомнили о рукописи, написанной в молодости, которую он не видел более сорока лет, знаменательно. Здесь нет возможности для обсуждения этого сочинения. Но в свете темы, предложенной для нашего “круглого стола”, важно не упускать из виду ближайший историко-философский контекст, в котором созрела та концепция Бахтина. Он задан, разумеется, не Невельским кружком, а непосредственными неокантианскими “предшественниками” Бахтина. Историко-философским контекстом мысли раннего Бахтина проясняются его акценты. В первую очередь, антиимперативизм. Собственно,

мораль трактовалась Бахтиным в “законническом” духе; и именно императивистский формат морали (получивший развернутое воплощение в кантовской философии) он, как я понимаю, и отвергал. У Бахтина в этом очерке получила отражение психология морального субъекта. В то время как в моральной философии Канта отражена в первую очередь логика морального сознания, в философии поступка Бахтина — психология морального сознания. Если при рассмотрении морали фокусировать внимание на ответственности, то на первом плане оказывается моральный субъект. Взятый в своей “единственности”, он оказывается отвечающим только перед самим собой. На практике моральность человека воплощается в его поступке, который и является предметом ответственности человека. При таком подходе Другой, Другие, социокультурные условия поступка, хотя и не исключаются из этического рассмотрения, существенного значения для понимания морали не имеют. В таком восприятии индивидуальной моральности отражается важный аспект морального опыта. Но это именно аспект, и его анализ не обеспечивает целостного представления морали, включающего, наряду с прочим, объективно-императивное содержание морали, которое, доведенное до уровня индивидуальной нравственной задачи, выражается в знаковом для этики вопросе: “Что я должен делать?”. Этот вопрос не заменяется вопросом “Как поступать?”, ответ на который у Бахтина вполне ясен: индивидуально ответственно. Более того, при таком развороте философской этики, а именно ее переформатировании в онтологию, утрачиваются основания для нормативной этики.

Мы часто говорим о моральной философии и этике как синонимах, но в истории мысли понятия “моральная философия” и “этика” не всегда были тождественными. Сложившийся сегодня расклад ролей между философской и прикладной этикой имеет смысл сопоставить с изначальным обlikом моральной (или практической) философии, ее конфигурацией и, условно говоря, компетенциями. Традиционно моральная философия имела тройственный состав: этика, экономика, политика. Такое понимание моральной философии возникает у перипатетиков и отражает аристотелевские “Этику”, “Политику” и псевдоаристотелевскую “Экономику”. Оно сохраняет силу в Средние века, даже до обретения Аристотеля в оригинале. С возникновением университетов эта схема становится общим местом в преподавании моральной философии. Сохраняясь на начальных этапах ранненовременной философии, она начинает трактоваться в таком духе, что этика занимается общими принципами, а экономика и политика — особым приложением этих принципов к ведению хозяйства и государственным делам. Постепенно складывается мнение, что изучение моральной философии должно начинаться с этики как фундаментальной и всеобъемлющей дисциплины, продолжаться изучением экономики и завершаться изучением политики. Этика трактовалась как “первая”, но лишь в ряду морально-философских дисциплин. Насколько мне известно, в истории философии нет ни одной классификации наук, в которой этика трактовалась бы как основополагающая наука, тем более как первофилософия.

В современной моральной философии мы легко различаем тенденцию к автономизации морали и морального индивида, к формулированию концепции морали как специфического феномена. Это сильная и в теоретическом отношении продуктивная линия в историческом развитии моральной философии. С ее укреплением от моральной философии отпочковываются экономика и политика в качестве самостоятельных наук. Однако в XX в. эта тенденция продолжается в попытках построения “чистой”, т.е. свободной от ценностного содержания моральной теории, ценой чего была утрата философией морального содержания. Разумеется, это касается по преимуществу аналитической философии; в других направлениях философии моральная проблематика рассматривалась по меньшей мере в проекции на экзистенциальные, смысложизненные, практические вопросы, а то и в непосредственной связи с ними. Частным случаем последних можно считать этико-прикладные вопросы.

Характерно то, что сейчас говорил Б. Г. Юдин в связи с развитием биомедицинской этики. На примере не только биомедицинской этики, но и других областей прикладной этики мы видим, что прямо или косвенно этико-прикладные исследования

и разработки способствуют и позитивным изменениям в философской этике, в частности, продвижению в общем понимании морали на уровне ее разных проявлений. При этом прикладные этики по-разному решают и исконную задачу практической философии – выработку понимания предназначения человека, того, что он должен делать, обеспечение трансляции этого понимания моральному субъекту. Иными словами, прикладные этики отнюдь не исчерпываются содержанием, ограниченно релевантным корпоративно или профессионально соотнесенной общественной практике, хотя, конечно, последнее является для них приоритетным.

