

П.Д. Тищенко

Угроза множественности и идея гуманитарной экспертизы

5. Всегда, ночью и днем, в горах и гробах, кричал он и бился о камни.
6. Увидев же Иисуса издалека, прибежал и поклонился Ему,
7. И, вскричав громким голосом, сказал: что Тебе до меня, Иисус, Сын Бога Всевышнего? Заклинаю Тебя Богом, не мучь меня!
8. Ибо Иисус сказал ему: выйди, дух нечистый, из этого человека.
9. И спросил его: как тебе имя? И он сказал ему в ответ: легион имя мне, потому что нас много.

От Марка, Святое благовествование, 5:5–9

Предварительное рассуждение. Много раз цитированное, помянутое и упомянутое как различающее в некоторой общепонятности добро и зло, в моем частном понимании — против как традиционалистов, так и постмодернистов (типа Р.Барта) — более чем непонятно и неочевидно. Конечно, как частное лицо, весьма удаленное от интересов богословских и не посягающее на их особую достоверность, могу дать отчет лишь о результатах своего особенного прочтения того, что сказано всем в небольшом фрагменте библейского текста. Прочтения из особой перспективы, из среды особого опыта — опыта биоэтики.

Начало. Мать погибшего солдата требует права на клонирование сына из сохранившихся в банке крови образцов его тканей. Причем, сама хочет «его» второй раз родить. Дело благое, поскольку облегчит страдание от потери самого близкого человека. Но клонирование, если будет допущено в качестве массовой репродуктивной технологии, снимет различие между мужским и женским, которое на протяжении тысячелетий вы-

ступало основой культурной динамики, важнейшим механизмом социальной стратификации и индивидуального самосознания человека...

Больной, испытывающий нестерпимую боль, требует права на эвтаназию — права на получение помощи со стороны врача, которая заключается в его «гуманном» (быстром, комфортном и безболезненном) убийстве. Но эвтаназия, если будет допущена, преобразует убийство из преступления в разновидность медицинской помощи — разновидность рутинных социальных механизмов милосердия, разрушив тем самым еще одно из оснований культуры, основополагающий запрет «Не убий!»...

В этих, как и тысячах других случаев, работает один и тот же механизм, который в этике считается «аргументом наклонной плоскости». Для достижения, с «моей особой» точки зрения, благой цели нужно совершить небольшой шагок в сторону от того, что традиционно рассматривается в качестве моральной ценности, определяющей собственно человеческое в человеке. Но в результате этого шага, сколь бы малым он ни представлялся, человек оказывается на скользкой наклонной плоскости. Причем благодаря позволению преступить он лишает себя точки опоры, чтоб иметь возможность остановиться. Он лишает себя сопротивления совести, которое может быть неудобным для достижения желаемой благой цели. Тем более, что шагок мал... В результате начинается неуклонное скольжение вниз, по ту сторону человеческого в самом себе...

Явление это не ново. Более того, оно изначально для человеческой культуры. Библейский рассказ о грехопадении вкупе с многообразием аналогичных повествований иных древних источников — тому в свидетельство. Новейшие достижения биотехнологий инвестируют в существо человека лишь *еще одну* (из бесчисленных бывших, наличных и будущих) тенденцию «преступить себя». Еще в одном плане своего существования человек находит себя стремительно *скользящим по ту сторону человеческого в человеке*.

Подобная точка зрения на прогресс технологий формирует мощное *антициентристское настроение в обществе*. Его альтернативой являются многочисленные варианты современного *технократизма*, установки которого не менее фундаментальны

для новоевропейской культуры. В самом деле, на прогресс технологий, трансформирующий и сущность, и формы существования человека, можно взглянуть с прямо противоположной точки зрения.

Собственно человеческое в человеке — это не некая предсуществующая сущность, выражением которой являются традиционные запреты и моральные ограничения, но именно сама тенденция к пре-ступлению любой готовой формы жизни. Тенденция к само-преобразованию, творчеству новых и новых форм человеческой сущности и существования. Т.е. *собственно человеческое в человеке — это и есть сам порыв к новому*, к открытию «мира впервые» (В.С.Библер). Собственно говоря, эпоха Нового времени, еще дрящущаяся, несмотря на глубинные преобразования, сама себя и узнает только в «новом», еще небывалом. Герои этой эпохи — первооткрыватели, изобретатели, новаторы, неважно в какой области: политике, художественном творчестве, науке, технике и т.п. «Каждое поступить, — свидетельствует Марина Цветаева, — есть преступить чей-то закон: человеческий, божеский или собственный». Из этой перспективы культурного видения становление человека иным под действием биотехнологического прогресса является наиболее аутентичным выражением его творческой самости. Тот, кто выступает против новых, более совершенных технологий преобразования человеческой сущности и форм существования, движим предрассудками, от которых человечество должно освободиться, чем раньше и радикальнее, тем лучше.

Иными словами, необходимой противоположностью анти-сциентизма является технократический прогрессизм, который увлечен рискованной *игрой в бога* — попыткой собственными силами, на основе собственного знания и по своему образу и подобию производить, выражаясь голливудским языком, наделенные *новыми*, улучшенными биологическими и психическими качествами *новые* и *новые* серии «римейков» человека. Принципиальная неконтролируемость и непредсказуемость последствий радикальных манипуляций на фундаментальном биологическом (включая геномный) уровне превращает *игру в бога* в своеобразную русскую рулетку.

Крайности антисциентизма и технократизма выражают глубоко укорененную в сознании современного человека апорию. Человек продолжает уповать на науку и технологии как на средство решения многих острейших проблем. Как на источник качественного улучшения своей жизни, расширения возможностей самореализации. Но чем больше власти он приобретает, тем опаснее становится эта власть для него самого. Как реакция на эту угрозу растет ценность всего природного, натурального, естественного, экологически чистого, традиционного и т.п.

Опасность вырастает именно из того источника, в котором новоевропейский человек черпал средства своего спасения.

Этот парадокс является специфическим, постоянно воспроизводимым *началом* острейших дискуссий относительно допустимости или недопустимости разработки тех или иных технологических новаций — *началом биоэтики, идеи гуманитарной экспертизы*, которые представляют собой особые идеологии и практики, призванные дать обоснованный ответ на угрозы современной исторической ситуации.

