

ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ СЕМИНАР СЕКТОРА ЭТИКИ

23 октября 2020 – 13:00

Андрей Вячеславович Прокофьев

Изменение представлений о нормативном содержании морали в моральной философии раннего Нового времени

Аннотация доклада

Предметом ставшего основой доклада исследования являются философские представления о содержании нравственных ценностей в западной моральной философии XVI–XVIII вв. Анализ источников показывает, что в этот период произошли следующие основные изменения: 1) вытеснение на периферию морали обязанностей морального деятеля перед самим собой, 2) переход к пониманию блага другого человека исключительно через призму его благополучия и возможностей свободной самореализации, 3) возникновение устойчивой смысловой связи между обязанностями перед другим человеком и уважением к его индивидуальным правам. В отношении последнего изменения решающее значение имели три фактора: развитие идеи религиозной терпимости в период после религиозных войн, противостояние патерналистской опеке со стороны абсолютистских режимов, формирование универсальной эмпатии на основе новых форм описания внутреннего опыта человека. Хотя опирающемуся на эти три фактора объяснению процесса внедрения индивидуальных прав в морально-правовой дискурс противоречат некоторые выводы, полученные в истории идей последних десятилетий, оно, по моему мнению, все равно остается наиболее перспективным.

Феномен морали: теоретический фон историко-философского исследования

В рамках преобладающего на сегодня понимания этого феномена под моралью подразумевается особая ценностно-нормативная составляющая культуры и опосредствовано – формирующаяся на ее основе область индивидуального опыта. Она отграничена от художественно-эстетических, религиозных и познавательных феноменов. Сравнение с этими тремя классами явлений служит для исследователя или просто рефлексирующего представителя западной культуры ключом к пониманию специфики морали. Причина в том, что познание, религия и эстетическая деятельность обладают специфическим ценностно-нормативным фундаментом (в отличие, скажем, от политики, экономики, права, ценностно-нормативная основа которых недостаточно своеобразна для их отграничения от морали). При сопоставлении с параллельными явлениями главной особенностью морали оказывается то, что это область ценностей и требований, которые задают наилучший для человека образ жизни в той его части, которая касается должного или предпочтительного отношения к другим людям или другим живым существам (для их обозначения я буду использовать понятие «моральные реципиенты»). Нормативная система морали опирается на одобрение такого обращения с другим человеком или живым существом, которое делает их жизнь лучше. Благо другого наделено в рамках этой системы самостоятельной ценностью, которая не зависит от собственного интереса деятеля и иных его целеполаганий, включая познавательные, религиозные, эстетические [4, с. 16-37]. Конкретные линии поведения, соответствующие моральному долгу или моральному идеалу, могут быть разными, в том числе, сопряженными с причинением

вреда или неоказанием помощи другому. Однако они всегда формируются на основе рассуждения, в котором многочисленные другие и сам деятель наделяются именно такой самостоятельной и, если речь идет о людях, то и равной ценностью. Причинение вреда и неоказание помощи выступают в рамках морального мышления как вынужденное действие, как результат обоснованного снятия презумпции невредения и презумптивной обязанности помогать другим.

Наряду с ценностно-нормативным ядром морали можно зафиксировать ее ценностно-нормативную периферию. Эта периферия касается должного или похвального обращения деятеля с самим собой вне учета того, как его поступки влияют на положение других людей или существ. Некоторые из способов обращения деятеля с самим собой могут рассматриваться как самоунижение или потеря индивидуального достоинства (парадигмальные примеры – скупость, раболепие, утрата контроля над собственной жизнью в связи с разного рода зависимостями, сексуальная распушенность). Такое поведение также может считаться формой пренебрежения независимой ценностью каждого человека. Значение периферии моральных ценностей и норм не сравнимо со значением их ядерной части, поэтому мораль, как правило, определяется именно через самостоятельную ценность интересов и потребностей другого и вытекающую из нее систему требований и критериев одобрения [4, с. 16-37].

Эти требования и критерии воспринимаются моральными деятелями в качестве объективных, то есть не зависящих от особенностей их индивидуального жизненного нарратива и специфики культуры, к которой они принадлежит. Требования и критерии обращены ко всем (общадресованы) и защищают интересы и потребности каждого (требуют от деятеля беспристрастности). Другими словами, они обладают таким свойством как универсальность, или всеобщность [3]. Исполнение моральных требований и применение моральных критериев являются формой обретения деятелем независимости от иных регуляторов поведения (общественного мнения, обычая, права и т.д.) [2] Объективность и универсальность требований и критериев, как и их прямая связь с автономией деятеля, входят в набор формально-функциональных свойств морали. Считающееся обязательным или предпочтительным поведение, а также морально одобряемые мотивы и свойства характера задают ее содержательную сторону, о которой и пойдет речь в моем докладе. Моя основная задача – проследить, каким образом представления о нормативном содержании морали изменялись в моральной философии эпохи раннего Нового времени.