В целом, прикладная этика выступает не как практика, а как теория. Она направлена на изучение практики, на ее осмысление в контексте более общего нравственного опыта. Другой вопрос, в каких терминах происходит это осмысление – в терминах ценностей, принципов или добродетелей. Мне кажется, это важно иметь в виду и в особенности в свете темы нашего “круглого стола”: “Мораль в современном мире”. Однако отнюдь не очевидно, как нам обсуждать мораль в современном мире. Как мы можем обсуждать мораль в современном мире при том, что мир, современный мир – это что-то определенное, конкретное, осязаемое, объективируемое, проецируемое на те или другие социальные практики и отношения. А мораль – это некая философская абстракция, которая имеет трудноопределимые корреляты с какой-либо эмпирической реальностью...

**Гусейнов:** То есть современный мир легче определим?

**Апресян:** Я имею в виду, что представление о “современном мире” имеет определенные эмпирические корреляты. Говоря о “современном мире”, мы подразумеваем международные отношения, мировой порядок, глобализацию, положение дел в обществе, в локальных социальных образованиях и т.п. Не уверен, что у нас есть достаточная определенность в понимании конкретных проявлений морали. “Мораль” философов – это абстракция, представляющая собой результат ряда теоретических обобщений. Траектории этих обобщений вполне поддаются реконструкции на материале истории мысли, главным образом философии, и при достаточном исследовательском внимании мы даже можем понять и реконструировать историко-мыслительные обстоятельства появления таких обобщений (пару лет назад я попытался в меру сил произвести такую реконструкцию понятия моральной автономии). Как всякая абстракция, понятие морали имеет слабые, т.е. не всегда очевидные и непосредственные, эмпирические корреляты. Необходимо своего рода “восхождение от абстрактного к конкретному” в понимании морали.

При этом направление восхождения изменчиво и зависит от принятого, сконструированного понятия морали. Я рассматриваю мораль в первую очередь как определенные ценности, а именно ценности, отвечающие потребностям человека как выживающего, страдающего, смертного существа, а вместе с тем правомочной, достойной, стремящейся к совершенству личности, обладающей сложной идентичностью, являющейся членом разных сообществ. Такое представление о морали отнюдь не оригинально. В конечном счете оно восходит к базовым моральным принципам – заповедям любви, золотому правилу и талиону, на основе анализа которых реконструировано ценностное содержание морали. Что это за содержание? В самом простом варианте речь идет о справедливости и милосердии. Эти ценности можно “расправить”. Справедливость утверждается через невреждение, равенство, признание и соблюдение оправданных интересов других, исполнение обещаний и поддержание договоренностей. Милосердие – через соучастие (солидарность, помощь) и заботу. Моральные ценности требовательны, т.е. они выступают в виде принципов, конкретизирующихся в более или менее частных предписаниях. А также в виде добродетели. И критериев оценки происходящего – на уровне событий, поступков, акций, политик. Такая содержательная конкретизация морали позволяет пристальнее всмотреться в мир. Но для понимания морали-в-мире необходима корректировка угла зрения. Это особенно актуально в наших условиях, где большинство философских этиков – явно или неявно кантианцы или деонтологи, и для них главный фокус морали – это мотивы. Но в мире мораль

явлена не через мотивы. Для критически всматривающегося в мир исследователя мораль предстает в первую очередь со стороны событий, поступков, акций, политик. Это мораль на уровне общественных отношений и, стало быть, опосредованная действием социальных институтов. С понятием морали, доведенным до предложенных конкретизаций, мы можем начать разбираться, что происходит с моралью в мире.

**Пружинин:** Спасибо. Вопросы?

**Гусейнов:** Только одно замечание. Бахтин при рассмотрении морали категорически вообще выводит за скобки психологизм. Это род теоретизма для него, но главное не это. Ты говоришь, что он как бы мораль замыкает на субъект и т.д. и поэтому нет там для него Другого. Бахтин говорит: два голоса — это минимум бытия. То есть в принципе одного без другого он вообще не мыслит. И в этом смысле, конечно, его этика, вся ее архитектоника базируется на отношении Я и Другой. Она вся в этой паре развивается.

**Апресян:** Упомянув “психологию”, я имел в виду не психологию как науку, а психическое состояние морального субъекта. Так же, упомянув логику, я имел в виду не теорию правильных умозаключений, а способ мышления. Бахтин был против психологизма. Но в том, как он описывает мораль, я вижу отражение и обобщение индивидуального опыта самоопределения. Бахтин не исключает Другого из своей философии поступка, но Другой у него абстрактен, бестелесен. Субъект поступка ответствен только перед самим собой и с Другим не интерактивен.