Начало биоэтики и проблема множественности моральных позиций. Возникновение биоэтики связано с двумя фундаментальными открытиями. Во-первых, столкнувшись с острейшими проблемами, порождаемыми научно-техническим прогрессом, ученые — врачи, биологи, экологи и т.д. — постепенно стали приходить к осознанию ограниченного характера научного разума. Возникла острая необходимость призвать на помощь экспертов в области гуманитарного знания. Не случайно, что изобретатель термина «биоэтика», американский онколог Ван Ренселлер Поттер, как раз и пытался выработать «новую мудрость», объединяющую биологическое знание и знание гуманитарное, в широком смысле — этическое. Две составные части — «био» и «этика» — в контексте целостного понятия «биоэтика» как раз и призваны были выразить отмеченную установку.

Однако целостности в классическом понимании не возникло. Сразу же было обнаружено (в этом и заключается второе открытие), что «этик» в современном мире слишком много¹. Причем по своим основаниям, оценкам ситуаций в области биомедицины и разрабатываемым рекомендациям они слиш-

ком часто занимали диаметрально противоположные позиции. Одной, единой для всех моральной перспективы в современном обществе не оказалось.

Не случайно, что предисловие к своему фундаментальному труду «Основания биоэтики» один из наиболее оригинальных и авторитетных американских философов Тристрам Энгельгардт-младший назвал «Биоэтика — существительное во множественном числе». Первое же предложение этого введения поясняет проблему: «Множественность моральных позиций — реальна. Она реальна фактически и в принципе»². Причем эта множественность особого рода — не множественность мнений, а *множественность оснований* философских, богословских, научных и иных попыток дать ответ на возникающие проблемы. Поэтому осмыслить эту множественность нужно серьезно — не как временное недоразумение, удручающее разум обстоятельство, а как важнейшее условие особого опыта мысли, который специфически структурирует поле биоэтических обсуждений.

Энгельгардт видит основание этой множественности в особенностях современной культуры. Распад христианства на конфликтующие конфессии определил отсутствие единой религиозной канонической позиции в отношении новых угроз, с которыми столкнулось человечество в сфере биомедицины. В свою очередь, «попытка создать секуляризованный эквивалент западного христианского монотеизма путем рационального раскрытия единственной моральной и метафизической перспективы понимания реальности обернулась фрагментацией мысли, политеизмом перспектив, хаосом морального многообразия, какофонией множества конкурирующих моральных повествований»³.

Множественность истолкований и направлений поиска ответов удваивается за счет метафизического разлома, который создает нерв современной исторической эпохи. Речь идет о парадоксальной экзистенциальной игре страха и надежды, конституирующей базисные структуры современной культурной идентичности — специфический ритм *экзистенциального повтора*. Науки и технологии в сознании современного человека — это одновременно защита и угроза, путь спасения и опасное скольжение по наклонной плоскости, ведущей к гибели.

Как возможно мыслить эту множественность серьезно? Можно ли разрешить исходную парадоксальность ситуации и содержательно удержать множественность в мысли? Возможно ли плодотворное инако-мыслие? Именно из настоятельной нужды разрешения этой проблемы, не только теоретической, но и практической, постепенно сформировалась биоэтика не просто как одно из направлений в этике, но как особая форма современного рационализма — рационального общения инако-мыслящих. Причем в эту сферу *инако-мыслия* традиционно ориентированное мышление «заносит» именно тогда, когда оно, сталкиваясь с биоэтическими проблемами, пытается наиболее последовательно высказать именно свою истину, научно, богословски, юридически, философски, политически, экономически или даже житейски обоснованную. Поэтому биоэтика представляет собой сферу дисциплинированной мысли, которая в особых условиях вынуждена осознавать себя иначе, чем в условиях нормальной (в смысле Т.Куна) науки или этики. Не случайно биоэтику создавали профессионалы — врачи, биологи, философы, богословы, юристы и т.д.

Биоэтика как форма философской мысли развивается в значительной степени как попытка разрешить проблему необходимости серьезно мыслить о множественности в указанном выше смысле. Посмотрим, как с этой проблемой пытается справиться уже упомянутый Тристрам Энгельгардт-младший.

«Биоэтика для друзей» и «биоэтика для посторонних» Тристрама Энгельгардта-младшего. Как возможно серьезно мыслить множественность? Энгельгардт прекрасно понимает, что с древнейших времен мысль привыкла узнавать себя именно в актах обнаружения единства в множественности, относимой к «миру по мнению»⁴. Однако он считает, что множественность для биоэтики основополагающа и не может быть снята чистым актом осмысливающего обобщения. Будучи одновременно светским философом и православным богословом (ему принадлежит фундаментальный труд «Христианская биоэтика»), Энгельгардт далек от постмодернистской моды, эпатазирующе выпячивающей идею множественности. Как верующий, он верит в единого Бога, единого Отца и Творца мироздания. Он не случайно цитирует знаменитый фрагмент из Евангелия от Марка (Марк

5:8,9)⁵ для того, чтобы ясно обозначить свою личную, глубоко традиционную позицию⁶. Но при этом, говоря о современном светском государстве, отказывает ему по уже указанным основаниям в возможности быть выразителем воли Бога в форме конкретной исторической, поэтому имманентно ограниченной идеологии. По своей природе современные сообщества политеистичны. Поэтому необходимо искать светский подход к решению проблемы множественности моральных перспектив в биоэтике. Он так пишет об основной установке своей книги: «Этот том не является апологией хаоса или даже простого разнообразия в данной области, тем более не оправдываются в нем моральные извращения или моральная пустота. Вместо этого предлагаются светские средства для разрешения проблем множественности и разнообразия, которые были поставлены постмодерном»⁷.

Для того чтобы в рамках биоэтического рассуждения сохранить место для разума и не потерять в полаганиях всеобщего содержательной множественности, Энгельгардт разбивает биоэтику как бы на две половины. Одну он называет «биоэтикой для друзей» (bioethics for friends), а другую – «биоэтикой для посторонних» (bioethics for strangers). Биоэтика для друзей – это сфера дисциплинарных исследований в рамках конкретного, идейно связанного сообщества. В нем возможно и необходимо чисто классическое движение мысли. К примеру, утилитаристы в рамках своего конкретного сообщества должны именно утилитаристски искать решения встающих в биоэтике проблем. В свою очередь сторонники кантианской деонтологии имеют то же право и даже долг – именно по-кантовски осмысливать и предлагать свои решения как всеобщие. Аналогично могут и должны поступать католики в рамках католической общины, мусульмане – в рамках мусульманской, православные – православной и т.д.