Три направления новоевропейской трансформации содержания морали

Формирование современного представления о морали является длительным процессом, который параллельно протекал в истории западной гуманитарной и общественной мысли, а также в истории коллективных представлений и общераспространенного языкового обихода. Этот процесс занял последние четыре столетия или даже несколько дольше и являлся одним из важных элементов становления современной культуры. Если вести речь о нормативном содержании морали, то оно существенным образом связано с христианской нравственной традицией и моральной доктриной Христианства. Некоторые из норм Десятисловия и Заповедь любви предполагают ориентацию деятеля на благо другого человека, который в ходе развития иудео-христианской традиции превратился в евангельского «ближнего» (словами Р. Г. Апресяна, «чужого, которого надо принять как близкого») [1, с. 336]. Универсалистская тенденция христианской агапической этики была настолько мощной, что с определенного

момента моральная теология Христианства начинает искать способы защиты различных проявлений нравственного партикуляризма (родственных уз и патриотических убеждений). Античная этика в этом отношении в целом находилась заметно дальше от новоевропейского образа морали, чем христианская нравственная доктрина. Универсальный альтруизм и универсальная честность были выражены в ней заметно слабее. Как замечает Дж. Эннес, в античной этике почти отсутствовала «предрасположенность к тому, чтобы на регулярной основе ставить интересы других выше своих собственных». Самоограничение и тем более самопожертвование ради других не выступали в качестве самостоятельной ценности, добродетель мыслилась в качестве выражения правильно понятого собственного интереса (что, конечно, не было тождественно господству тривиального себялюбия) [12, р. 225].

Однако это не значит, что ценностно-нормативное содержание нравственной доктрины Христианства просто входит в новоевропейское представление о морали, принимается в нем без заслуживающих обсуждения изменений. Существенно меняются формы озабоченности положением другого (ближнего) и возникает особое соотношение нормативного ядра и нормативной периферии морали, о котором говорилось выше. Три изменения при этом имеют наибольшее значение.

Первое касается ценностно-нормативного содержания, которое замкнуто на положение самого морального деятеля (регулирует те действия, которые затрагивают лишь его собственные интересы и потребности). Нравственные требования и критерии одобрения поступков в позднесредневековый период и начальный период существования новоевропейской этики группировались по трем направлениям, выраженным в тройственной классификации грехов и возникшей на ее основе тройственной классификации обязанностей: перед Богом, перед другими людьми, перед собой. Однако с течением времени, начиная с XVIII в., в результате последовательных переосмыслений морали нравственный долг оказывается привязан преимущественно или исключительно к обязанностям перед другими людьми [9]; [10].

Вторая существенная коррекция в сфере содержания нравственных требований и критериев одобрения касалась смыслового наполнения блага другого человека, которое выступает как центральная ценность морали и цель морального деятеля. Это благо во все большей и большей мере интерпретировалось вне рамок какой-то целостной системы представлений о том, что делает жизнь человека достойной и совершенной. Другой выбирает свое благо сам, а связанный моральными требованиями деятель исходит из этого выбора, по крайней мере, там, где это не ведет к причинению вреда третьим лицам. Нормативное содержание морали отражает пройденный западной культурой путь от религиозной терпимости к терпимости более широкого круга действия, относящейся к не только к разным пониманиям индивидуального спасения, но и к разным образам жизни, опирающимся на разные ценностные основания. Константами, которые не зависят или мало зависят от выбора реципиента, являются лишь наиболее общие параметры благополучной человеческой жизни, такие как безопасность, отсутствие боли, возможность пользоваться средствами для удовлетворения важнейших биологических потребностей, включенность в построенные на уважении и признании отношения с другими людьми и т.д. Озабоченность тем, чтобы реципиент действия имел доступ к этим благам, прямо вменяется моральному деятелю. В остальном от него требуется проявлять внимание к индивидуальности реципиента и ограничивать собственные попытки сделать его более совершенным человеком по какой-то из возможных шкал совершенства.

Осуществляющаяся в области морали автономия деятеля находит свое прямое отражение в требовании уважать автономию реципиента.

Третье изменение связано с активным использованием в ранненовоевропейской этической мысли и западной культуре того периода понятия «индивидуальное, или субъективное, право» в качестве важнейшего морального концепта. В это время происходит соотнесение индивидуальных прав с моральными обязанностями и запретами, а также построение иерархий обязанностей и прав. Именно на этой основе формируются целостные нормативные программы. Понятие индивидуального права начинает конкурировать с понятием правильного или справедливого поведения, то есть поведения, которое соответствует закону и вписано в морально оправданный порядок взаимодействия между людьми.

Это изменение можно было бы воспринимать как сугубо формальное. Языком обретения добродетелей, соблюдения закона, исполнения обязанностей и уважения к правам, в принципе, может выражаться одно и то же ценностно-нормативное содержание. Соответственно, можно было бы утверждать, что переход от одного нормативного языка к другому в ту или иную эпоху не может свидетельствовать о существенном изменении образа морально оправданного поведения. Однако это не совсем так. Выбор одной из форм выражения нравственного долга имеет и содержательные импликации. Ключевое различие состоит в том, какое место в системе отношений между деятелем и реципиентом занимает реципиент. В случае с реализацией добродетели основная драма разворачивается непосредственно в духовном мире деятеля, он ищет и формирует подлинный, наиболее совершенный образ самого себя. В случае с исполнением закона и обязанности сюжет этой драмы задает взаимодействие деятеля с источником общеобязательного закона. Хотя добродетель может быть «социальной» (в юмовском смысле этого словосочетания), а закон и опирающаяся на закон обязанность — предписывать или запрещать действия, затрагивающие интересы и потребности другого человека, озабоченность положением реципиента и в первом, и во втором случае оказывается, хотя и необходимой, но вторичной. С индивидуальными правами складывается иная ситуация. При их исполнении именно итоговое положение другого (ближнего, реципиента) выступает в качестве непосредственного критерия правильности действия. Деятель прямо озабочен обеспечением защищенного интереса реципиентов, а не своим совершенством или своим положением перед лицом источника закона или обязанности.

