

Л.В. Максимов

К понятию «объект морали» (по мотивам эколого-этических дискуссий)

Когда говорят об изменчивости морали, о том, что в разные времена и в разных сообществах – «своя мораль», часто имеют в виду (не всегда сознавая это) культурно-историческую лабильность не только содержания моральных принципов и норм, но и состава *объектов*, подпадающих под их действие, – при том что трактовка *субъекта* морального отношения (выраженная эксплицитно или явствующая из контекста рассуждений на эту тему) остается весьма стабильной. Таким субъектом в европейской культуре со времен античности признается разумная личность, способная к рефлексивному целеполаганию, осознанному и ответственному выбору линии поведения, к различению добра и зла (по критериям, сложившимся в данном обществе), адекватному пониманию ситуации и пр. Антропоморфизм (и наивный, и концептуальный), приписывая некоторые из этих человеческих способностей другим существам (естественным и сверхъестественным) и даже природным стихиям, расширяет тем самым круг субъектов морали, хотя объединяющие их в этом качестве основные признаки остаются неизменными.

Что касается актуальных и потенциальных *объектов* морали, то их признаки не могут быть представлены в виде некоторого компактного инвариантного набора. Это связано прежде всего с неопределенностью или, точнее, с двузначностью самого понятия «объект морали», проистекающей из существования двух видов морального отношения субъекта к объекту: (1) *оценочного* отно-

шения (т. е. одобрения, осуждения, оправдания) и (2) отношения *долга*, обязанности. *Объектом* первого из указанных видов отношения со стороны субъекта может быть либо он сам (если имеет место самооценка), либо другие *субъекты* морали, – т. е. автономные личности и группы, их общие жизненные установки, конкретные намерения, мотивы и поступки; никакие иные реалии не подпадают под собственно моральную оценку. Класс объектов второго вида отношений значительно шире: в него входят, кроме (опять-таки) всех субъектов морали, также и те существа и (возможно) предметы, которые хотя и не обладают необходимыми для морально ответственного деятеля качествами, но по некоторым другим признакам могут быть признаны объектами моральных обязательств.

Вопрос об отличительных признаках и, соответственно, о конкретном составе данного сообщества «морально невменяемых», но достойных находиться под защитой морали объектов, является главным для одной из современных этико-прикладных дисциплин – *экологической этики*. Перед кем (или чем), кроме братьев по разуму, мы несем моральные обязательства, во имя кого (или чего) мы должны корректировать наши планы и действия по изменению окружающей среды? Тот или иной ответ на этот вопрос определяет принадлежность философа-моралиста к одному из основных течений в экологической этике, противостоящих *антропоцентризму*: это – *патоцентризм* («объект морали – существа, способные страдать»), *биоцентризм* («покровительству морали подлежит все живое») и *экоцентризм* («природа сама по себе есть объект моральной ответственности человека»). Аргументация, которую используют сторонники этих течений, неизбежно выводит дискуссию на более общий, философский уровень, при этом сравнительно новая проблематика экологической этики заставляет уточнять и пересматривать некоторые положения традиционной философии морали. Как пишет Р.Г. Апресян, «в результате этико-экологического, шире, этико-прикладного анализа может возникать необходимость ревизии каких-то этико-философских концепций, имеющиеся этические понятия могут подвергаться изменению»¹. В частности, **достаточно ясное и акцентированное разграничение субъекта и**

¹ Апресян Р.Г. Дилемма антропоцентризма и нон-антропоцентризма как проблема моральной философии // URL: <http://www.econet.mrsu.ru/id9/publish>

объекта морали в экологической этике, а также выдвижение в рамках этой дисциплины разнообразных альтернативных версий относительно возможных объектов морального отношения в сфере природопреобразующей деятельности, позволяет увидеть методологическую ценность указанной демаркации, использовать эту идею в современной этической теории для исследования структуры морального сознания и для *экспликаци* и интерпретации тех трактовок субъекта и объекта морали, которые *имплицитно* присутствовали во многих выработанных ранее объяснительных философско-этических концепциях².

Действительно, парадигма споров, идущих сейчас в экологической этике, их общая схема обрисовалась задолго до появления этой дисциплины, да и задолго до того как в общественном сознании сложилось и стало господствующим отношение к человеку вообще, к любому человеческому сообществу и любому индивиду (уже по факту его биологической принадлежности человеческому роду) как к объекту моральных обязательств. Можно, правда, сказать, что *человек* всегда, на всех этапах становления и развития морали был ее объектом, однако не всегда это был именно человек как *род*; во многих культурах (особенно на начальных ступенях социальной эволюции) далеко не каждый представитель рода *homo sapiens* признавался полноправным объектом морали: иноплеменники, иноверцы, рабы или какие-либо иные группы лишались – *полностью либо частично* – привилегии быть отнесенными к этой категории.