Внутри конкретного морального сообщества возможна и необходима выработка *содержательного* (всеобщего) ответа, к примеру, на вопрос, является ли клонирование человека злом или благом. То же и по всем остальным биоэтическим проблемам. Биоэтика для друзей, релевантная для конкретных моральных сообществ, содержательна. Акт установления этого содержания снимает множественность наличных истолкований в

единстве философски, богословски, научно или иным образом обоснованного знания. Множественность, существующая за счет непродуманности собственной содержательной позиции, ценностью не обладает. Не продумав собственных оснований, некоторые люди, считающие себя православными или католиками, к примеру, могут согласиться с эвтаназией или клонированием человека и тем самым породить множественность позиций внутри религиозных общин. Но это, как сказал бы Гегель, — дурная множественность, снятие которой с помощью корректного богословского или философского истолкования является благом.

Реальна и принципиальна множественность иного рода — множественность возможных обоснований, множественность конкретных моральных сообществ, множественность самих единств. Энгельгардт настаивает на том, чтобы именно эту множественность серьезно рассматривать в биоэтике, понимаемой как «биоэтика для посторонних». Первый шаг на пути к моральному сообществу «посторонних» заключается в *отказе от насильственного навязывания собственной моральной перспективы тем, кто придерживается иной позиции.*

XX век дает слишком много кровавых примеров фашистских, нацистских, коммунистических, националистических, религиозных, этнических и иных практик насильственного достижения морального единства общества. Если «мы» обладаем Истиной (неважно, какого рода), то она уже не может стать предметом политического выбора, народного волеизлияния. Она есть. И единственное, что следует делать, — заставить общество принять ее. Причем принять насильственно. Массы, публика и народ — все это сообщества индивидов, не понимающих своего блага или погрязших во всевозможных пороках. Мир катится к гибели. Его надо спасти. Промедление смерти подобно. Нужны чрезвычайные меры: комиссии, трибуналы, цензура, лагеря для тех, кто иначе мыслит суть проблем, а главное — насилие, насилие и еще раз насилие для достижения «единства». В результате — горы трупов, миллионы искалеченных судеб, а также полнейший маразм власти и претендующей на единственную истинность идеологии, от которой люди с брезгливостью отворачиваются, предоставляя ей возможность

в подходящий исторический момент рухнуть. Так было у нас в феврале 1917 г. и августе 1991 г. Так было во многих других странах. И так с неизбежностью повторится, если мысль снова трусливо отшатнется от множественности во имя насильственного насаждения единства. Поэтому американский православный философ Тристрам Энгельгардт-младший, с моей точки зрения, совершенно прав. *Отказ от насилия является условием не только физического, но и морального выживания современных сообществ.*

Иными словами, мирное сообщество различно мыслящих граждан является условием биоэтики для посторонних. Но как возможно само сообщество инако-мыслящих? Как возможна биоэтика как форма рационального мышления и действия? Вспомним, в отношении содержания осмысления биоэтических проблем единства быть не может. Содержательное моральное истолкование возникающих биоэтических проблем с неизбежностью порождает множественность ответов. Следовательно, биоэтика для посторонних должна быть бессодержательной, чисто формальной, или, как предлагает Энгельгардт, процедурной.

«Вне конкретного морального сообщества невозможно существование никаких содержательных руководств к действию, никакой содержательной биоэтики. Однако можно показать, что информированное согласие, рыночный обмен и решения ограниченных демократий могут создать структуры, обладающие моральным авторитетом. Они не произведут субстантивированных, непроцедурных правил. Например, нельзя будет заранее определить, правильно или неправильно производить эксперименты на эмбрионах. Единственное, что необходимо сделать — это выполнить адекватную процедуру: получить согласие от тех, чьи это эмбрионы, и действовать так, чтобы была минимизирована опасность нанесения ущерба будущим личностям»⁸.

Разум сохраняет для себя место в биоэтике для посторонних за счет самоограничения. Во-первых, он отказывается от претензий, навязывающих «свое» понимание всеобщего инако-мыслящим. Во-вторых, для различения добра и зла в рамках сообщества людей, мыслящих различно, он видит свою задачу в том, чтобы разработать такие формальные демократические процедуры, которые бы именно за счет своей пустоты и бессодержательности оставляли место для собственного содер-

жательного морального ответа каждого индивида, вовлеченного в ситуацию. К примеру, эти правила не могут основываться на некоторых основоположениях православия, но они должны быть такими, чтобы дать возможность и православному, и католику, и протестанту, и буддисту, и марксисту — каждому поступить в конкретной биоэтической ситуации именно в меру себя, сохранить свои особые ценности при одном единственном условии — отказе от насилия в отношении мыслящих иначе.

Тогда, когда подобные процедуры будут введены в действие, у представителей «конкретных сообществ» возникает возможность не просто для разработки содержательных истолкований проблем и для создания содержательных рекомендаций, но и для отстаивания их в открытом публичном пространстве, т.е. вне круга единомышленников, единоверцев и т.д. Внутри конкретных сообществ возможна содержательная «биоэтика для друзей». В публичном пространстве релевантна процедурная «биоэтика для посторонних». Для Энгельгардта «биоэтика для посторонних» является единственным мирным путем разрешения конфликтов в области биомедицины без насилия и обмана.

Но как при этом формируется в рамках ограниченных демократий⁹ коллективная воля, обладающая моральным авторитетом и являющаяся (по крайней мере, локально) законодателем, устанавливающим конкретные моральные правила реализации тех или иных биомедицинских технологий? Множественность, по Энгельгардту, разрешается в некоторую, *на время* стабилизированную позицию коллективной воли на «рынке» идей. В публичном пространстве происходит обмен идеями и их конкуренция за «покупателя». Идеи, отражающие в наибольшей мере интересы публики, лучше «покупаются» и становятся определяющими для формирования той или иной позиции всего общества. Благодаря конкуренции идей общество постоянно пробует те или иные моральные решения, сохраняя те, которые удовлетворяют запросам «покупателей», и отклоняя неудачные. Рынок действует как научное сообщество или биологическая эволюция, отвергая неудачные гипотезы и сохраняя удачные. Но и удачные идеи открыты постоянной критике и переутверждению. Хорошо покупаемые идеи сегодня завтра могут быть отвергнуты «покупателями» и исчезнут с рынка идей. Тем самым фор-

мирующая коллективная воля — решения ограниченных демократий — постоянно уточняется, настраивается на новые обстоятельства существования людей.