Для обозначения этих особенностей разных моральных категорий Н. Уолтерсторфф ввел понятия «акторского» и «реципиентного» измерений морали. При этом «реципиентное измерение» у него выражено только понятием «индивидуальное право» [31, с. 8-10]. Мнение Уолтерсторффа можно считать полезным методологическим преувеличением. «Реципиентное измерение» моральных требований, по всей видимости, сохраняется при разных способах их оформления. Дело, скорее, в акцентах. Использование понятия «индивидуальное право» лишь дополнительно сосредотачивает внимание деятеля на «реципиентном измерении» морали. Оно контрастно оттеняет тот факт, что другой человек или другое живое существо защищены моральными нормами. При этом с помощью понятия «право» долг защиты потребностей и интересов реципиента выражен гораздо более категорично, в сравнении с другими реципиентно-ориентированными понятиями, такими как милосердие, благожелательность, забота. То, что понятие права превращается в новоевропейской нормативной этике в центральное, делает ее подчеркнута сосредоточенной на интересах и потребностях реципиента.

Есть и еще одна важная особенность понятия «индивидуальное право» как способа фиксации нормативного содержания морали. Она состоит в том, что имеющий право реципиент получает возможность обращаться к деятелям с требованием. В системе отношений, построенной на основе исполнения прав или уважения к правам, деятель оказывается не просто «ответственным за что-то», но и «подотчетным» или «подотчетным кому-то», и этот кто-то — не удаленный источник требования (будь то Бог, Разум или общество), а сам конкретный другой, интересы которого затрагивает действие. Обладание таким полномочием является не просто дополнительным способом обеспечить исполнение моральных требований, оно формирует особое самоощущение реципиента, поддерживает его самоуважение (по формуловке Дж. Файнберга, позволяет гордо стоять перед другими людьми, глядя им в глаза [15, р. 252]). По мнению С. Даруолла, столь же существенный эффект имеет и то, что люди обладают полномочиями требовать от других исполнения не только своих, но и чужих прав. Этика, использующая представление об индивидуальных правах, обличает такой властью каждого в силу того, что он «член предполагаемого морального сообщества взаимно подотчетных равных между собою лиц» [13, р. 183].

Использование концепта «индивидуальное право» тесно логически связано с двумя другими, упоминавшимися выше изменениями нормативного содержания морали. Именно с помощью этого концепта проще всего выразить мысль о том, что поведение, не затрагивающее интересы и потребности другого человека, является морально нейтральным или хотя бы наименее предосудительным в моральном отношении. Ведь оно не нарушает ни чьих прав. Это, конечно, не значит, что данная идея только так и выражается, однако моральные права индивидов создают самую удобную матрицу для ее выражения. Там, где не затронуты права других людей, там сохраняется пространство для свободных решений — автономного использования способности к выбору образа жизни. В этой области могут разворачиваться те попытки самореализации, которые Дж. С. Милль назвал «жизненными экспериментами» ([20, р. 261], понятие, к сожалению, опущено в русском переводе). Они подчас создают угрозы для деятеля и приводят к снижению его жизненного благополучия. Они нередко ведут к совершению действий, которые противоречат принятым в том или ином сообществе стандартам одобряемого поведения. Они могут даже снижать благополучие общества в целом. Однако то обстоятельство, что права конкретных других людей при этом не нарушаются, создает иммунитет в отношении негативных нравственных оценок и тем более — в отношении применения ограничительных принуждающих мер.

Признание пространства для свободных решений, защищенного индивидуальными правами, резко ограничивает возможности интерпретировать благо другого человека через призму всеобъемлющего объективного идеала достойной, полной и правильной жизни. Ограничивать «жизненные эксперименты» недопустимо не только в связи с их предполагаемой абстрактной безнравственностью, но и на основе стремления деятеля усовершенствовать другого человека, находящегося в режиме «жизненного экспериментирования»: сделать его жизнь полнее, сохранить перспективы для спасения его души и т.д. и т.п. Как обладатель прав каждый человек является законным претендентом на получение средств для реализации своей автономии. Окружающие должны быть озабочены тем, чтобы он получил в свое распоряжение эти средства. Однако их моральным долгом не может являться вовлечение другого в различного рода перфекционистские проекты. Идея моральных прав глубоко коррелирует с второй формулировкой кантовского категорического императива, зафиксировавшей некоторые

важные особенности нормативного содержания новоевропейской идеи морали [6, с. 165-173]. Совершенствование может быть долгом деятеля в отношении самого себя (совершенствование своих способностей содействовать благу других даже всегда является таковым), а в отношении другого человека долг состоит в заботе о его счастье, а не совершенстве. Совершенствование — зона собственной ответственности каждого автономного индивида

Идея индивидуального права в ранненовоевропейской философии морали

В свете представленного выше обобщенного описания изменений можно выстроить довольно стройный историко-этический нарратив, касающийся развития идеи индивидуального права в философии раннего Нового времени. В начальной точке этого нарратива оказывается Гуго Гроций, концепцию естественного права которого многие исследователи считают поворотным пунктом в судьбе обсуждаемого понятия. Именно он разграничил два понимания права: право как синоним справедливости и право как «нравственное качество, присущее личности, в силу которого можно законно владеть чем-нибудь или действовать так или иначе» [5, с. 69]. При этом личное право в «тесном смысле» или «совершенное» личное право, по Гроцию, позволяет называть что-либо «своим» и касается а) власти над собой (свободного распоряжения собственной личностью), б) власти над другими (отеческой и господской), в) собственности в отношении вещей, г) полномочия требовать от других исполнения договоров [5, с. 69]. «Менее совершенное» право позволяет всего лишь считаться достойным получения каких-то благ или возможностей действовать тем или иным образом. Оно (или, вернее, основанный на нем тип справедливости) сопутствует таким добродетелям как «щедрость, милосердие, правительственная предусмотрительность» [5, с. 69-70].