² По существу, единственной эмпирической базой всех этих концепций, т. е. подлинным, хотя зачастую и скрытым от самих мыслителей, источником теоретических обобщений, касающихся специфики и структуры морали, всегда было реально сложившееся – «обычное», «обыденное» – моральное сознание во всем его историко-культурном многообразии. Однако философская рефлексия моральных ценностей – их содержания, механизмов их функционирования и реализации в человеческом поведении – далеко не всегда адекватна оригиналу, в одних случаях потому, что мораль воспринимается и истолковывается через призму отвлеченно метафизических (умозрительных, трансценденталистских, априористских) подходов, в других случаях – из-за трудностей распознавания специфически морального феномена в сложном переплетении разнообразных ценностных ориентиров, мотивов и побуждений. Это относится и к выявлению объектов морального обязательства, идентификации которых, помимо названных причин, препятствует также их широкая вариативность в разных культурах.

Границы той человеческой общности, которая подпадает под моральные нормы (под «моральное отношение» со стороны субъекта – носителя морали), постоянно меняются; то есть меняется «ассортимент» этих групп и индивидов и *степень их причастности* к классу объектов морали. Этот последний показатель (степень причастности) означает, что сам статус «объекта морали» не является абсолютным, он относителен – в том смысле, что имеет ступени, ранги. Так что люди, обладающие этим статусом, занимают разные (причем не постоянные, не данные раз и навсегда) места в сложившейся иерархии объектов морали: они не равны перед нравственным – как и правовым – законом и, следовательно, перед лицом действующих от его имени субъектов. Например, средневековое общественное сознание хотя и воспринимает низшие сословия как объект морали и права, однако не ставит их в этом качестве на один уровень с другими, высшими сословиями. Одни и те же абстрактно-всеобщие нормы морали, запрещающие и осуждающие убийство, присвоение чужого, унижение достоинства и пр., действуют в межсословных взаимоотношениях иначе, нежели во внутрисословных: неэквивалентный обмен ценностями с перевесом в пользу «благородных», их привилегии перед простолюдными признаются морально справедливыми и допустимыми (если указанный перевес не превышает некоторой принятой, сложившейся в общественном сознании меры); «долг чести» имеет силу только в отношении равного по положению, но не «нижестоящего» индивида и т. п. Вообще, в межличностных конфликтах интерес привилегированного индивида тянет на моральных весах сословного общества больше, чем аналогичный интерес простого человека, в силу характерного для такого общества приписывания самим этим личностям различной (по природе) ценности.

По сути та же схема иерархизации индивидов и социальных слоев по критерию их «объективной ценности» (и тем самым по степени их моральной подсудности или защищенности) сохраняется в любом обществе, даже там, где явно провозглашаются – и действительно принимаются *как идеал* – равные «естественные права» каждой личности. Фактически же личностная ценность корректируется с помощью некоего весьма вариативного (особенно в мультикультуральном обществе) поправочного коэффициента, величина которого может зависеть от общественного по-

ложения, авторитета, таланта и других показателей, так или иначе определяющих статус личности как объекта морали. Иными словами, разные люди в одной и той же ситуации имеют различные «моральные права». Например, к «великому человеку», возвышающемуся над «серой массой», общественное сознание склонно применять особую моральную мерку, либо чересчур снисходительно относясь к его прегрешениям («что позволено Юпитеру, то не позволено быку»), либо, напротив, не прощая ему малейшего отклонения от морального идеала. Сортировка людей как равноуровневых объектов морали происходит не по признаку их общественной полезности, не по вкладу в общее благополучие и не по степени их беспомощности и зависимости от благотворительных акций, а именно по их интуитивно понятной (но трудно рефлектируемой) «объективной» или «внутренней» ценности (о чем подробнее будет сказано ниже).

Описанная модель имеет силу и для тех ситуаций, когда сфера объектов морали не ограничена миром человека, когда в нее входят и другие существа – реальные и фантастические. В этом случае градация объектов по степени их значимости для субъекта морали усложняется, их иерархия определяется господствующим в обществе мировоззрением и системой ценностей. Так, одухотворение и сакрализация различных существ и предметов (в форме тотемизма, анимизма, гилозоизма, пантеизма, политеизма, монотеизма) умножает количество субъектов и объектов морали, вступающих друг с другом в перекрестные запутанные отношения³. Но и обычное моральное сознание, свободное от религиозных и метафизических миропостроений и проецирующее свои идеалы и нормы

³ Даже в монотеистических религиях мир населяется множеством *добрых* и *злых* (т. е. атрибутируемых моральными терминами) духовных существ – ангелов, демонов и пр.; в отличие от них, единый Бог не является субъектом морали, он ни добр, ни зол, он «выше» морали, его деяния не подлежат моральной оценке – ни негативной, ни даже позитивной. Вместе с тем для человека как субъекта морали Бог является особого рода «объектом» моральных обязательств: ведь Бог *хочет*, чтобы человек выполнял его заповеди, и тем самым попадает в *зависимость* от человека, способного (благодаря «свободе воли») поступать вопреки божественным установлениям; именно в качестве «зависимого» существа Бог становится объектом морали, поэтому одним из мотивов, побуждающих человека следовать заповедям, является – наряду с преклонением перед высшим авторитетом, любовью к нему и боязнью наказания – моральный долг перед Богом.