Однако нетрудно заметить (это замечает и сам Энгельгардт), что процедурное решение биоэтических проблем выглядит не столь уж бессодержательным. Ответы на встающие вопросы по своему виду оказываются слишком похожими на идеи англо-американского либерализма. Так, основной для Энгельгардта *принцип разрешения* (principle of permission), возникающий как естественный ответ на доминирующую в современном обществе ситуацию, апеллирует к изолированному индивиду как последнему основанию морального авторитета в обществе. «Принцип разрешения выражает главное обстоятельство: когда Бог не слышен всеми одинаково (или не слышен некоторыми вообще), и когда все не принадлежат к одному сплоченному коллективу, и когда разум не в состоянии открыть единственную каноническую, конкретную мораль, то в этой ситуации обоснование морального авторитета происходит не от Бога, не от авторитета конкретного сообщества и не от разума, но от разрешения индивидуумов. Из неслышания Бога и неудачи разума посторонние моральные субъекты встречаются друг друга как индивидуумы»¹⁰.

В этом суждении, на первый взгляд, Энгельгардт начинает противоречить сам себе. Оказывается, что бессодержательная биоэтика для посторонних покоится на вполне определенном содержании — либеральной идее индивида как источника морального авторитета. Собственно иного, если вспомнить Гегеля, ожидать не приходилось: форма в силу диалектической необходимости становится содержанием. Процедура получения согласия от индивида предполагает его присутствие и полагает как ценность общее основание для всех инакомыслящих. Человек может быть или не быть православным или католиком, но в любой ситуации он опознается именно как индивид. Множественность вновь снимается в некоторой истинной идее, в данном случае — идее англо-американского либерализма. За это Энгельгардта неоднократно критиковали американские и европейские коллеги.

Правда, осуществленное им снятие множественности в идее индивида особого рода. Для того чтобы яснее понять особенность рассуждений Энгельгардта, необходимо рассмотреть,

в чем он видит одну из ошибок Канта, этика которого в некотором смысле также имеет процедурный характер. По утверждениям Энгельгардта, Кант не видит различия между свободой как моральной ценностью и свободой как условием морали вообще. Любая содержательная ценность, включая кардинальную ценность свободы индивида, взятая как основание, предопределяет содержательный характер этической системы. Она исходно исключает из морального сообщества всех, для кого эта ценность ценности не представляет. По Канту, человек, к примеру, не имеет морального права отказаться от свободы, т.е. от самого себя. Свобода в форме идеи автономии определяет собственно человеческое в человеке. Одновременно он не признает в другом равного себе, если это «собственное» в этом другом не обнаруживает. Когда Кант утверждает, что совершеннолетним (т.е. по сути — свободным) человек становится лишь тогда, когда имеет решимость думать сам, то одновременно он отказывает этому «самому» самому решать, в чем его «самость» состоит и что означает само требование думать. Всеобщее содержание уже раскрыто Кантом. Другим попросту делать нечего — только усвоить его и уточнять в отношении бесконечных вариаций эмпирического опыта. Никакого места инако-мыслию просто нет в силу полагания всеобщности собственного содержательного истолкования и свободы, и мысли.

Поэтому свобода как ценность не может, по Энгельгардту, претендовать на решающую роль в построении этики для посторонних. Свободу в последнем случае необходимо рассматривать не как ценность, но лишь как граничное условие мирного морального сообщества. Человек свободен, в том числе свободен быть несвободным, отказаться от своей свободы или понимать саму свободу совершенно иначе. Он так разъясняет это положение: «Уважение к свободе как необходимому условию взаимного уважения индивидов и самой возможности для них пользоваться одним языком морального порицания или одобрения не зависит ни от каких конкретных ценностей или ранжирования добродетелей, но предполагает лишь заинтересованность в мирном разрешении проблем без обращения к насилию»¹¹.

Этот поворот мысли адекватно выражает одну из особенностей биоэтического мышления. Свобода как условие биоэтики для посторонних предполагает уважение к праву другого индивида самому решать, в чем эта свобода заключается. В том числе уважать решение другого отказаться, к примеру, от самостоятельного свободного выбора, положиться на мнение врача, учителя, священника, книги или другого авторитета. Если свобода рассматривается как центральная моральная ценность (как это имеет место в идее автономии у Канта), то подобный отказ следует рассматривать как морально предосудительный. Человек не свободен отказаться от себя как автономного субъекта, видя свою свободу в чем-то ином. Поэтому он не должен, к примеру, совершать самоубийства. Ведь самоубийство уничтожает свободу, которая является собственно человеческим содержанием живого индивида. Но, осуждая другого за отказ от свободы как ценности, как это имеет место в случае морального осуждения самоубийц, кантианец отрицает за ним свободу быть другим, придерживаться любых других ценностей: философских, культурных, партийных, семейных, церковных и т.д.

В биоэтике смысл свободы как *граничного условия* морального сообщества инако-мыслящих людей является определяющим. Поэтому, к примеру, когда утверждается право пациента знать правду о состоянии собственного здоровья как условие для принятия свободного решения, то одновременно подчеркивается, что он в той же степени обладает правом и не знать эту правду, а, следовательно, отказаться от таким образом понимаемой свободы в принятии решения. Полностью передоверить решение врачу. Иными словами, свободно определяющий свою моральную позицию индивид является не теоретической ценностью, а эмпирическим условием биоэтики для посторонних. Именно за счет подобного рода различия Энгельгардт пытается удержать «бессодержательность» биоэтики для посторонних, удерживающую в мысли возможность множественности моральных перспектив.

Однако даже с учетом высказанных уточнений критики Энгельгардта остаются правы. Дело в том, что противопоставление свободы как ценности и свободы как граничного условия мирного морального сообщества людей как раз и является

одной из центральных идей англо-американского либерализма, например, в интерпретации Дж. С. Милля. Первая же фраза его фундаментального труда «О свободе» практически вводит аналогичное различие. Имея в виду того же Канта, Милль пишет: «Предметом данного эссе не является так называемая Свобода Воли, к несчастью, противопоставленная неудачно названной доктрине философской Необходимости. Им является Гражданская, или Социальная свобода: природа и границы использования власти общества над индивидами». Свобода понимается как формальное право на сопротивление внешнему авторитету. Право на защиту «своего», как бы это «свое» ни понималось. Источник этого понимания свободы Милль непосредственно находит в истории борьбы граждан против попыток вторжения в их частную жизнь со стороны церкви и государственных институтов. Право быть другим для гражданина не выдумка, а результат кровавых религиозных и гражданских войн. Оно возникает, по Миллю, из чувства благоразумия людей, еще недавно желавших насильно заставить друг друга принять именно «наши», а не иные ценности. На пепелище, оставленном гражданскими и религиозными войнами, индивид оказывается единственным источником морального авторитета, права и власти.