**Пружинин:** Возвращаемся к обсуждению. Пожалуйста.

**Кашиников:** Я обозначил тему своего выступления таким образом: “О характере морального просвещения России и его отношении к просвещению Европы”. Это будет в меньшей степени доклад теоретический, в большей степени доклад практический. Так или иначе, когда мы говорим об этике, наши мысли все равно вращаются вокруг идеи морального просвещения. Видимо, это неизбежно, для этики, будь то теоретическая этика, или прикладная этика, или даже метаэтика — все равно мы возвращаемся к идее морального просвещения, поскольку именно в этом суть нормативности. Однако моральное просвещение возможно, только если есть нормативный канон. Несколько огрубляя и упрощая вопрос, я попробую различать сейчас мораль по истине и мораль по мнению и проследить, как они проявляют себя в той или иной культурной среде, поскольку я вижу очень существенную опасность для морали в смешении этих уровней. Главным образом в связи с тем, что языком морали часто злоупотребляют. За мораль очень часто выдает себя совсем не то, что является моралью по истине. Соотношение между этими двумя явлениями различается в зависимости от степени морального здоровья общества. Под моралью по истине я бы понимал действия, институты и добродетели, произрастающие из стремления к нормативной рефлексии посредством исходных моральных принципов с главными их свойствами: универсальность, предписательность и сверхнормативность. Это означает, что, поднимаясь до уровня моральных суждений, мы не только обретаем свободу, пусть даже и в цепях, но и немалую способность воздействовать на людей и подчинять их своей воле. Эта способность морали оказывается привлекательной для многих других вещей, которые к морали имеют отдаленное отношение. В силу своей сверхнормативности мораль способна требовать послушания иных нормативных систем, подчинения их себе. По этой причине действительная мораль почти всегда становится жертвой морали по мнению. В том или ином ее обличье и в той или иной степени, в том или ином проявлении мораль может становиться добычей нерелективных норм обычного поведения или того, что на самом деле является рациональной, эгоистической нормативностью определенных групп, которые пытаются представить свой интерес в качестве положительной всеобщности. Причем первое, это преимущественно болезнь современной России. Второе, это болезнь Европы. В этой связи у нас несколько разные моральные заболевания и разные задачи морального просвещения. Современное состояние морали на Западе неплохо выразил Макинтайр в книге “После добродетели”. То, что мы получили на обломках проекта Просвещения, — это разрозненные моральные нормы, которые временами соединяются в суждения, имеющие в качестве цели

воздействовать на общественное мнение подобно тому, как воздействует браконьер на состояние водоема, бросая в него динамит. Макинтайр приходит к выводу, что морали как таковой более не существует. Все же я не склонен разделять печальные выводы Макинтайра. Проект Просвещения принес плоды. Моральная задача Европы заключается теперь, по-видимому, в том, чтобы двигаться вперед. Но эта новая моральная задача требует новых теоретических маяков, которых пока недостает. Никто пока не в силах предложить нечто более или менее общезначимое. Современная теоретическая этика в Европе, как мне представляется, зашла в тупик, что само по себе не является признаком упадка или даже кризиса, но свидетельствует о необходимости прорыва на новые этические рубежи. Причем проявляется это в том, что количество создаваемых теорий настолько велико, а их роль настолько мала, что в последнее время в аналитической этике сформировался теоретический скептицизм. Он выражается в том, что ведущие моральные философы предлагают отбросить теории и развивать этическую мысль не только на теоретическом уровне. Некоторые предлагают отбросить большие теории и довольствоваться теориями среднего звена, например, теорией справедливой войны или этикой бизнеса, не покушаясь на объяснение морали вообще. В обоих случаях это все же означает уступку эмотивизму и даже полную капитуляцию перед ним. В действительности, такая теория имплицитно существует, и это прагматизм, поскольку именно прагматический метод рефлексивного равновесия давно уже стал общей методологией большинства этических теорий, но этот метод может предложить лишь прояснение господствующей интуиции и не является собственно этическим. Возможно, что именно здесь, в России мы сможем предложить такую достаточно универсальную, значимую теорию. В этой связи меня не очень сильно вдохновляет расцвет современной прикладной этики на Западе. Этот расцвет не от хорошей жизни, он есть не что иное, как продолжение линии эмотивизма и прагматизма и их оборотная сторона. Сильная общественная и личная мораль, основанные на признании объективных моральных ценностей, не нуждаются в кодексах и казуистической спецификации. Мораль в этом случае способна переходить в свою противоположность. Она лишена свободы. Такая мораль годится лишь как приложение к правовым и организационным нормам, которые, по счастью, существуют в Европе. При разрушении этой организационной основы разрушается и мораль. Моральная жизнь Европы в этом смысле напоминает красивый широкий мост, который не опирается на прочные сваи общей морали объективных ценностей. Под моралью понимается не что иное, как разделяемая всеми в качестве предрассудка моральная интуиция. Вот вам и объяснение Холокоста. У нас же, напротив, есть глубокие и прочные сваи, но вот только нет моста. Все разновидности прикладной этики сейчас всегда предлагают, как минимум, два прямо противоположных решения одной и той же проблемы, одна из которых впоследствии получает авторитарную поддержку государства и поддержку общественного мнения, будь то аборт, эвтаназия или справедливая война. Но и то и другое нередко опирается на произвол и каприз. В конце концов, каждый может выбрать то, что ему подходит, вместе с подходящим моральным обоснованием в качестве бесплатного приложения. Мораль превращается в некоторое подобие компьютерного драйвера. Его подключают к решаемой проблеме, чтобы она решалась быстрее и лучше. Проблема заключается в том, что прикладная этика, таким образом, превращается в разновидность политической технологии. Любой политический технолог может сказать, как продавить какое-то решение, основанное на чьей-то политической воле. Для этого нужно подготовить соответствующую моральную почву. Он знает, как эту почву готовить. Этому обучаются в университетах. И для этого именно нужно изучать этическую теорию, в особенности язык моральных суждений, к которому все эти теории и сводятся. Впрочем, в России несколько иной моральный климат. Соотношение между моралью по истине и моралью по мнению выглядит иначе. Мораль и производные от нее термины широко используются вертикалью власти в современном российском иерархическом обществе в качестве дополнительного средства воздействия. То, что выдается за мораль, по большей части это традиционные нормы, которые продолжают