исключительно на мир естественный, данный в непосредственном опыте, как правило, включает в число объектов морали, кроме людей, еще и другие живые существа, имеющие потребности, стремления, способные к переживаниям, к страданию. Совершенно очевидно, что само уже причисление животных или вообще каких-то предметов природы к классу объектов морали обеспечивается действительным или мнимым присутствием в них человеческого (или подобного человеческому) начала, некоторых сущностных признаков человека; соответственно, размещение объектов на той или иной ступени ценностной лестницы обусловлено именно мерой их родства с человеком.

Высказывания на этот счет мыслителей прошлого (Овидия, Монтеня, Бентама, Шопенгауэра, Швейцера), часто цитируемых в современной «гуманистической» литературе, выражают эту характерную для цивилизованного общественного сознания тенденцию; причем речь идет (особенно в Новое и Новейшее время) не только о жалости и сострадании к «братьям меньшим», но и об их «естественных правах» и, следовательно, их специфически моральном и даже юридическом статусе в качестве своего рода *лиц*, а не только предметов собственности или объектов человеческого пользования. Правда, и здесь либо явно прокламируется, либо подразумевается неравенство (в рамках этого общего морального или правового статуса) между человеком и другими существами, а также между членами этого внечеловеческого общества – животными высокоорганизованными и примитивными, домашними и дикими, «продовольственными» или «непродовольственными» и пр. В сложившейся к настоящему времени в массовом европейском сознании иерархии природных моральных объектов безусловные предпочтения имеют, очевидно, самые тесные друзья и спутники человека, способные к эмпатическому общению – собаки и кошки, а также «интеллектуалы» дикой фауны – приматы (в особенности человекообразные обезьяны), дельфины, киты... Умерщвление или вообще использование «низших» живых существ в качестве средства для обеспечения целей, интересов и потребностей существ «высших» хотя и не одобряется, но обычно оправдывается моральным сознанием как неизбежное следствие и проявление естественного или предустановленного «порядка вещей».

В экологической этике и философии морали эта доминирующая позиция подкрепляется некоторыми доводами, например: высшие живые существа – *как и человек* – способны страдать, *поэтому* они являются объектом моральных обязательств со стороны человека (патоцентризм); все формы жизни, включая и примитивные (насекомые, растения, бактерии, о «страданиях» которых трудно сказать что-либо определенное), имеют нечто *общее с человеком* – «жизненный порыв» и т. п., и *на этом основании* попадают в зону моральной ответственности (биоцентризм); природа как целое – *подобно человеку* – имеет цели, стремится к самосохранению, полноте бытия, и *потому* она является объектом морали (экоцентризм). То есть **человек фактически понимается как единственный, эталонный объект (так же как и единственный субъект) морали, другие же существа и предметы являются таковыми только в меру их «очеловеченности». Можно поэтому сказать, что «моральный» антропоцентризм есть универсальная ценностная позиция; те этические концепции, которые обычно рассматриваются как альтернативы антропоцентризму, по сути, представляют собой его модификации.** Действительные расхождения между позициями, обозначаемыми в эколого-этической литературе словами «антропоцентризм» и «нон-антропоцентризм», заключаются в различных ответах на вопрос: какие именно существа или предметы (и в какой степени) обладают теми человеческими качествами, благодаря которым они становятся объектами морали? Антропоцентризм в его узком понимании допускает наличие подобных качеств только у тех, кто биологически принадлежит к человеческому роду; «нон-антропоцентризм», а вернее – антропоцентризм в более широкой и свободной его трактовке, обнаруживает ту или иную степень проявления *тех же* «человеческих» признаков у других существ и/или предметов.

Внешние границы «человекоподобного» мира в разных культурах сужаются или раздвигаются в весьма широком диапазоне. Иудео-христианская ортодоксия, например, совершенно чужда антропоморфистским мотивам в понимании естественного тварного мира: человек как обладатель уникального сакрально-сверхъестественного начала – «души» – занимает здесь исключительное место, «бездуховные» же существа и вещи не несут

в себе ни грана человеческой сущности. Теоретическое обоснование этой идеи дал Декарт, отождествивший животных с механическими устройствами, в которых нет места для души. Другая крайность – одухотворяющий все сущее тотальный антропоморфизм (основными видами которого являются упомянутые выше первобытный анимизм и философский пантеизм). Промежуточную позицию между этими полюсами занимает обычное цивилизованное сознание, в той или иной степени эмансипированное от религиозной догматики и философского умозрения: оно непосредственно, без явно выраженных идеологических и теоретических оснований, обнаруживает сходные с человеческой духовностью признаки у некоторых видов живых существ, оставляя вместе с тем в органическом мире некую «серую зону» для существ с неопределенным статусом и безусловно исключая наличие личностного начала у огромной массы примитивных организмов, т. е. фактически ставя их в общий ряд с неорганическими вещами и стихиями.