Таким образом, мы видим, что у Гроция все содержание нравственных требований и критериев одобрения, суммируется в понятии «индивидуальное право», хотя это и потребовало от него ввести довольно противоречивое представление о несовершенных правах. Как заметил Р. Так, у Гроция «права узурпировали всю теорию естественного права, поскольку естественный закон состоит всего лишь в том, чтобы уважать право другого» [29, р. 67] (ср.: Гроций видит в правах «качества, которые лежат в основании закона, а не выводятся из него» (Дж. Шнивинд) [25, р. 80]; Гроциево понимание социальности превращает «равный статус, позволяющий людям предъявлять претензии друг другу и требовать друг от друга, в основание самого естественного закона» (С. Даруолл) [13, р. 162]). Важным обстоятельством является и то, что по смыслу Прологоменов к трактату «Оправе войны и мира» «более совершенное» право связано с самой возможностью общежития («спокойного и руководимого собственным разумом общения»), а «менее совершенное» — со способностью оценивать то, что может «нравиться и причинять вред» (5, с. 45-46). В этой связи первый вид прав, являющийся гарантией мира и безопасности, получает однозначный приоритет над вторым, что сокращает возможность использования перфекционистских оснований при выяснении деятелем параметров его долга в отношении другого человека.

Дальнейшими вехами в этом нарративе могли бы быть этика и политическая философия Дж. Локка, кантовская концепция нравственности и первые декларации прав человека. Если же говорить о следующем существенном шаге к современному пониманию нормативного содержания морали, то это будет комплекс идей, выраженных в «Утилитаризме» и трактате «О свободе» Дж. С. Милля. В оставшейся части доклада я хотел бы обратиться к вопросам о возможных движущих силах (культурно-исторических

факторах) этого процесса и возможных доводах против такой интерпретации истории западноевропейской этики и западноевропейского морального сознания.

Первый из заслуживающих внимания факторов я хотел бы представить в версии, предложенной Дж. Ролзом. Среди трех самых важных влияний на новоевропейскую моральную и политическую философию он упоминает распад религиозного единства Средних веков, возникший в связи с Реформацией. При этом существенно, что подобный распад постиг религиозную систему, в корне отличавшуюся от гражданской религии античности, а именно: 1) построенную на наличии высшего авторитета в нравственных и доктринальных вопросах, 2) имеющую своим центром идею личного спасения, которая аккумулирует чрезвычайно интенсивные переживания, 3) опирающуюся на развернутую теологическую доктрину, которая требует безоговорочной веры, 4) предполагающую распределение средств, необходимых для индивидуального спасения, корпусом священников, 5) претендующую на универсальность, то есть не знающую границ, за которыми ее притязания теряли бы свою силу [23, р. XV]. Реформация означала появление внутри одного и того же общества нескольких религиозных течений, обладающих в той или иной мере всеми этими свойствами и соперничающих между собой за право определять путь индивидуального спасения и критерии индивидуальной «проклятости». Сторонники этих доктрин имели одинаковые по форме (то есть привязанные к идее спасения и обеспечению его внешних условий) представления об индивидуальном и общественном благе. Но содержательно они существенно различались, и это не могло не вести к шокирующим современников масштабам, интенсивностью и абсолютной бесперспективностью вооруженным столкновениям на религиозной почве (религиозным войнам). Христианство, по Дж. Ролзу, сделало возможным войну (или завоевание) не ради земель, богатства, политического доминирования, а ради спасения души противника. Реформация развернула эту возможность «вовнутрь» и, можно добавить, превратила связанную с ней угрозу в угрозу самому существованию западных обществ и западной культуры [23, р. XVII-XVIII].

Беспросветный конфликт между государствами и негосударственными акторами по поводу вопроса о правильной религии привел к появлению в Европе зачатков сугубо технической веротерпимости. Силы, которые не могли одержать военную победу друг над другом, на фоне взаимного истощения были вынуждены были признать друг друга в порядке *modus vivendi*. И это признание оказалось способным если не закончить, то прервать нескончаемое насилие. Именно этот факт стал решающим в процессе появления новых ценностей, идеалов и идеологий. Наряду с господствовавшей до того установкой (Дж. Ролз называет ее «естественной»), что мир и единство в обществе требуют согласия его членов по широчайшему ряду вопросов религии и нравственности, появляется иная, опирающаяся на специфический политический опыт Европы в XVI–XVII вв. [23, р. XVII] Она состоит в следующем: мирную и эффективную социальную кооперацию может обеспечить комбинация терпимости членов общества в отношении множества несовпадающих убеждений друг друга и добросовестного соблюдения ряда основополагающих нормативных принципов. Психологически новая установка поддерживалась, по Дж. Ролзу, тем, что затруднительно считать «проклятым» человека, который несмотря на иную веру, иные убеждения и т.д., вместе с тобой участвует в доверительных взаимных отношениях [23, р. XVII]. Наиболее удобной формой закрепления основополагающих принципов сосуществования обладателей разных убеждений стало понятие индивидуального права.