воспроизводить иерархические институты и глубокое общественное неравенство. При всех моральных проблемах современного западного общества это все же общество эгалитарное, общество, в котором неравенство поставлено в положение презумпции виновности. Напротив, в России расцветает и усиливается иерархическое и даже кастовое общество с наличием неравенства прав, институциональной социальной несправедливостью. Все социальное преобразование современного российского общества заключается сейчас лишь в том, что чиновники обменивают свое право вершить произвол на узаконенные привилегии, гарантированные сувереном. Но это приводит к тому, что складывается, по сути, сословное общество. В этом смысле моральные и этические проблемы, стоящие перед российским обществом, принципиально отличаются от задач общества европейского. Наша моральная задача – этическая задача, задача просветительская, задача достижения морального равенства. Это лозунг, который может объединить силы российского общества. И следует понимать, чего не понимает правящий класс, что достижение морального равенства сейчас задача не только моральная, но и прагматическая. Она вытекает из необходимости самого выживания России. Это тот редкий случай, когда моральная необходимость совпадает с необходимостью практической. Иерархический патримониализм для России смерти подобен. Он влечет за собой бедность, бегство капитала, утечку мозгов и т.д. При этом надо иметь в виду, что эта задача не поддерживается господствующими нормативными интуициями масс, но, напротив, отвергается общественным мнением, которое тоже остается иерархическим. Российская общая мораль не принимает общественной морали равенства и свободы, вот почему задачи морального просвещения важны как никогда. Я встречался с феноменом, который я мог бы назвать феноменом негативной универсализации морального закона. Суждение справедливости на поверку представляет собой некоторую производную зависти, которую Кант назвал зловердным, деструктивным чувством. Этого нет на Западе, где моральное равенство давно стало нормой жизни. У нас до сих пор нет дискурса справедливости, подобного тому, которое имело место в США, начиная с семидесятых годов. Это не значит, что о справедливости не говорят. Говорят очень много, но каждый в этом дискурсе слышит только себя. В этой связи прикладная этика в России неактуальна. Задача этики в России – задача морального просвещения в более прямом смысле этого слова, хотя бы потому, что общественная мораль как основа прикладной этики возможна лишь в условиях равенства и справедливости. Вот почему прикладная этика должна уступить приоритет этике нормативной, просветительской. Если говорить о преподавании этики в этом контексте, оно тоже несколько отлично у нас от преподавания в Европе. Различие заключается в том, что в Европе каждое этическое суждение незамедлительно находит воплощение в системе юридических и административных координационных норм, поведении судей и должностных лиц. Это в особенности касается некоторых ответвлений этики, таких как позитивистская современная философия права. Любопытно, что именно позитивистская философия права Бенгта и Остина с их главной формулой, что право – это оформленный произвол суверена, только и нашла полную поддержку и понимание в России вплоть до того, что никакой иной юриспруденции кроме позитивистской, у нас, пожалуй, не существует. Это естественно, поскольку в Европе этика непосредственно связана, вписана во всю систему принятия решений. В России это несколько иначе. Вот почему вплоть до настоящего времени, преподавание этики – это преподавание истории философии, главным образом, знание довольно занятное, но никому не нужное. Спасибо.

**Пружинин:** Спасибо. Вопросы?

**Перов:** У меня есть вопрос. Спасибо, очень интересное выступление, местами даже поэтично было. Я все-таки хотел бы уточнить, в чем различия между “правильной” и “неправильной” моралью, так сказать, моралью “по мнению” и “по истине”?

**Кашников:** Можно использовать формальные критерии, которые Херд дает для характеристики моральных принципов. Это главным образом формальная универсализуемость моральных принципов и создаваемых на их основе суждений.

**Бакштановский:** Меня радует, что для участников “круглого стола” прикладная этика является вполне очевидным и неотъемлемым элементом этического знания. Радует уже потому, что слишком долго пришлось ждать и достигать этого статуса.

Пришла ли прикладная этика к нам? Утвердительно мнение характерно для многих коллег, полагающих, что мы заимствовали это понятие на Западе. Многие отечественные авторы, вслед за западными коллегами, считают, что прикладная этика возникла прежде всего как ответ на новые вызовы: появилось нечто в современности, с чем уже не справлялась традиционная – философская – парадигма этики. Это, наверное, так, но лишь для некоторых направлений этико-прикладного знания. Но ведь никто не отменял, например, профессиональную этику, которая сложилась задолго до этих “вызовов”. А без нее я не вижу прикладной этики: для меня это не две этики, как полагают ряд зарубежных коллег и отечественных авторов вслед за ними. Я же не только не разделяю позиции, согласно которой профессиональная этика – это одно, а прикладная – совсем другое, но всячески пытаюсь с ней полемизировать.