Спор между разными течениями в единых широких рамках экологического антропоцентризма как раз и идет по поводу того, где находится водораздел между человекоподобной частью мира, находящейся под защитой морали, и остальным миром. Возможен ли в принципе объективно истинный (и тем самым общезначимый, примиряющий оппонентов) ответ на этот вопрос? Сомнение в такой возможности связано с тем, что сами критерии демаркации в данном случае зыбки и относительны; поэтому философы эту разделительную линию не *выявляют*, а *проводят*, руководствуясь не столько теоретическими соображениями, сколько субъективными (индивидуальными или коллективными) ценностными предпочтениями. Действительно, возможно ли «теоретически» (т. е. исключительно познавательными средствами) доказать или опровергнуть «тезис» о том, что для нас, субъектов морали, объектами морального долга являются только люди и что, следовательно, мы *обязаны* заботиться об их благе и *вправе* совершенно не считаться с интересами и стремлениями других существ (пусть даже в чем-то близких к человеку) или учитывать их лишь постольку, поскольку это важно для реализации прагматических целей человека либо для удовлетворения его эстетических и иных духовных потребностей? И подлежит ли теоретиче-

ской верификации или фальсификации утверждение о том, что мы *должны* заботиться о животных (или вообще о природе) ради них самих, а не ради человеческих интересов и не исходя из нашего чувства жалости и сострадания?

Философия морали и права задолго до появления экологической этики как особой дисциплины выработала два концепта, позволяющих придать вид объективности и, следовательно, теоретической респектабельности аргументам, подкрепляющим указанные тезисы. Один из этих концептов – **самоценность (или объективная ценность, внутренняя ценность, ценность либо цель сама по себе)** – вошел в философский лексикон сравнительно недавно, в Новое время, и стараниями главным образом Канта занял важное место среди базисных категорий этики. Другой концепт – **«естественное право» («естественные права»)** – близкий по смыслу, но не тождественный первому, сложился намного раньше, еще в античности, однако до сих пор активно используется в этической аргументации. **«Самоценность» некоторого существа (или предмета) и его «естественные» (данные природой) «права» порознь или совместно рассматриваются в философско-этической литературе как необходимые и достаточные признаки, делающие это существо или предмет объектом морали, т. е. объектом специфических обязательств со стороны морального субъекта.** Без ссылки (не всегда явной) на наличие этих сакраментальных свойств у того или иного существа (или предмета) с целью доказать его моральный статус не обходится фактически ни одна из эколого-этических концепций. Некоторые из этих концепций схематически можно представить следующим образом: «Человек, и только он, обладает разумом и ставит цели; следовательно, только ему свойственна внутренняя ценность; следовательно, он является не только субъектом морали, но и ее единственным объектом». Или: «Все живые существа, способные получать удовольствие и страдать, в силу этого должны быть признаны носителями внутренней ценности и естественных прав, на деле единолично узурпированных человеком; поэтому человек несет моральную ответственность перед другими существами». Или: «Природа целостна и гармонична, значит, она самоценна и, следовательно, человек морально обязан избегать любых действий, нарушающих ее самодостаточное бытие».

Как уже говорилось выше, все течения в экологической этике суть дериваты универсального антропоцентризма, признающего только человека и гуманоидные (в том или ином смысле) существа и вещи объектами морали; поэтому для теоретика морали в данном случае важны не различия между названными позициями, а единый, парадигмальный для них всех способ обоснования статуса человека (и тем самым – человекоподобного мира) как объекта морали. Между тем логическая связь между посылами и выводами в приведенных здесь (и подобных им) умозаключениях отнюдь не очевидна. В самом деле, почему, на каком основании из способности людей (и других существ и природных систем) мыслить, страдать и стремиться к сохранению своей целостности и существованию делается вывод об их внутренней ценности (самоценности) и естественных правах? Но даже если предположить возможность, логическую законность такого вывода, все равно остается непонятным, почему обладание указанными свойствами делает некоторый предмет объектом моральных обязательств. Да и что такое вообще «самоценность» и «естественные права», каков смысл этих понятий, соответствует ли им что-либо в реальном мире?

Последний вопрос затрагивает, на мой взгляд, одну из ключевых не только для экологической этики, но и в целом для философии морали проблем, поскольку к самоценности и/или естественным правам так или иначе апеллируют не только защитники природы, но и едва ли не все моралисты, стремящиеся показать «объективность» защищаемых ими ценностных позиций, независимость этих позиций от чьих бы то ни было субъективных интересов и произвола. Поэтому если допустить, что понятия самоценности (объективной ценности) и «естественных прав» нереферентны в принципе, т. е. не имеют внешнего аналога, то придется заключить, что любые обращения к этим свойствам для идентификации чего-то в качестве объекта моральных обязательств несостоятельны. Поэтому анализ понятий «самоценности» и «естественных прав» на предмет их референтности очень важен для ответа на критический для нормативной этики вопрос о том, может ли она претендовать на объективность своих ценностных суждений.