Но и у Милля понимание свободы индивида как формальное условие гражданского мира незаметно становится содержательным. Свобода не признается за теми людьми, которые не умеют ею пользоваться. То есть различие переносится с содержательного истолкования смысла общей ценности на содержание в виде общего навыка использования демократических процедур. От знания теоретического на знание-умение. По Миллю: «Свобода как принцип неприменима к положению вещей, которое существует в обществе до того момента, пока человечество не окажется способным к самосовершенствованию путем свободных и равных обсуждений»¹². Пока подобного навыка у людей нет, вполне допустим и даже необходим, по Миллю, деспотизм как «образ правления, легитимный в отношении варваров, единственно способный исправить их природу...»¹³. За этими формулировками нетрудно увидеть либеральное оправдание колониальной политики Великобритании XIX

в. То есть принцип свободы даже в смысле граничного условия вполне легитимен лишь для этики друзей, сообщества образованных — в смысле владения навыками использования демократических процедур — граждан, но совсем не обязателен в отношении сообщества посторонних. В отношении последних вполне оправдано и даже желательно насилие, в том числе и военное. Если вспомнить современную ситуацию, то защиту «прав человека» в странах «оси зла» можно вполне осуществлять и с помощью ковровых бомбардировок, деспотично насаждая в них демократические ценности, которые для самих «варваров» ценностью не обладают. Сами «варвары» мирным путем исправить собственную природу с тем, чтобы она соответствовала ценностям либерализма, не могут. Это долг цивилизованных стран и национальных авторитарных правительств, которые ими поддерживаются (примером может служить модель ограниченной демократии алжирского типа).

Энгельгардт вполне понимает эту опасность и стремится максимально либерализовать либеральную идею, т.е. максимально расчистить основание возможностей мирного сотрудничества людей, представляющих различные культуры и традиции. В произведениях последних лет он пытается показать невозможность глобализации принципов биоэтики, выработанных западной культурой. В этом смысле он критикует декларации международных организаций (например, декларацию ЮНЕСКО) за использование универсальных принципов. С точки зрения Энгельгардта, международное мирное сотрудничество возможно лишь при условии, если *национальные индивидуальные сообщества (социальные индивидуумы)*, обладающие каждый своим собственным пониманием блага — своей собственной биоэтикой, действуют в отношении друг друга без насилия на основе принципа разрешения. Причем механизмом, обеспечивающим кооперацию и соревнование многочисленных национальных концепций блага, является уже упоминавшийся рынок идей.

Таким образом, отказ от глобализации содержательных толкований западных вариантов биоэтики одновременно сопровождается у Энгельгардта допущением в сфере мирной конкуренции идей глобализации рыночных механизмов, призна-

ние центральной роли которых в обеспечении человеческой кооперации как раз и составляет еще одну характерную черту англо-американского либерализма. Достаточно вспомнить идеи Дж. Бентама в XIX в. или идеи Ф.А. фон Хайека в XX в. То есть и в данном случае процедурная форма с диалектической необходимостью оборачивается идейным содержанием. А следовательно, по мысли самого же Энгельгардта, уже не может быть основанием «биоэтики для посторонних». Становится, позволю себе шутку, «биоэтикой для друзей англо-американского либерализма».

Однако является ли данное обстоятельство аргументом, опровергающим идеи Энгельгардта? Мне кажется, что необходимо освободиться от предрассудков холодной войны и подойти к либеральным идеям прагматически. Любая философская или моральная идея становятся в обществе значимыми лишь тогда, когда начинают помогать людям осмыслять и разрешать проблемы, связанные с их конкретными жизненными ситуациями. Либеральная идея вполне адекватна тем современным структурам, которые реально формируются в отечественном здравоохранении.

Общие ценности «сообщества посторонних» выражаются в законодательных актах, регламентирующих производство аборт, запрет эвтаназии, нормы взаимоотношений врачей и пациентов, принципы проведения биомедицинских исследований и т.д. За каждым из них стоит содержательное истолкование ситуации, ранжирование затронутых ценностей, определение основных понятий и т.д. Причем с диалектической необходимостью формирование содержательных ответов определяет поле допустимых или недопустимых процедур, а процедурное нормирование предполагает определенное истолкование ценностного содержания. Например, введение во многие формы научной и практической медицины процедуры обязательного получения добровольного информированного согласия от пациента или испытуемого в научном эксперименте по сути означает, что в соответствующих областях социальных взаимодействий действуют либеральные ценности, основанные на идеях прав человека и предполагающие, что именно индивид является последней авторитетной инстанцией в определе-

нии «блага» для данной ситуации. Причем действие этого правила не связано с бездумным копированием чужих идей и процедур или тем более чьей-то злонамеренной «идеологической диверсией». Просто либеральные ценности и процедуры оказываются востребованными как практически полезные именно в тех областях биомедицины, характер социальных взаимодействий в которых оказывается однородным с отношениями в западном здравоохранении. Правовое оформление отношений врач-пациент, в отличие от внеправового в советской медицине, превращает их из «вертикальных» (патерналистских) отношений зависимости и подчинения в «горизонтальные» отношения граждан, равноправных в защите своих ценностей и интересов. В аналогичном направлении действуют и тенденции коммерциализации медицинской деятельности. Чем больше отношение врач-пациент будет строиться на основе «договора на обслуживание», тем более адекватной для нее будет этика контрактной модели, по Р.Витчу. Усиление значимости либеральных ценностей происходит синхронно с развитием правовых и рыночных отношений в медицинской науке и практике.

На пути к идее гуманитарной экспертизы. Идея гуманитарной экспертизы находится в процессе становления, как свидетельствуют ее разработчики: «Когда мы переходим к характеристике гуманитарной экспертизы, то оказываемся в ситуации значительной неопределенности»¹⁴. Эта неопределенность, с моей точки зрения, имеет необходимый характер. Она обусловлена, с одной стороны, богатством заключенных в данной идее возможностей, а с другой — недостаточной сформированностью гуманитарной экспертизы как практики. Задачей предлагаемой вниманию читателя статьи является попытка осмыслить некоторые философские основания идеи гуманитарной экспертизы и предложить, исходя из полученного основания, набросок ее возможной идеологии.