Как объяснить параллельность возникновения прикладной этики за рубежом и у нас, я не знаю, не исследовал этого специально. Но, видимо, кто-то со стороны может это объяснить, сравнив мотивацию появления этико-прикладного направления у нас с версией появления этого направления за рубежом.

Полагаю, что в отечественных условиях эта мотивация связана с возникшим общественным запросом на оправдание морального выбора, его рационализацию в обновляющемся обществе. Это ярко проявилось в эпоху Перестройки, когда перед человеком открылась задача оправдать для себя необходимость выбора новых целей и новых решений. При этом рационализация предполагала и праксиологическое обеспечение морального выбора. В свою очередь, нельзя забывать и такую мотивацию, как встречное намерение этики целенаправленно влиять на действительность (“философы до сих пор стремились лишь объяснить мир...”), влиять с точки зрения гуманистического развития общества: в терминах времен Перестройки – “социализма с человеческим лицом”.

В то время задачи прикладной этики и задачи управления нравственными процессами для нас – инициаторов создания прикладной этики – совпадали: это был ее первый “модус вивенди”. Но важно иметь в виду, что “управление” в этом подходе трактовалось не в бюрократическом ключе, а как элемент “духовно-практического производства человека”. В этой ипостаси прикладная этика прежде всего и проявлялась. Если не забыть еще и цикл проектов “Самотлорского практикума”.

Прикладная этика в нашей стране – феномен все еще молодой. В свои давние годы отечественная прикладная этика, существующая еще в своей единственной ипостаси, отчаянно боролась за место под солнцем. Но сегодня она живет уже в иной ситуации, чем в конце семидесятых – начале восьмидесятых. За характеристикой “прикладная этика” теперь стоит множество интерпретаций. С точки зрения В. И. Бакштановского и Ю. В. Согомонова, прикладная этика может быть характеризована как (а) конкретизация морали в нормативно-ценностных подсистемах, с одной стороны; (б) как теория конкретизации морали, проектно-ориентированного знания, фронестических технологий приложения, приуроченных для целенаправленных преобразований в “малых системах”, с другой. Это, на наш взгляд, инновационная парадигма.

В каком смысле парадигма инновационная? Относительно чего? Прежде всего, относительно потенциала традиционной парадигмы этики как “практической философии”, предполагающей идею наложения (аппликации) философского этического знания на практические проблемы. Инновационная парадигма прикладной этики исходит из различения практичности этики и собственно приложения. Парадигма требует весьма строгих ответов на алгоритмизированное вопрошание “что? – к чему? – каким образом? – зачем?”. Отождествление понятий “прикладная этика” и “практическая этика” несет демобилизующие последствия, ограничивающие современное этико-прикладное знание потенциалом практичности моральной философии. Этико-прикладное знание – не столько приложение наличного, уже созданного, готового этического знания, сколько креация нового знания.

Прикладная устремленность проектно-ориентированного знания проявляется в подчинении познания нормативно-ценностных подсистем задаче их развития. Подчинении через: конструирование моделей инфраструктуры нормативно-ценностных подсистем, разработку технологий связи этического знания с моральной практикой, проектирование целевых и инструментальных блоков социально-управленческих программ, институций экспертизы, принятия и исполнения решений и т.п.

Важнейшее “техусловие” – формирование особого стиля проектной деятельности в сфере прикладной этики, предполагающего опору на моральное творчество субъекта. Обращаю внимание участников “круглого стола” на одну из актуальных проблем этико-прикладного знания – теорию и практику этического кодифицирования. Каждый из нас знает о все более распространяющейся практике создания кодексов профессиональной этики, этики корпоративной и т.д. Полагаю, что многие из нас готовы незамедлительно указать на негативную сторону этой активности – на бюрократический пафос такого рода документов, на их манипулятивно-репрессивный характер, на подмену этической природы кодексов казенными регламентами, инструкциями, стандартами, на неизбежную негативную реакцию адресатов кодексов – и/или их полное равнодушие.

Тем не менее распространенная негативная практика не должна закрыть позитивный потенциал этического кодифицирования, связанный прежде всего с мировоззренческой ориентированностью содержания кодексов. Причем такую ориентированность уместно демонстрировать в самом содержании кодекса.

В качестве иллюстрации обращусь к опыту НИИ прикладной этики ТюмГНГУ по проектированию профессионально-этического кодекса Тюменского государственного нефтегазового (теперь – индустриального) университета.

Предваряя скептические реплики коллег, я апеллирую к самому тексту этого кодекса, чтобы подчеркнуть содержащиеся в нем опережающие ответы на тему возможности/невозможности “жить по этому кодексу” и определенности/неопределенности установки кодекса на его исполнение.

Уже в рамках Преамбулы профессионально-этический кодекс характеризуется как “ориентир самопознания и саморегулирования профессии”.

Более того, сам Кодекс трактуется как способ “рефлексии университетских профессионалов о напряженных ситуациях научно-образовательной деятельности”.