В этике Канта – в той ее части, где речь идет о человеке (и всяком разумном существе) как объекте морали – понятие объективной цели и ценности (обозначаемое также многими другими

словосочетаниями) является отправным пунктом рассуждения, завершающегося знаменитой формулой категорического императива: «*поступай так, чтобы ты всегда относился к человечеству и в своем лице, и в лице всякого другого также как к цели и никогда не относился бы к нему только как к средству*»⁴. Основаниями этого, по словам Канта, «объективного принципа» служат постулаты: «*разумное естество существует как цель сама по себе*»⁵; люди – «не только субъективные цели, существование которых как результат нашего поступка имеет ценность для нас; они объективные цели... без этого вообще нельзя было бы найти ничего, что обладало бы абсолютной ценностью»⁶.

После Канта понятия «объективная цель», «цель сама по себе», «абсолютная ценность», «самоценность» и др. вошли в широкий философский обиход, они воспринимаются как вполне осмысленные и фундаментальные концепты, на которых может базироваться этическая теория, – именно теория, поставляющая объективно-истинное, объективно-необходимое знание, которое непосредственно перетекает в столь же объективные императивы и оценки; при этом возможность обретения знанием нормативных и ценностных «ипостасей» хотя и представляется Канту и его последователям очевидной, однако она не поддается ни эмпирическому, ни логическому обоснованию, она непостижима подобно триединству Бога в христианской доктрине.

Одна из причин некритического принятия и включения терминов «самоценность», «самоцель» и их синонимов в систему философско-этических рассуждений и доказательств состоит в том, что в некоторых обычных, достаточно распространенных контекстах эти термины действительно референтны, и этот их познавательный статус ошибочно переносится на те же слова, но употребленные уже в принципиально ином контексте, там, где они не могут быть репрезентированы какими-либо реалиями. В самом деле, нет никакой ошибки в утверждении, что для какого-то человека богатство, или здоровье, продление жизни, слава или что-то еще является *самоцелью*, – т. е. целью, не подчиненной какой-то

⁴ Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Соч.: В 6 т. Т. 4. Ч. I. М., 1965. С. 270.

⁵ Там же.

⁶ Там же. С. 269.

другой цели в качестве средства. Такое утверждение вполне может быть истинным, т. е. понятию самоцели в данном контексте могут соответствовать действительно принятые субъектом цели и ценностные установки. Точно так же нет оснований сомневаться в логической легитимности суждения о том, что человек (или другое существо) есть цель или ценность *для самого себя* и в этом смысле является «самоцелью» (или «самоценностью»).

В обоих случаях речь идет о *чьей-то* цели и о ценности *для кого-то*, и именно присутствие субъекта придает осмысленность выражениям «самоцель» и «самоценность». Из этого контекстуально оправданного словоупотребления вовсе не вытекает правомерности использования данных выражений в значении *объективной* цели и ценности, т. е. цели без ее субъекта-носителя и ценности без ее субъекта-ценителя (т. е. ценности как субстанциального свойства, сходного в этом отношении с физическими характеристиками предметов природы). Понятия цели и ценности, лишённые изначально мыслимой в них субъективной составляющей, исчезают как понятия; остаются лишь искусственные словообразования «объективная (т. е. *ничья*) цель» и «объективная (т. е. *ни для кого*) ценность», которым волею Канта предписывается значение необходимой и общезначимой цели и ценности *для всех* разумных существ.

Идея объективной цели (ценности) как сущностного признака объекта морали есть оборотная сторона великого открытия Канта, установившего, что специфически моральное отношение разумного существа (субъекта морали) к другому разумному существу (объекту морали) свободно от диктата субъективных интересов и склонностей, здесь действует уникальный мотивационный механизм, не поддающийся описанию в привычных терминах «эмпирической» психологии. Эта реальная особенность морального сознания, пропущенная через горнило философской системы Канта, получила соответствующую интерпретацию, релевантную лишь в пределах этой системы. Имперсональность (бессубъектность), безусловность («категоричность») и универсальность (всеобщность) моральных императивов представлены Кантом как следствия конструктивной деятельности чистого практического разума, априори производящего объективно необходимые суждения («законы»), обязательные для каждого разумного существа – субъекта морали; кроме того, действительно свойственное человеку – субъекту мо-

рали – и действительно переживаемое и рефлекслируемое им *субъективное отношение* к другому человеку не только как к средству, но и как к цели (т. е. по существу как отношение к самому себе, что зафиксировано еще в древнем «золотом правиле» нравственности) было объяснено тем, что человек якобы *объективно является* целью, т. е. является целью «самой по себе». Последующее развитие философско-этической мысли показало, что выявленная Кантом специфическая «объективность» моральной мотивации может быть адекватно интерпретирована и объяснена без обращения к метафизике умопостигаемого мира (в платоновской или кантовской версиях), а исключительно в понятиях естественной каузальности⁷; следовательно, **для ответа на вопрос, является ли**