Эту же гипотезу отстаивают некоторые другие политические философы [18, р. 11-16] и историки философии [24]; [25]. К примеру Дж. Шнеевинд (Дж. Ролз отмечает его влияние на свое представление о генеалогии либерализма) указывает как на важную часть контекста, в котором можно объяснить историю новоевропейской моральной философии, следующую ситуацию: «Большинство людей, — пишет Дж. Шнеевинд, — не могло жить в соответствии с моралью, для которой Бог был бы несущественен, но в связи с риском возобновления кровопролития, Бог, воля которого естественным порядком передается его официальными служителями, не мог уже играть в этой морали активной роли» [24, р. 135]. Так как религиозные «содержательные концепции высшего блага» (термин Дж. Шнеевинда) не давали возможности решить проблему мирного сосуществования и кооперации, то необходима была такая ценностно-нормативная система, которая функционировала бы поверх их [25, р. 70-73], [120]. В ее центре должен был находиться набор благ, которые ценятся людьми вне зависимости от их профессиональной принадлежности и составляют условие их благополучия, но не совершенства. Центральное место среди таких благ занимает благо безопасности. Именно с поиском новой ценностно-нормативной системы, по мнению Дж. Шнеевинда, связаны не только упадок этики добродетели и вытеснение ее этикой обязанностей, но и начало активного использования этической мыслью понятие «индивидуальное, или субъективное право» [24, р. 78-81]. Некоторые исследователи подчеркивают в этой связи роль другого структурно похожего контекста, в котором формировалась потребность в создании «минималистической» морали обязанностей и прав. Это необходимость выстраивать отношения поверх «местных законов, обычаев и религий» в ходе великих географических открытий и возникновения глобальной системы морской торговли [28, р. XXVII].

Вторым фактором, способствовавшим обсуждаемым мною изменениям в содержании нравственных требований и критериев одобрения, могла быть реакция моральной философии и морального сознания на идеологию и социально-политическую практику абсолютистских режимов. Я проиллюстрирую этот фактор историко-философской реконструкцией истоков кантовского морального-правового учения, проделанной Э. Ю. Соловьевым. По его мнению, основным содержанием кантовской моральной философии, составляющей единый комплекс с его философией права, было противостояние тому, что Э. Ю. Соловьев называет «абсолютистской культурой». Выступая против нее, Кант проявил себя как ярчайший выразитель «общегражданского, демократического рыцарства» и «раннебуржуазного нормативного пафоса». Абсолютистскую культуру формировали опека над подданными со стороны государственной бюрократии, пытающейся манипуляциями с наградами и наказаниями поддержать социальный порядок и собственную мощь, а также стремление самих подданных, принимающих созданную государством социальную среду как должное, обеспечить себе наилучшее положение в отношении безопасности, богатства и влияния. Таким образом, абсолютистский режим имел две опоры: патерналистское государство и совокупность «расчетливых эвдемонистов», стремящихся к собственному благополучию и готовых принимать внешнее законодательство в качестве объективного и всеобщего, заведомо отождествляя при этом любые предписания власти с эффективными мерами по обеспечению всеобщего благополучия. Индивид, замечает Э. Ю. Соловьев, «воспринимал государство как систематизирующий центр всей окружающей его реальности, а распоряжения власти — как такие правила благоразумного приспособления к среде, которые сама же эта среда формулирует и предъявляет» [11, с. 91]. Абсолютистское государство являлось источником множества нормативных требований, нацеленных на сохранение социального порядка и гладкого функционирования общественного

организма, и каждое из этих требований в силу особого статуса своего источника оказывалось равносильно фундаментальным нравственным императивам. Регулирование носило мелочно-придирчивый характер и формировало крайне удушливую атмосферу [11, с. 34]. Отношение членов общества к нормам и, в особенности, к тем, кто уполномочен их применять, легко превращалось в подлинно «холопское» [11, с. 93–94].

В идеологической сфере абсолютистскую культуру обслуживала некая «форма просвещения». Э.Ю. Соловьев иллюстрирует ее на примере вольфианства. Целью вольфианцев было создание всеобъемлющего «инструктивного» кодекса-регламента, который мог бы быть действенным только при наличии всеобъемлющей «полиции нравов» (11, с. 146). Хотя это описание вольфианства содержит некоторое полемическое упрощение, оно верно фиксирует общую тенденцию. Для вольфианцев, и в еще большей мере для некоторых не упоминаемых Э. Ю. Соловьевым камералистов, государство выступало в виде силы, которая одна лишь способна вести общество в целом и каждого его члена к счастью и совершенству (по содержанию и соотношению этих целей внутри данной ветви просвещения происходила постоянная полемика). Из такого убеждения вырастали как первичные представления о социально-экономическом назначении государства, так и прискорбное отождествление государственного регулирования с нравственной нормативностью.

Тот факт, что «пафос улучшения и осчастливливания людей» противоречиво совмещался в абсолютистской культуре «с изначальным недоверием к их независимому суждению», вызывал протест у всех тех, кто был затронут тенденцией к индивидуализации, сопровождающей становление раннебуржуазного общества. Их запрос нашел отражение в попытках философов создать метафизику морали и нормативную этику, которые не содержали бы главного изъяна идеологий абсолютистской культуры. В соответствии с основным тезисом концепции Э. Ю. Соловьева, решение этой задачи сделали возможным кантовская идея самозаконодательства на метафизическом уровне и приоритет негативных норм над позитивными в сочетании с признанием самостоятельного значения индивидуальных прав на уровне нормативном [11, с. 161-168]. Гипотезу, высказываемую Соловьевом, принимают и другие исследователи, хотя не представляют ее так отчетливо и с таким художественным драматизмом [19, р. 17-22]; [22].