Субъекты базовых профессий научно-образовательной деятельности – преподаватель, научный работник, университетский профессор-администратор – рассматриваются Кодексом не как “объекты внешних требований”, “исполнители функции”, дисциплинированно следующие должностным инструкциям”. Прежде всего они рассматриваются как «субъекты морального выбора, осознанно принимающие мировоззренческое решение как относительно сложившихся в профессии нравов, так и отстаиваемых ею нравственных норм: последовательно исполнять профессиональный долг? предпочесть позицию “двойной морали”? цинично согласиться с профессиональными деформациями?».

В Преамбуле подчеркивается, что избранный для Кодекса формат “предполагает культивирование компетентности университетского профессионала в проблемах морального выбора”. Работая как “своеобразная лоция для творческого морального выбора в конкретных ситуациях научно-образовательной деятельности”, Кодекс предлагает ориентиры, которые отнюдь “не избавляют профессионалов от самостоятельного решения профессионально-нравственных конфликтов”.

Противопоставляя свое назначение и функции “добровольного ошейника”, и инструменту “моральной полиции”, Кодекс исходит из того, что декларированные им ценности – “...предмет внутреннего решения. Но не частного лица, а профессионала, отвечающего перед профессией и за профессию, которой общество доверило саморегулирование”.

Не имея возможности заранее ответить на вполне ожидаемую критику нашего – НИИ прикладной этики – подхода, подчеркну в заключение, что в самом Кодексе

предлагается его самоидентификация как “шанса удержания миссии профессии”. Именно поэтому “лично приверженные ценностям своей профессии” преподаватель, исследователь, профессор-администратор “не делегируют персональный профессионально-нравственный выбор своей организации”.

**Пружинин:** Владимир Кириллович, хотите продолжить?

**Шохин:** Понимаете, одно дело, какие у меня книги, другое дело мое участие непосредственно в этике. Но, наверное, какие-то разрозненные идеи озвучить надо. В частности, очень важная была дискуссия между Абдусаламом Абдулкеримовичем и Рубеном Грантовичем о задачах прикладной этики. Это вот, как я понимаю, Абдусалам Абдулкеримович предполагает, что если она прикладная, то она действительно должна иметь применение на практике, решать какие-то реальные вопросы. Рубен Грантович считает, что это чистое, так сказать, теоретизирование, просто это не общеэтическая проблематика, а скорее локализованная в отдельных топосах. Это, в общем-то, действительно, важный вопрос. Вот Абдусалам Абдулкеримович упоминал эту пресловутую зоофилию. Действительно, просто поразительно, что есть в этике и такое направление. В частности, Ник Уайт уже в 2008-м полемизирует со своими оппонентами относительно информированного согласия животного на вступление в близкие отношения с человеком. Причем меня впечатляют их аргументы. Те, кто считает, что нужно информированное согласие, говорят о том, что это что-то вроде романтической любви между, допустим, человеком и конем или там, я не знаю, еще кем. А Ник Уайт им возражает, что они придерживаются двойных стандартов, потому что когда мы потребляем шерсть животных, мясо и т.д., то не спрашиваем их согласия, а когда хотим вступить с ними в близкие отношения, то это делаем. Причем в этих дискуссиях участвуют и очень известные в этике люди вроде того же Сингера. А коллеги уже упоминали, что некоторые оппоненты зоофилии аргументируют тем, что она не естественна для животных. По умолчанию получается, что дело вовсе не в том, что она противостоит естественна для человека, поскольку он считается животным совсем уже всеядным... Так вот, мы имеем дело явно с прикладной этикой и встает вопрос, имеют эти дискуссии только теоретическое значение или все-таки и практическое. Я думаю, что тот же Уайт выражает и “практические” интересы тех, кому не терпится совокупляться с животными, а им мешают “легалисты”... А в более широком практическом контексте я думаю, что не совсем нелепа конспирологическая теория о том, что все-таки есть кто-то, кто хочет окончательно доконать западный мир. Причем делается это, знаете, каким образом? Через управление общественными ценностями (скорее, антиценностями). А продолжая тему о “двух этиках”, я думаю, что основные гранты получают именно по прикладной этике и именно потому, что считается, что она имеет выход в действительность, и ведь определенным образом имеет. Что касается нас, то мне кажется, что прикладная этика у нас — я согласен с Борисом Николаевичем — вряд ли будет перспективна до того, как все-таки у нас будет как-то формироваться правовое общество. Потому что при всей извращенности понятий, обратите внимание, даже вопрос о совокуплении с животными решается на Западе в рамках легалистских норм. Это просто совершенно поразительно, но они по-другому ничего мыслить не могут. У нас же симметричная противоположность. Вот мы с Абдусаламом Абдулкеримовичем обсуждали один вопрос — решение Госдумы относительно того, что надо брать тысячу рублей за первое битье супругом, например. Мне кажется, что, может быть, у нас и есть правовые представления, но они идут в большую архаику, чем даже “Русская правда” Ярослава Мудрого потому, что аналогичные пени (и значительно, отмечу, большие) полагались при подобном обращении не со своими супругами, а с чужими рабами. Следовательно, мы, наверное, идем по пути вот куда-то туда, когда жена была частной собственностью мужа. И поэтому я думаю, что все-таки для нас более перспективно исследование в области фундаментальной теоретической этики. Теоретические исследования могут быть на основании совершенно любого “базиса”. Например, в Индии, по крайней мере, тысячелетия два строилась утонченнейшая и сложнейшая философская рефлексия на “базисе” того, что Карл Маркс в свое время называл идиотизмом деревенской