⁷ В аналитической этике XX в. проводилась, в частности, мысль о том, что человек *психологически переживает* моральное обязательство (или «чувство долга») действительно как некое нейтральное по отношению к собственным, субъективным интересам побуждение; он отстраняется от своих эгоистических устремлений, он стремится обеспечить благо другого не потому, что этот другой может быть ему «полезен» или чем-то привлекателен и вызывает желание сделать ему добро; нет, чувство долга побуждает считаться с интересами другого, даже если этот другой безразличен или враждебен моральному субъекту. Признавая специфику моральных чувств и побуждений, аналитики-эмотивисты оставляли их в пространстве «обычной» человеческой психики, базируя на едином психическом субстрате «переживаний» (включаяшем, в частности, *переживание объективности* моральной интенции). Правда, описывая этот реальный внутренний механизм моральной мотивации как нечто «естественное», эмотивисты оставались в границах исключительно психической причинности, отстраняясь от ответа на вопрос о внешних факторах происхождения и становления нравственных агитудов, что и послужило основанием для осуждения этих философов со стороны этического сообщества как якобы защитников морального субъективизма и даже скрытых проповедников аморализма. Между тем методология «естественного детерминизма», учитывающая наряду с природной также и социальную детерминацию, в принципе обеспечивает возможность адекватного объяснения морального феномена во всей его специфике и историко-культурной изменчивости.

Впрочем, в любом случае объективное объяснение морали не является обоснованием «объективности» самих норм нравственности, их содержания и побудительных сил, не является обоснованием нравственного закона как некой вне- и надчеловеческой сущности. *Желательность* такого обоснования в сочетании с его *неосуществимостью* при помощи «обычных» познавательных и логических средств заставляет философов изобретать средства необычные, т. е. возводить сложные метафизические конструкции, пристраивающие к миру естественному фантомный трансцендентный мир, призванный обе-

некоторое существо или предмет объектом морали, нет необходимости в использовании спекулятивного концепта *объективной цели (или ценности)*.

То же самое можно сказать и о понятии «естественных прав», хотя оно имеет свои смысловые оттенки и употребляется в несколько ином контексте, нежели понятие «самоцели» и «самоценности». В прикладной этике (главным образом в этике экологической и биоэтике) различные индивиды и сообщества походя наделяются «естественными правами» как основанием для распространения на них действия моральных и юридических норм, причем само понятие *естественных прав* (как и вообще *права* на что-то) обычно представляется вполне прозрачным, непосредственно ясным, не нуждающемся в определении через что-либо иное. И когда говорят, что некоторое существо обладает естественными правами и *потому* является объектом моральных (или юридических) обязательств, то само это логическое увязывание прав и обязательств вполне соответствует сложившемуся в живом языке словоупотреблению. Действительно, если констатируется наличие у кого-то *прав* на что-то, то предполагается и наличие *законов*, вменяющих кому-то еще в *обязанность* обеспечение реализации этих прав или не препятствовать их осуществлению самими правообладателями. Столь же верно и обратное утверждение: обязательства имеют смысл только при наличии прав; т. е. понятие «естественных прав» находится в однозначной логической корреляции с понятием «естественного права» (или «естественного закона») ⁸ как источни-

спечить объективность и абсолютность моральных императивов и идеалов. – Более детально эта проблематика рассмотрена в моей статье «Квазиобъективность моральных ценностей» (Этическая мысль. Вып. 6. М., 2005. С. 27–50).

⁸ В русском языке одним и тем же словом «право» (подобно немецкому – *das Recht*) обозначается как система регулятивных законов (норм), так и санкционированная законом (нормой, обычаем, соглашением) возможность реализации субъектом своего интереса или удовлетворения потребности, т. е. «право (права) *на что-то*». Эта двузначность термина «право» (и, следовательно, составного термина «естественное право») нередко приводит к смешению и подмене одного значения другим, а тем самым – к концептуальной неопределенности и путанице. В некоторых других языках проблема демаркации указанных значений снимается или облегчается наличием особых наименований для каждого из них; так, в латинском языке эту номинативную функцию выполняют термины *lex naturalis* и *jus naturale*, в английском – *natural law* и *natural rights* (означающие соответственно «естественное право» и «естественные права»).

ка соответствующих обязательств. Именно в такой взаимосвязи эти понятия фигурировали в истории государственно-правовой и этической мысли, при этом основная смысловая нагрузка приходилась на второе понятие – «естественное право», под которым понимались данные природой и тем самым объективные, – не зависящие от их признания или непризнания людьми, «имеющие силу» даже в том случае, если их никто не принимает и никто не соблюдает, – регулятивные принципы и нормы поведения.

Естественное право издревле рассматривалось как объективный стандарт, идеал, с позиций которого можно критически оценить так называемое позитивное право, т. е. реально сложившиеся и действующие в том или ином обществе юридические и моральные нормы, за которыми часто скрываются субъективные интересы и произвол⁹. Поэтому «естественное право» всегда было лозунгом недовольных существующим законодательством или его практическим воплощением. Доктрина *естественных прав*, производная от теории *естественного права*, послужила одним из идеологических оснований антифеодалных революций XVIII в., провозгласивших узаконенное прежде сословное неравенство противоречащим правам, данным человеку от природы.