Что в современной исторической ситуации делает идею гуманитарной экспертизы актуальной? Справедливо отмечают уже процитированные авторы: «Пока мир не вышел на рубежи глобального взаимодействия людей, пока эксперименты с человеческим телом, мозгом, поведением не стали угрожать самому существованию человеческого рода, пока наука представ-

лялась независимой от субъекта и свободной от нравственных ценностей, для гуманитарной экспертизы место оставалось в довольно ограниченных сферах. Но на переломе XX и XXI вв. эти сферы срастаются в нечто столь грандиозное, что человечество рискует окончательно потерять контроль над последствиями своей деятельности»¹⁵.

Вдумаемся в это интересное рассуждение. Что стоит за тезисом о глобальности взаимодействия людей? Во-первых, это новая ситуация экономической и культурной связанности человечества, активно развивающиеся структуры отношений, которые строятся как бы поверх национальных границ, размытая национальные особенности, обусловленные различиями местных традиций. *Результатом этой тенденции является формирование общих для всего человечества структур жизненного мира.* Они включают общие эстетические (телевидение, кинематограф, музыка, архитектура, литература и др.), морально-политические (международное право, международные системы моральной нормативности), экономические (региональные и всемирные), научные, информационные, коммуникационные и жизненно-практические компоненты — общность технологий удовлетворения базисных потребностей человека: в одежде, еде, транспорте, бытовых и т.п. Тем самым происходит формирование некоторой обобщенной идеи «человека», значительно более универсальной и эффективной, чем существовавшие в предшествующие эпохи, но потерявшей национальные особенности. Реакцией на эту тенденцию является столь же глобальная политика антиглобализма, пытающегося сохранить барьеры национальных особенностей, укрепить или возродить традиционные моральные ценности, формы быта, народного искусства и т.д. *Глобальный конфликт глобализма и антиглобализма формирует внутреннее напряжение многих национальных и международных инициатив в политике, экономике, образовании, здравоохранении и т.д.*

Второй аспект глобализации связан с новым пониманием человеческого действия. Начиная с Аристотеля, действие человека трактовалось как локальное, ограниченное рамками непосредственных последствий. Столь же локальна была и ответственность за совершенное или не совершенное деяние.

Традиционную точку зрения выражает академик А.А. Гусейнов. Говоря о специфике этических проблем, он пишет: «Здесь есть, однако, один специфический момент, в силу которого этическая проблема и именно потому, что она этическая, не может приобрести статус вечной — постоянно разрешаемой и никогда не разрешимой — проблемы. Открытость, принципиальная антитетичность выводов, вполне терпимая и, может быть, даже желательная в гносеологии, оказывается недопустимой и просто невозможной в этике, поскольку здесь, как установил еще Аристотель, целью является “не познание, а поступки”. Поступки же требуют определенности, однозначности»¹⁶.

Но определенность и однозначность возможны лишь при понимании самого поступка как ограниченного конкретными, ближайшими последствиями. Экологическая этика поставила вопрос о необходимости мыслить о последствиях человеческих действий «глобально», учитывать отдаленные, трудно предсказуемые эффекты. Эта установка становится доминирующей для современного мышления в целом. Поэтому гуманитарная экспертиза предполагает новое понимание моральной ответственности. Ее начинает беспокоить контроль человечества над последствиями деятельности в глобальном масштабе. Дело в том, что сохранение рационального контроля над конкретными действиями, которое ориентировано только на ближайшие последствия, не гарантирует спасения от отдаленных негативных эффектов.

В свое время на это обстоятельство обращал внимание американский (до 1934 г. — немецкий) философ Ганс Йонас. Характеризуя классический подход к этическим проблемам техники, он подчеркивал, что «традиционная идея *техне* ... является этически нейтральной и в отношении объекта, и в отношении субъекта действия». Взрывы ядерных бомб уничтожили миф моральной нейтральности науки. Одновременно в традиционной этике «само моральное действие сводилось к непосредственному взаимодействию одного человека на другого человека». В современной ситуации природа, жизнь, окружающая человека и являющаяся условием его собственного существования, благодаря развитию экологического движения приобретают статус моральных ценностей. При этом классическая моральная философия предполагала, что «в контексте

совершаемого действия в конкретном домене реальности сущность человека и базисные условия его существования рассматриваются как константные по природе вещей и не преобразуются за счет внедрения технологий». Однако современные технологии начинают радикально трансформировать не только условия существования человека, но и его сущность. Возникает проблема кризиса самоидентичности человека. И, наконец, четвертая метафизическая черта традиционной этики заключается в том, что «добро и зло, по поводу которых реализует себя моральная забота, связаны либо с самим действием, либо с его ближайшими последствиями и никогда не становятся предметом отдаленного планирования»¹⁷. В новых условиях необходима иная этика, иное понимание ответственности, которое Йонас сформулировал в виде особого «императива ответственности»: «Действуй так, чтобы результат твоего действия обеспечивал непрерывность человеческой жизни»¹⁸. Как нетрудно заметить, Йонас фактически сформулировал в начале 1960-х гг. те идейные предпосылки, из которых сейчас вырастает идея гуманитарной экспертизы. Но должно было пройти время, чтобы его мысли оказались востребованы в новой исторической ситуации начала третьего тысячелетия.

Ответственность в современную эпоху и содержательный ответ на вызовы современной ситуации должны учитывать: а) моральную нагруженность современных технологий; б) понимание того, что технологии способны трансформировать сущность и формы существования человека; в) необходимость включения в предмет моральной заботы, помимо личности человека, его жизнь, представляющую частицу природной жизни как глобального целого; г) необходимость осмысленного учета отдаленных последствий действий человека. Забегая вперед, отмечу, что последний аспект получает особо оригинальную и интересную разработку в гуманитарной экспертизе в связи с использованием «принципа опережающего реагирования»¹⁹.

Эти связанные с идеями Г.Йонаса аспекты должны быть дополнены одним весьма существенным уточнением, которое качественно отличает стратегию гуманитарной экспертизы от подхода американского автора. Дело в том, что Йонас полагал, что возможно надежное стратегическое научное прогнозирование

вание последствий тех или иных действий и их однозначная моральная оценка. То есть, несмотря на расширение круга последствий, определяющих ответственность человека, они оставались для него достаточно определенными в двух планах: а) в плане возможности их точного научного описания и предсказания, а также б) в плане возможности их однозначной моральной оценки.