Третий возможный фактор, приведший к изменениям в области концептов, выражающих содержание морали, был подробно охарактеризован Л. Хант. Это сложный и многокомпонентный процесс перестройки самой моральной чувствительности человека западной культуры, который развернулся во второй половине XVIII в. Для Л. Хант ключевой момент, который необходимо выяснить в связи с превращением индивидуального права в центральный ориентир нашего обращения с другими людьми, состоит в том, чтобы понять каким образом право другого превратилось в нечто самоочевидное. С ее точки зрения, истоки самоочевидности прав человека нет смысла искать в области истории рациональной аргументации философского типа, хотя та, конечно, играет определенную роль в оформлении результатов этого процесса. Ключом к его пониманию является история эмоций. Именно они придают нормативным принципам статус аксиоматических. «Притязание [прав человека] на самоочевидность, — пишет Л. Хант, — опирается в конечном итоге на эмоциональную притягательность, оно убедительно, если находит отклик внутри каждой личности. И даже более того, мы в наибольшей степени уверены, что речь идет о правах человека, когда ужасаемся их нарушению» [17, р. 26]. Для генезиса моральных и, как следствие, юридических

индивидуальных прав решающее значение играло появление уверенности в том, что защита интересов индивида и его возможностей определять свою жизнь без внешних вмешательств должна быть обеспечена всем людям и в равной мере. Именно в этом отношении произошли важные изменения, прослеживаемые Л. Хант. Во второй половине XVIII в. у широкой публики начала формироваться расширенная эмпатия. Ее принцип: все другие люди в том, что касается их телесного опыта, в особенности опыта телесного страдания, и в том, что касается глубин их внутреннего, эмоционального мира, такие же, как я. Причем эта эмпатия распространялась не просто на страдание и радость другого человека как таковые, но на его страдание и радость, связанные с возможностью или невозможностью жить автономно (сохраняя свою выделенность из числа других людей и способность к независимому принятию решений).

В формировании этой новой чувствительности, по мнению Л. Хант, решающую роль играли два обстоятельства. Первое — появление и широчайшая популярность сентиментальных эпистолярных романов, подобных «Новой Элоизе» Руссо, «Памеле» и «Клариссе» Ричардсона. Литература такого рода заставляла читателей идентифицировать себя с незнакомыми для них и часто далекими по своему социальному статусу людьми в силу яркости описания их внутреннего мира — переживаний и принимаемых на основе переживаний решений. «Эпистолярные романы, — замечает Л. Хант, — учили читателей ни чему иному, как новой психологии и в процессе заложили основание нового социального и политического порядка» [17, р. 39]. В ходе этого обучения поклонники романов осознавали глубину своего внутреннего мира, свою индивидуальность, свою способность к самоопределению и учились видеть все это в других. Новая моральная чувствительность, основанная на эмпатии и автономии, а также на эмпатическом восприятии чужой автономии, оказывалась менее зависимой от опыта веры и ее теологического оформления. Однако она порождала непростой вопрос о том, как должно быть устроено устойчивое общество, состоящее из стремящихся к автономии индивидов [17, р. 64].

Второе обстоятельство — возникновение широкого возмущения применением пыток в системе правосудия и жестокими мерами наказания. Л. Хант прослеживает линию от вольтеровского обсуждения дела Каласа к критике пыток и телесных наказаний Ч. Беккария и показывает, как в этой борьбе против традиционных форм функционирования судебно-карательной системы распадается традиционная вера в то, что тело каждого человека — собственность политического сообщества, а причинение телесных страданий и повреждений — один из законных способов интеграции этого сообщества и духовного преобразования индивидов. Место такой веры заступает острая чувствительность к нарушениям телесной неприкосновенности человека [17, р. 94-97]. У этого переворота был долгий подготовительный период, связанный с ростом контроля общества над телесными проявлениями своих членов и формированием представлений об закрытой от чужих глаз интимной сфере индивида. В новом культурном контексте причинение телесного страдания и повреждение тела воспринимались уже как бессмысленное низведение страдающего человека до животного состояния и еще более бессмысленное жесточение зрителей [17, р. 98].

Эти три фактора и три генеалогии идеи индивидуального права на первый взгляд не скоординированы между собой. Первая и две последующих акцентируют события, принадлежащие к разным временным периодам (XVI-XVII вв. и вторая половина XVIII в.), генеалогия, связанная с противостоянием «благотетельной тирании» абсолютизма, заставляет нас сосредотачиваться на политико-юридической антропологии, а генеалогия,

связанная с появлением новой эмпатической чувствительности — на психологии эмоций. Однако их соединение не является невозможным. Временную несогласованность первого и двух других факторов можно рассматривать как отражение последовательности внутри долговременной тенденции, как постепенное включение ступеней ракетного двигателя. Различие между вторым и третьим фактором — как различие аспектов единого процесса, причем описанная Э. Ю. Соловьевым реакция на абсолютистский режим — это реакция морального субъекта, который уже пережил или начинает переживать трансформацию моральной чувствительности, описанную Л. Хант (в ней важное место занимает именно то, что деятель дорожит своей автономией и эмпатически относится к чужой).

Заключение: проблемы с генеалогией индивидуальных прав

Препятствует ли что-нибудь принятию такой комплексной концепции? Я бы указал в этой связи на несколько обстоятельств.