В обыденном и философском сознании апелляция к естественному праву (и правам) всегда находила широкий отклик, воспринималась как вполне осмысленный и разумный довод в защиту определенной ценностной позиции. Споры возникали в основном по поводу номенклатуры и конкретного содержательного наполнения «естественных» норм морали и права, а также о том, на кого именно распространяется действие этих норм (то есть, кто является носителем соответствующих обязанностей и прав); сама же идея естественного права в ее «онтологической» интерпретации

⁹ «Естественное право (natural law) и естественные права (natural rights) происходят из природы человека и мира. Мы имеем право защитить себя и нашу собственность, поскольку мы являемся видом животных. Истинный закон следует из этого права, а не из произвола всемогущего государства. Естественное право имеет объективное, внешнее существование... Естественное право – не какой-то древний, далекий от нас миф Золотого Века, как полагал Локк триста лет назад, он и в сегодняшнем мире представляет собой реальную и мощную силу, которая ограничивает незаконное высокомерие правительственных должностных лиц...» (Donald J.A. Natural Law and Natural Rights // URL: <http://jim.com/rights.html>).

принималась философским большинством некритически. Вместе с тем у этой идеи были и свои оппоненты. Бентам, например, считал доктрину естественного права «лабиринтом заблуждений», а «естественные и неотъемлемые права» называл «напыщенной бессмыслицей на котурнах»¹⁰, основывая эти свои резкие оценки на том очевидном обстоятельстве, что *реальный* человек в *реальном* обществе *фактически* не обладает теми правами, которые принято относить к разряду «естественных», ибо люди не рождаются свободными и равноправными, они изначально попадают в отношения несвободы и зависимости. То есть Бентам, как и другие последовательные эмпирики-«натуралисты», полагал, что признать «существующими» можно только те регулятивные законы и права, которые действительно реализованы в межчеловеческих отношениях, но не те, которым приписывается некая внечеловеческая «объективность».

Эта несостыковка идеи *естественного* права с *натуралистическими* морально-правовыми концепциями может показаться странной; однако следует учитывать, что «естественными» для этих теорий являются не сами по себе законы и нормы, регулирующие поведение людей, а некоторые «по природе» свойственные человеку *потребности, интересы, стремления*, относительно которых моральные и правовые нормы – как сложившиеся в обществе, так и мыслимые в качестве идеалов – оказываются вторичными. Кроме того, в философском натурализме понятие «естественного» носит явно выраженный антиметафизический характер, тогда как то же понятие в качестве характеристики «права» представляет собой отторгаемый натурализмом умозрительный конструкт, не имеющий аналога в единственно сущем посюстороннем мире.

Помимо натуралистических течений, теории естественного права противостоят также социально-детерминистические, естественноисторические трактовки моральных и правовых феноменов, на протяжении примерно столетия (с середины XIX до середины XX вв.) успешно конкурировавшие с этой теорией и оттеснившие ее на задний план, хотя позднее – на волне мистико-метафизического ренессанса – она вновь обрела былую популярность в социальной философии Запада.

¹⁰ Цит. по: *Богораз Л.И.* Свобода. Равенство. Права человека. М., 1997 // URL: <http://www.memo.ru/about/biblio/swoboda/chapt3.htm>

Сама идея «естественного права» как объективного законодательства восходит к древнему, всецело антропоморфистскому миропониманию, которое не только одухотворяло природу, но и приписывало ей регулятивный механизм, подобный социальному управлению: законы природы суть запретительные и разрешительные нормы, императивы, регламентирующие «поведение» всех вещей – включая людей как природных существ. Эти законы-нормы объективны, абсолютны и незыблемы, ибо порядок природы не зависит от воли и желаний людей. Понятые так «законы», совпадающие с «естественным правом», разительно отличаются от позднейшего (выработанного наукой Нового времени) представления об объективном законе как свободной от малейшей примеси императивности устойчивой каузальной связи между определенными классами предметов (явлений, событий), принадлежащих природе, обществу или человеческому сознанию (психике).

Особенность закона-императива в том, что он обретает реальность только через отношение двух субъектов – законодателя (распорядителя) и исполнителя, причем сам феномен императивности (прескриптивности) предполагает наличие психического субстрата, он не может быть описан без использования психологических терминов: воля, побуждение, стремление, восприятие, согласие, послушание, подчинение и др.¹¹ Поэтому императив как сущностный признак нормативного закона немислим без субъекта (пусть даже не персонафицированного конкретно), он не может быть *полагаемым* некой объективной (внесубъектной) инстанцией и не может *существовать* «объективно», т. е. вне субъективной реальности, вне мира эмоций и перцепций; единственно допустимый способ сочетания объективно-

¹¹ Попытка «очистить» нравственный императив от всякой «чувственности» и тем самым представить его как объективный закон была предпринята Кантом, в философской системе которого роль законодателя отведена «чистому разуму». Согласно Канту «разум... дает законы, которые суть императивы, т. е. объективные законы свободы, и указывают, что должно происходить, хотя, быть может, никогда и не происходит; этим они отличаются от законов природы, в которых речь идет лишь о том, что происходит; поэтому законы свободы называются также практическими законами» (Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 470). – То, что разум каким-то образом совмещает в себе способность логически мыслить и познавать мир в понятиях с умением производить императивы – это одно из фундаментальных положений новейшего европейского рационализма, постулат, который можно либо некритически принять, либо критически отвергнуть.