В современной ситуации идея ответственности должна работать в условиях принципиальной непредсказуемости отдаленных и не очень отдаленных последствий. Достаточно напомнить о конфликте между различными группами ученых относительно оценки рисков генетически модифицированных продуктов. Одновременно множественность дескриптивных научных представлений возможных рисков дополняется множественностью их моральной оценки. С этим обстоятельством столкнулась в свое время биоэтика, и характер ответа на вызов множественности представлен выше со ссылкой на работы Тр. Энгельгардта-младшего. Но не только теоретическое обоснование серьезного отношения к множественности представлено в биоэтике, но и чисто практическое.

Практика гуманитарной экспертизы, развивая прагматику биоэтики, усваивает прежде всего идею этических комитетов. 9 ноября 1962 г. в журнале «Лайф» опубликована статья журналистки Шаны Александр (Shana Alexander) «Они решают, кому жить, кому умирать». Статья была посвящена важному и неординарному событию, с которого, по мнению некоторых философов, начинается история биоэтики. В 1961 г. д-р Белдинг Скрайбер (Belding Scriber, Сиетл, США) создал эффективно работающий аппарат искусственной почки. Метод хронического гемодиализа значительно продлил жизнь больных с почечной недостаточностью. Однако на начальной стадии применения этого метода существовал острый дефицит аппаратов. Для принятия решения, кому предоставить возможность выжить, а кого этой возможности лишить, был создан в клинике г. Сиетла первый этический комитет. Комитет включал группу граждан, среди которых было лишь несколько врачей. Цель комитета заключалась в выработке конкретных правил отбора пациентов для гемодиализа. Впервые в истории науки и меди-

цины врачи осознали ограниченность собственных возможностей в различении добра и зла. Они призвали на помощь священников, юристов, философов и представителей общности (lay people). Более того, они ясно осознали, что распределение дефицитной помощи — это не только техническая процедура, но и решение моральной проблемы справедливости, что ее неверное решение может привести к созданию новой (в сравнении с расовой и гендерной) политики дискриминации людей. Несмотря на то, что принципы, разработанные комитетом, в дальнейшем неоднократно подвергались критике, сама модель комитета как практического ответа на ситуацию принятия решений в условиях реальной множественности моральных оценок оказалась жизнеспособной.

3 декабря 1967 г. южноафриканский хирург Кристиан Бернард первым в мире пересадил сердце от одного человека другому. Он спас жизнь неизлечимому больному, изъяв бьющееся сердце у женщины, мозг которой был необратимо поврежден в результате автомобильной катастрофы. Но действие Бернарда вызвало неоднозначную реакцию: одна часть мировой общности восприняла сообщение об успешной пересадке сердца как триумф науки, а другая — как информацию о недопустимом убийстве одного человека (у донора еще билось сердце) во имя спасения другого. Так вот, для того, чтобы разрешить эту сложнейшую моральную и антропологическую проблему, жив или мертв человек с бьющимся сердцем, но погибшем мозгом, в 1968 г. в Гарвардской медицинской школе был создан этический комитет по образцу комитета, работавшего в Сиетле. Его создателем стал влиятельнейший американский анестезиолог Генри Бичер. В состав комитета входили помимо врачей юристы, богословы, философы. В результате деятельности комитета был разработан так называемый «гарвардский критерий смерти мозга», который до настоящего времени определяет важнейшую антропологическую границу между жизнью и смертью. В условиях множественности моральных перспектив наиболее оптимальной формой принятия решений становится мультидисциплинарное обсуждение проблем и поиск согласованных решений. Следующей вехой развития идеи этического комитета как способа разрешения острейших проблем технологичес-

кого прогресса в условиях неустранимой множественности моральных позиций стала работа «Национальной комиссии по защите человеческих субъектов в биомедицинских и поведенческих исследованиях» при Конгрессе США («National Commission for Protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research»). Она была построена аналогично комитету Бичера, проработала с 1974 по 1978 г. и создала систему морально обоснованных правил проведения научных исследований на человеке, которая с небольшими изменениями адаптирована многими национальными и международными стандартами в данной области. Ее принципы работают и в российском законодательстве.

К настоящему времени этические комитеты превратились в сложно организованный социальный институт. Они существуют при а) многих научных и учебных институтах, а также медицинских центрах; б) профессиональных медицинских и биологических организациях, национальных и международных; в) фармацевтических и биотехнологических компаниях; г) государственных организациях: академиях, министерствах, правительствах, президентских администрациях; д) международных организациях: ООН, ЮНЕСКО, Совет Европы и др.

Позволю себе дать истолкование смысла комитета как некоторой идеи решения проблемы множественности, которая практически полностью заимствуется идеей гуманитарной экспертизы. Прежде всего необходимо понять возможность и необходимость множественности моральных позиций в подходе к оценке последствий технологического прогресса. Эта множественность не является субъективным следствием «эклектики» мышления или неумения моральной философии дать конкретное всеобщее истолкование идеи блага. Проблема только в том, что есть много возможностей философского или богословского истолкования идеи блага.

В философии, социологии и психологии науки растет число исследований, доказывающих, что характер мышления и приверженность определенным ценностным ориентациям обусловлены не столько слабостью мысли, сколько объективными факторами, связанными с языком, гендером, традициями, социальным и экономическим положением, различными

видами коллективного и индивидуального бессознательного, политическими предпочтениями и т.д. Ликвидировать эти различия не только невозможно, но и неверно по существу. Идея прав человека, которая кажется ревнителям традиций «пустой», «формальной» и «бессодержательной», как раз и призвана сохранить и защитить множественность, а следовательно, сложность и богатство морального мира от вырождения.

В этом контексте должно быть ясно парадоксальное требование: важнейшим шагом на пути к некоторому общему решению в отношении сложнейших проблем, порождаемых научно-техническим и социальным прогрессом, является не сглаживание и игнорирование, а обнаружение различий и предоставление им возможности адекватно выразить свое содержание. Без выявления различий интересов и ценностей нельзя строить процедуры их согласования путем обсуждений. В нашей стране широко распространено недоверие к «говорильне» демократических обсуждений. «Люди дела» во власти, бизнесе, науке, здравоохранении и других областях общества видят в дискуссиях пустую растрату времени. Надо действовать, а не болтать. Но действие, не учитывающее сложности интересов и ценностей в обществе, ничем кроме как насилием быть не может. *В идее этического комитета как раз и предположена необходимость обсуждения различий и поиска согласованных решений.*

Гуманитарная экспертиза заимствует эту биоэтическую идею и радикализирует ее в двух направлениях. Во-первых, она расширяет сферу экспертизы далеко за рамки биомедицины. С моей точки зрения, многие политические, экономические, педагогические и иные проекты требуют комплексной гуманитарной экспертизы. Во-вторых, гуманитарная экспертиза в большей степени учитывает сложность моральных и антропологических проблем, порождаемых научным и социальным прогрессом. Обычно практика этических комитетов ограничена принятием конкретных решений, нормирующих реализацию тех или иных инноваций. Это важный элемент экспертной деятельности, который гуманитарная экспертиза не упускает. На основе выявляемой сложности и проблем, и самих моральных сообществ граждане используют легитимные механизмы фор-

мирования коллективной воли для принятия конкретного морально обоснованного решения в форме закона, декларации принципов, административных норм и т.д.