Во-первых, это серьезное противоречие между двумя «ступенями» процесса. Антиавторитарные тенденции не доминируют в рамках ранних новоевропейских теорий естественного права. К примеру, Р. Так, критикуя концепцию собственнического индивидуализма К. Б. Макферсона, подчеркивал склонность авторов этих теорий к оправданию авторитарных политических режимов и репрессивных общественных институтов [28, р. 3]. Так Гроций, исходя из представления о собственности человека в отношении самого себя, допускал возможность самопорабощения и отстаивал незыблемый характер верховной власти, на подчинение которой людьми было дано исходное согласие (см: [25, р. 80-81]). Система индивидуальных прав в этой перспективе не противостоит, а наоборот отражает практику благодетельного авторитаризма, обслуживает систему обязанностей, наложенных на подданных абсолютного монарха (ср. с тезисом Э.Ю. Соловьева о смещении в вольфианстве настоящих «прав» и «дозволений» [11, с. 145]).

Д. Эделстайн дал следующее описание этого положения. В период раннего Нового времени существовало три понимания естественных прав, или «режима прав», которые по-разному интерпретировали судьбу естественных прав в общественном или политическом состоянии: «режим сокращения», «режим передачи» и «режим сохранения» [14, р. 2-3]. «Режим сохранения» (а именно он имеет наиболее отчетливые либеральные морально-политические и морально-правовые импликации) до последних десятилетий XVIII в. встречался редко (его сторонниками были некоторые радикальные протестанты Англии и Франции в самом начале эпохи раннего Нового времени). Антиподом авторитарных тенденций, содержащихся в теориях Гроция, Т. Гоббса и Х. Вольфа, в этом отношении мог бы рассматриваться Дж. Локк, утверждавший недопустимость подчинения «непостоянной, неопределенной, неизвестной самовластной воле другого человека» [7, с. 275]. Однако, как показывает Д. Эделстайн, для Дж. Локка индивидуальные права в политическом состоянии были гражданскими, а не естественными. Он не был сторонником «режима сохранения» и стал таковым только в глазах его американских читателей кануна Войны за независимость [14, р. 50-55], [143-143]. Откуда следует общий вывод: признание того, что естественные права защищают индивидов в реальных политических сообществах, пришло «не потому, что семена, посеянные основными теоретиками XVII в. принесли плоды, а, наоборот, потому что влияние [этих теоретиков] начало ослабевать» [14, р. 5] (см. также мнение К. Хааконсена о том, что понятие прав до конца XVIII в. оставалось «теоретически подчиненным, нефундаментальным и политически бессильным» и таило в себе «глубинный моральный консерватизм» [16, р. 27]).

Во-вторых, это опасность потерять специфику разных национально-культурных контекстов эпохи раннего Нового времени, опасность упрощения. Так впечатляющая реконструкция Э. Ю. Соловьева касается в основном Германии. Д. Эделстайн же показывает, что во Франции начало широкому использованию понятия «права человека» в современном его значении положили политически лояльные абсолютизму физиократы [14, р. 63-73]. Во французском культурном контексте противостояние абсолютизму, а затем и прямая борьба с ним велись во многом во имя «прав нации» (коллектива с его исторической традицией, а не индивидов). Мотив естественных прав человека при этом то усиливался, то ослабевал, но не имел однозначного преобладания [14, р. 92-100], [188-190]. В Англии после Славной революции вообще не было абсолютизма, а идея ограничения возможностей власти вторгаться в частную жизнь опиралась не столько на универсальные и эгалитарные права человека, сколько на свободы и привилегии «свободорожденного англичанина» [14, р. 157-162]; [17, р. 119]. Даже у американских отцов-основателей переход на универсалистский язык прав был во многом результатом того, что разрыв с метрополией не оставлял им иного выхода [14, р. 168]; [17, р. 120-122].

В-третьих, стартовая точка того поворота в истории западной мысли и западной культуры, который привел к тому что нормативное содержание морали стало выражаться в том числе с помощью представления об индивидуальных правах, может помещаться исследователями за пределами эпохи раннего Нового времени. Такой вывод был сделан французским философом права М. Вилле, увидевшим поворотный момент в становлении правового индивидуализма в номиналистской философии Уильяма Оккама. Эта философия, по мнению Вилле, создала новый угол зрения на юридический закон, предопределивший отождествление права со способностью индивида действовать свободно [30]. Свойственное М. Вилле представление о «семантической революции», произошедшей в теологическом номинализме и волюнтаризме, легко совмещается со стремлением показать, что в формировании представлений об индивидуальных правах решающую роль сыграли рассуждения францисканских авторов в дебатах XIV в. о бедности и собственности. Усилиями историка идей Б. Тирни средневековая история идеи индивидуальных прав получила даже большую глубину и более комплексный вид. Б. Тирни проследил корни этой идеи в трактатах по каноническому праву XII в., где, с его точки зрения, уже появляются субъективистские и пермиссивистские интерпретации природного закона. Это позволило ему реконструировать богатую теоретическую традицию XII–XV вв., которая после небольшого перерыва продолжилась в раннее Новое время в связи с обсуждением новоевропейскими схоластами этических и правовых проблем, поставленных колонизацией Америки [26]; [27].