сти и нормы – это признание *обусловленности* норм морали и права объективными (природными и социальными) факторами. В силу своей неустранимой субъективности во всех других отношениях нормативный закон, несмотря на провозглашение его «естественным» и, соответственно, необходимым, обязательным, абсолютным, постоянно нарушается теми, кому он адресован. *Если бы* этот «естественный закон» был объективным в том же смысле, что и закон природы в его научном понимании, его обязательность и нерушимость были бы реальными, а не декларативными, и покуситься на гарантированные этим законом «естественные права» человека или других существ было бы просто невозможно «по природе вещей».

Таким образом, ссылки на «самоценность» и «естественные права» не могут служить – в силу фиктивности этих атрибутов – действительными основаниями для того, чтобы существа или предметы, которым приписываются эти признаки, подпали под действие моральных (или правовых) норм. В самом деле, человек обретает статус объекта морали не потому, что философы эмпирически либо аналитически *выявляют* у него свойство «самоценности» или же *приходят к выводу*, что он обладает «естественными правами» на моральную заботу; наоборот: это свойство и эти права «обнаруживаются» у него *постфактум* – после того как он уже *фактически* стал объектом морали и права, т. е. после возникновения (в ходе социальной эволюции) самих этих институтов. И когда общество на том или ином этапе своего развития расширяет номенклатуру опекаемых моралью существ или предметов, то эти инновации связаны не с «открытием» у новоявленных обитателей нравственной ойкумены некоего прежде не замеченного субстанциального (объективного, автономного, не зависящего от чьих-то интересов и предпочтений) «права» на моральную опеку, а с определенными исторически обусловленными изменениями в общественном сознании, с некоторым размыванием сложившихся в нем ранее жестких критериев, делящих все сущее на две области: ту, что является объектом моральных обязательств, и другую, находящуюся вне моральной «юрисдикции».

Но, если аргументы от самоценности и естественных прав не имеют доказательной силы, в чем тогда смысл философско-этических дискуссий, активно использующих эти аргументы? В этих дискуссиях сталкиваются, по сути, не теоретические концепции, а ценностные позиции, правота или ошибочность которых не может быть удосто-

верена объективно, с помощью доводов, опирающихся на внеценностную фактологию. Однако ценностный спор вполне может быть осмысленным и при отсутствии *объективного* («надчеловеческого») критерия правильности той или иной позиции, роль этого критерия могут выполнять *общезначимые* ценности, пусть даже их общезначимость ограничена рамками определенной эпохи или культуры. Если дискутирующие стороны отправляются от единой нравственной парадигмы (включающей наряду с определенными базовыми нормами также и обобщенную идеальную модель объекта, на который распространяется действие этих норм), то дискуссия может быть конструктивной; в частности, расхождения по поводу того, кто достоин быть объектом морального обязательства, имеют реальные шансы быть урегулированными. Дело в том, что эти расхождения обычно связаны не столько с различиями в исходных нравственных позициях, сколько с проблемами когнитивного характера, – главным образом, с выяснением того, обладает ли некоторый «предмет» (например, определенный вид животных) в достаточной степени теми признаками, которые определяют бесспорный статус человека как объекта морали, и, значит, подлежит ли этот «предмет» моральной опеке. И хотя на подобные вопросы не может быть дано однозначного, научно обоснованного ответа, одинаково убедительного для всех диспутантов, все же в поисках приемлемого решения здесь используется рациональная аргументация, имеющая доказательную силу и в целом способствующая сближению исходных позиций.

Библиография

1. *Апресян Р.Г.* Дилемма антропоцентризма и non-антропоцентризма как проблема моральной философии. URL: <http://www.econet.mrsu.ru/id9/publish>
2. *Богораз Л.И.* Свобода. Равенство. Права человека. URL: <http://www.memo.ru/about/biblio/swoboda/chapt3.htm>
3. *Кант И.* Критика чистого разума. М.: Мысль, 1994.
4. *Кант И.* Основы метафизики нравственности // *Кант И.* Соч.: В 6 т. Т. 4. Ч. 1. М.: Мысль, 1965.
5. *Максимов Л.В.* Квазиобъективность моральных ценностей // *Этическая мысль.* Вып. 6. М.: ИФ РАН, 2005. С. 27–50.
6. *Donald J.A.* Natural Law and Natural Rights. URL: <http://jim.com/rights.html>