Но принятие конкретного решения не снимает самой проблемности. Несмотря на десятилетия обсуждений таких проблем, как эвтаназия, клонирование человека, аборт и т.п., они не становятся проще или понятнее. Не снимают их и принятые решения в виде мораториев, запретов или правовых регламентаций. Вновь и вновь приходится к ним возвращаться, поскольку меняется представление человека о самом себе и смысле этих проблем. Проблемы связывают индивидов и сообщества, не посягая на их особенности, не навязывая искусственного единства, серьезно удерживая и сберегая множественность. Идея гуманитарной экспертизы как длящегося мониторинга проблем, принятых решений и отслеживания отдаленных последствий как раз и учитывает данное обстоятельство.

Таким образом, ответом на фундаментальные проблемы является не только конкретное решение, но и саморазвитие общества, сохранение и обогащение в нем зоны открытости фундаментальным проблемам современности. За счет этого общество находится в состоянии нравственного бодрствования, не впадает в спячку иллюзорного идейного единства.

В каком-то смысле в идеологии гуманитарной экспертизы меняется сама идея «решения» проблемы. Оно заключается не в фальсификации одних моральных установок в пользу других и не в снятии их всех в некотором диалектическом синтезе на гегелевский манер. *Решение заключается в сложном движении мысли. Во-первых, в прояснении всей глубины и парадоксальности встающих проблем за счет мультидисциплинарного обсуждения. Во-вторых, в поиске таких идейно нейтральных «развязок», которые давали бы возможность каждому индивиду, оказавшемуся в ситуации выбора, поступить так или иначе именно в силу своих особых этических предпочтений. И, наконец, в сохранении и постоянном углублении самой проблемности.* Последнее обстоятельство существенно важно в ситуации неопределенности и непредсказуемости последствий многих социальных и научно-технических инноваций.

Возвращение вопросу. Чтобы внять сказанному в Писании, еще раз процитирую главное: «8. Ибо Иисус сказал ему: выйди, дух нечистый, из этого человека. 9. И спросил его: как тебе имя? И он сказал ему в ответ: легион имя мне, потому что нас много (От Марка, 5:5–9)». Истина ближе к буквальности. А буквально сказано следующее: Иисус обращается к «нечистому духу» как одному. Он не спрашивает толпу бесов: «Как ваше имя?», — но лишь одного. И отвечает на вопрос не хор множества бесов, но опять же один. Иными словами, и «нечистый» причастен единству. Значит, проблема в характере единства. Более того, множество само по себе также не может претендовать на признак, квалифицирующий «нечистоту». Достаточно вспомнить о сонме ангелов, троичности Бога, да и божественном завете человеку: «Плодитесь и размножайтесь». То есть и множественность может быть «чистой». *Тогда в чем дело? Ответ на поверхности: дело во множественности, имя которой «легион». То есть военное подразделение. «Нечистота» во множественности обезличенных, связанных формальным «единоначалием» единиц.*

В пифагорейской традиции существовало различие между сущей единицей как элементом ряда и сверх-сущей единицей, которая придает единство двум элементам, делая их двоичей, три — троичей, четыре — четверичей и т.д. Дурная множественность возникает тогда, когда на место сверх-сущей единицы претендует единица сущая. Тогда троича рассыпается на три обезличенные единицы, четверича — на четыре, десятирица — на десять и т.д. *Когда некая идеология рассматривает себя в качестве меры единства и насильственно пытается навязать эту меру другим, вот тогда мы и имеем дело с «нечистым духом» — множественностью, единственной скрепой которой является автомат Калашникова.*

Примечания

- ¹ Да и сама наука оказалась не столь единой, разобщенной в понимании эволюционных основ жизни, а также принципиально важных для медицины понятий «норма» и «патология».
- ² Engelhardt H. Tr., Jr. The Foundations of Bioethics. 2nd ed. N. Y., 1996. P. 3.
- ³ Ibid. P. 5.
- ⁴ Ibid.

- ⁵ «8. Ибо *Иисус* сказал ему: выйди, дух нечистый, из сего человека.
9. И спросил: как тебе имя? И он сказал в ответ: легион имя мне, потому что нас много».
- ⁶ *Engelhardt H.Tr.*, Jr. *The Foundations of Bioethics*. P. 10.
- ⁷ *Ibid.*
- ⁸ *Ibid.* P. 14.
- ⁹ Термин «ограниченная демократия» имеет два смысла: а) это демократия, при которой некоторые элементы либо отсутствуют, либо присутствуют в ограниченном виде (например, в России резко ограничена свобода средств массовой информации при наличии других признаков демократического правления); б) демократия, ограниченная рамками конкретного исторического сообщества, не переносящая свои принципы на человечество в целом.
- ¹⁰ *Engelhardt H.Tr.*, Jr. *The Foundations of Bioethics*. P. xi.
- ¹¹ *Ibid.* P. 106.
- ¹² *Mill J.St.* *The Philosophy of John Stuart Mill*. N. Y., 1961. P. 198.
- ¹³ *Ibid.*
- ¹⁴ *Юдин Б.Г., Луков Вал. А.* Гуманитарная экспертиза. К обоснованию исследовательского проекта. М., 2006. С. 15.
- ¹⁵ Там же. С. 3.
- ¹⁶ *Гусейнов А.А.* Обоснование морали как проблема // *Мораль и рациональность*. М., 2005. С. 48.
- ¹⁷ *Jonas H.* *The imperative of Responsibility: in search of an Ethics for Technological Age*. Chicago, 1984. P. 4.
- ¹⁸ *Ibid.* P. 11.
- ¹⁹ *Юдин Б.Г., Луков Вал. А.* Указ. соч. С. 23–27.