жизни. Теоретическая мысль не зависит от этого. У нас были довольно популярны, я считаю, просто глупые, историософские идеи насчет того, что философия возможна там, где политические демократии. Ничего подобного! Это идет от Гегеля, но для него главное была схема, а это схема и есть. А теперь позволю себе как внештатный этик наблюдать, что как-то не работаем мы над основными программами метаэтики, которые сейчас конкурируют в мире. Мне, например, неизвестны серьезные исследования по той же деонтологии, по той же аретической этике. Вот Александру Владимировичу очень нравится последняя, и он говорит, что на нее надо возлагать надежды. Но больших-то исследований нет. Тут самое время, так сказать, заняться саморекламой. Во всяком случае, может быть, потому, что я недобросовестно изучал все три основные метаэтические программы, я и решил пойти по наилегчайшему пути, а именно придумать четвертую – агадологическую (от слова “благо”). Другие категории, кроме благ, не показались мне предельными. Так, если взять категорию благополучия, то в конечном счете понимание истинного благополучия сводится к вопросу о том, что такое благо. Если взять понятие долга, но долг тоже может вести к преступлениям. Люди, о которых сегодня так много говорили в связи с Аушвицем, тоже, вообще-то говоря, долг выполняли, а многие не просто “по долгу”, но (Кант это четко различал) “из долга”. И думаю, это относится и к тем, которые строили и охраняли ГУЛАГ. Так что исполнение долга критерием истинной жизни никак быть не может. И, в принципе, даже такая, казалось бы, ясная максима, которую предлагает Кант в запрете на ложь из человеколюбия, если ее взять внеконтекстно, то ее можно трактовать и как призыв к преступлению, например, сказать садисту или киллеру правду о том, где скрывается его последняя жертва. Но это же в качестве этического правила безумие. И к тому же это еще избавляет от мысли, от рефлексии: вот есть долг, есть предписание, и думать больше не над чем. Что касается аретической этики, то в свое время она была действительно большим прорывом. Все мы вспоминаем Макинтайра, я сам большой его почитатель, но все-таки Аристотеля до конца они не дочитали. Потому что эти нравственные добродетели, хотя они у него и высшие, входят в систему благ, а не она в них. Там не только нравственные блага, но также и телесные, и внешние. И мне поэтому кажется, что этика, основанная на благах, имеет конечное концептуальное преимущество перед утилитаризмом, деонтологизмом и этикой добродетели, но это совершенно не значит, что не надо исследовать их или не надо придумывать какую-то еще какую-то другую систему. Но вот самое последнее, что я хотел сказать, это что снова мою мысль взбудоражил Абдусалам Абдулкеримович – на сей раз в связи с соотношением этики и “первой философии”. Сегодня прозвучало и то, что этика это и есть философия, так как включает в себя всё в последней. При этом опять-таки пытались опираться на Аристотеля (такая вот у него судьба – все на него уже более двух тысячелетий каждый по-своему опираются). Но у Аристотеля совершенно четко и ясно этика занимает, в общем-то, очень почетное, но все же определенное для нее место. Он считал высшими все-таки дисциплины созерцательные, теоретические. При этом мне понятно, почему высшей из них является “первая философия”, которая занимается и сущим как таковым и “божественными вещами” (вот первый, кажется, прецедент употребления термина *theologia*). Что такое тогда “вторая философия”, не совсем ясно, но судя по всему, “физика”, т.е. натурфилософия, и за ней следуют, в его иерархии наук, теоретические разделы математики, далее практические дисциплины (этика и политика) и “творческие”. Так что мне кажется, что этикам надо все-таки заниматься своим доменом, а не строить какое-то, так сказать, “всефилософское наукоучение”. Ну и к тому же, в общем-то, онтологизация этики все-таки приводила ко многим проблемам. Например, взаимная конвертируемость понятий блага и бытия, от которой много веков приходили в восторг (и сейчас некоторые это делают). Да, это наследие неоплатонизма, но там возникает очень серьезная проблема с существованием зла, например.

**Гусейнов:** Как раз там нет проблем. Зла нет. И все.

**Шохин:** Ну, эта позиция совершенно контринтуитивная. И, самое интересное, зло мыслится одновременно необходимым компонентом мира. Причем у одних и тех же авторов. И у того же Плотина, и у Августина, и у Эриугены. Оно и ничто, и в тоже время является необходимым условием для всех благ. Но является ли тогда зло злом? Так что, в общем-то, я бы должное от сущего все-таки дистанцировал.