Однако и это не предел углубления истории обсуждаемой идеи. Упомянутый выше Н. Уолтерсторфф предположил, что «моральная субкультура прав» существует на Западе более двух тысячелетий. Ее истоки находятся в иудейском и христианском Священном писании, хотя античная эвдемонистическая этика и культура не создала ничего подобного [31, р. 65-132], [149-180], [385-389]. Последнее утверждение порождает существенную проблему в связи с тем, что античные моральные представления полностью лишаются тем самым «реципиентного измерения» (у Н. Уолтерсторффа, как я же отмечал, оно выражено только правами). Однако проведенная им аналитическая работа с библейской ценностно-нормативной традицией заслуживает внимания. В явном противоречии с позицией Н. Уолтерсторффа находится вариант углубления истории индивидуальных прав, предложенный Ф. Миллером: на основе анализа античного (древнегреческого и древнеримского) морально-правового вокабуляра он предположил, что

у греков и римлян присутствовало понимание права в субъективном смысле и были посеяны семена «теории универсальных прав человека» [21, р. 327-328]. Тем самым, Ф. Миллер, сочувственно относящийся к исследованию Н. Уолтерсторффом иудео-христианских текстов, приближается к мысли об имманентном присутствии обсуждаемой идеи в западной этико-правовой мысли последних двух с половиной тысяч лет.

Возможность снять эти затруднения нуждается в специальном обсуждении и требует отдельного исследования.

Литература

- [1] Апресян Р. Г. Идея морали и базовые нормативно-этические программы. М.: ИФ РАН, 1995. 348 с.
- [2] Апресян Р. Г. Историческая и нормативная динамика идеи моральной автономии // Дискурсы этики. 2015. № 9-10. С. 13-33.
- [3] Апресян Р. Г. Феномен универсальности в этике: формы концептуализации // Вопросы философии. 2016. № 8. С. 79-88.
- [4] Апресян Р. Г., Артемьева О. В., Прокофьев А. В. Феномен моральной императивности. Критические очерки. М.: ИФ РАН, 2018. 196 с.
- [5] Гуго Гроций О праве войны и мира. М.: Ладомир, 1994. 870 с.
- [6] Кант И. Основоположения к метафизике нравов // Кант И. Соч.: в 4 т., на нем. и рус. яз. Т. III. М.: Московский философский фонд, 1997. С. 39-276.
- [7] Локк Дж. Два трактата о правлении // Локк Дж. Сочинения в трех томах. Т. 3. М.: Мысль, 1988. С. 135-406.
- [9] Прокофьев А. В. Полемика о содержании моральной добродетели в британской философии XVIII в. // История философии. 2019. Т. 24. № 1. С. 31-43.
- [10] Прокофьев А. В. Френсис Хатчесон и возможность моральной добродетели за пределами благожелательности // Этическая мысль. 2018. Т. 18. № 1. С. 43-56.
- [11] Соловьев Э. Ю. И. Кант: взаимодополнительность морали и права. М.: Наука, 1992. 216 с.
- [12] Annas J. The Morality of Happiness. New York: Oxford University Press, 1993. 502 p.
- [13] Darwall S. Honor, History, and Relationship: Essays in Second-Personal Ethics II. Oxford: Oxford University Press, 2013. 285 p.
- [14] Edelstein D. On the Spirit of Rights. Chicago: University of Chicago Press, 2019. 325 p.
- [15] Feinberg J. The Nature and Value of Rights // Journal of Value Inquiry. 1970. Vol. 4. № 4. P. 245-257.
- [16] Haakonssen K. The Moral Conservatism of Natural Rights // Natural Law and Civil Sovereignty: Moral Right and State Authority in Early Modern Political Thought / Ed. by I. Hunter and D. Saunders. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 2002. P. 27-42.
- [17] Hunt L. A. Inventing Human Rights: A History. N.Y.: W.W. Norton and Company, 2007. 272 p. Schneewind J. The Invention of Autonomy: The History of Modern Moral Philosophy. Cambridge, 1998

- [18] Larmore C. *The Morals of Modernity*. Cambridge: Cambridge University press, 1996. 226 p.
- [19] Maliks R. *Kant's Politics in Context*. Oxford: Oxford university Press, 2014. 208 p.
- [20] Mill J. S. *On Liberty // Collected Works of John Stuart Mill*. Vol. XVIII. Toronto: University of Toronto Press, 1977. P. 213-310.
- [21] Miller F. D. *Origins of Rights in Ancient Political Thought // The Cambridge Companion to Ancient Greek Political Thought / Ed. by S.Salkever*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. P. 301-330.
- [22] Moggach D. *Freedom and Perfection: German Debates on the State in the Eighteenth Century // Canadian Journal of Political Science*. 2009. Vol. 42. № 4. P. 1003-1023.
- [23] Rawls J. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993. 464 p. XXVI-XXX.
- [24] Schneewind J. *Essays on the History of Moral Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2010. p.
- [25] Schneewind J. *The Invention of Autonomy: A History of Modern Moral Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998. 624 p.
- [26] Tierney B. *The Idea of Natural Rights — Origins and Persistence // Northwestern Journal of International Human Rights*. 2004. № 2. P. 2–12.
- [27] Tierney B. *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law 1150–1625*. Atlanta: Scholar's Press, 1997. 380 p.
- [28] Tuck R. *Introduction // Grotius Hugo. The Rights of War and Peace*. Indianapolis: Liberty Fund, 2005. P. IX-XXXV.
- [29] Tuck R. *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*. Cambridge: Cambridge University Press, 1979. 185 p.
- [30] Villey M. *La genèse du droit subjectif chez Guillaume d'Occam // Archives de philosophie du droit*. 1964. T. 9. P. 97-127.
- [31] Wolterstorff N. *Justice: Rights and Wrongs*. Princeton: Princeton University Press, 2009. 393 p.