**Пружинин:** Это прекрасное заключение к “круглому столу”. Добавлю лишь два слова. Получился очень интересный “круглый стол”. В ходе дискуссии ясно обозначились, я бы даже сказал, очень ясно обозначились линии размежевания позиций при обсуждении перспектив этики и, соответственно, довольно ясно обозначились контуры современной этической проблематики в целом. Не задачи, а именно фундаментальные проблемы современной этики. С одной стороны, будущее этики связывается с радикальной трансформацией ее концептуальных оснований, позволяющей ей стать “первой философией” и тем самым возвращающей ей статус должного по отношению к современной нам нравственной реальности. С другой, перспективы этики усматриваются в совершенствовании концептуального инструментария для прикладных этических исследований, направленных на разработку различного рода моральных кодексов для разнообразных социальных институций. Замечу, поиски в этом направлении идут в русле процессов прикладнизации, захвативших современную науку. Но если не погружаться в детали, то прошедшая дискуссия очень ясно показывает, что вся современная этика ищет пути к реальности, ищет способы воздействия на современное состояние нравственности. И я думаю, что ясное сознание этого обстоятельства является прекрасным заключением нашей дискуссии.

*Voprosy Filosofii. 2017. Vol. 10. P. 5–46*

## **Morality in the Modern World and the Problems of Russian Ethics. Materials of the Conference – *Round-Table***

In April 2017 in the journal *Voprosy Filosofii* took place a round-table format conference dedicated to the discussion of the situation that developed in the sphere of modern ethical investigations and perspectives of ethical problematics in Russian philosophical ethics. The relevance of the conference’s topic is determined by the fact that nowadays the spiritual atmosphere in the country and in the world is rapidly changing. That is why ethical problematics becomes the key element of philosophical work as in our country and also abroad. The participants of the conference set the task to analyze moral alternatives of the modern world conditioned by the ethics orientation on absolute foundations of morality on one hand, and on the other hand by the factual relativity of these norms, that expresses in the detachment of applied ethics from the philosophical ethics. In the center of discussion were problems and difficulties in Russian ethical investigations and the attempts to determine the priorities of their near-future development. All the participants of the occurred heated discussions agreed that the contemporary situation in ethics can be adequately understood only in the broad historical context of philosophical experiments in this sphere and first of all in the context of relevant philosophical-methodological problematics. Below are published the materials of the conference.

KEY WORDS: philosophical ethics, applied ethics, bioethics, morality, moral, norms.

*Participants:*

PRUZHININ, Boris I. – DSc in Philosophy, Editor-in-chief of Journal “Voprosy Filosofii”, Professor of the School of Philosophy of the National Research University – Higher School of Economics, Moscow.

prubor@mail.ru

APRESSYAN, Ruben G. – DSc in Philosophy, Professor, Chief Research Fellow, Head of the Department of Ethics of the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow.

apressyan@mail.ru

ARTEMYEVA, Olga V. – CSc in Philosophy, Senior Research Fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow.

olgartemyeva@gmail.com

BAKSHTANOVSKY, Vladimir I. – DSc in Philosophy, Professor, Director of IUT Applied Ethics Research Institute (AERI), Industrial University of Tyumen, Tyumen.

priclet@tsogu.ru

GADZHIKURBANOV, Aslan G. – CSc in Philosophy, Assistant Professor of Moscow State University, Moscow.

gadzhikurbanov@yandex.ru

GUSEYNOV, Abdusalam A. – DSc in Philosophy, professor, Full member of Russian Academy of Sciences, Principal Adviser for Academic Affairs, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow.

guseynovck@mail.ru; <http://iphras.ru/guseinov.htm>; <http://guseinov.ru/>

KASHNIKOV, Boris N. – DSc in Philosophy, Professor of National Research University Higher School of Economics, Moscow.

bkashnikov@hse.ru

NAZAROV, Vladimir N. – DSc in Philosophy, Professor of Tula State Pedagogical University, Tula.

sophiya@yandex.ru

PEROV, Vadim Y. – CSc in Philosophy, Assistant Professor of Saint-Petersburg State University, Saint-Petersburg.

vadimperov@gmail.com

PROKOFYEV, Andrey V. – DSc in Philosophy, Leading Research Fellow of the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow.

avprok2006@mail.ru

RAZIN, Alexander V. – DSc in Philosophy, Full Professor of Moscow State University (Lomonosov University), Chair of Ethics, Head, Moscow.

razin54@mail.ru

SHOKHIN, Vladimir K. – DSc in Philosophy, Professor, Chair of the Department of Philosophy of Religion of the Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Professor of Faculty of Theology of St-Tikhon's Orthodox University of Humanities, Moscow.

vladshokhin@yandex.ru

YUDIN, Boris G. – DSc in Philosophy, Professor, Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences, Main Research Fellow of the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow.

byudin@yandex.ru

ZUBETS, Olga P. – CSc in Philosophy, Senior Research Fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow.

olgazubets@mail.ru

Received at June 10, 2017.

Citation: Pruzhinin, Boris I., Apressyan, Ruben G., Artemyeva, Olga V., Bakshtanovsky, Vladimir I., Gadzhikurbanov, Aslan G., Guseynov, Abdusalam A., Kashnikov, Boris N., Nazarov, Vladimir N., Perov, Vadim Y., Prokofyev, Andrey V., Razin, Alexander V., Shokhin, Vladimir K., Yudin, Boris G., Zubets, Olga P. 'Morality in the Modern World and the Problems of Russian Ethics. Materials of the Conference – *Round-Table*', *Voprosy Filosofii*, Vol. 10 (2017), pp. 5–46.