

# ПРОБЛЕМА НОРМАТИВНОГО ТУПИКА В СОВРЕМЕННЫХ ФИЛОСОФСКИХ ДИСКУССИЯХ О КЛОНИРОВАНИИ<sup>1</sup>

Михаил Хорьков\*

## Summary

The article analyses contemporary philosophical discussions on the problems of cloning, embryonic cells researches and pre-implantation diagnostics. Regardless of the solution to the problem of permissibility or impermissibility of these genetically manipulate technologies from the philosophical point of view the problem remains not only unsolvable but also any successive solving of it inevitably leads to the legal deadlock which testifies to insufficiency of normative-legal procedures and interpretations that belong to the culture of Modernity.

**Keywords:** cloning, researches of embryonic cells, pre-implantation diagnostics, legal deadlock, liberal eugenics, prohibitive moratorium on cloning.

Несмотря на многочисленные переиздания и переводы, которые пережила за несколько последних лет небольшая книга Ю. Хабермаса *Будущее человеческой природы*<sup>2</sup>, кажется, никто не обратил внимания на то, что одно из главных содержательных значений этой книги заключается в последовательной и хотя и несколько усложненной, но всё же откровенной констатации ситуации, которую можно определить как ситуацию «нормативного тупика». В двух словах, она состоит в следующем: независимо от решения вопроса о допустимости клонирования «за» или «против», в позитивном смысле проблема остаётся не только неразрешимой, но любое её решение грозит концом всей современной цивилизации – вследствие того, что она ставит современного человека в ситуацию заведомо неразрешимой в рамках этой современной цивилизации апории, содержание и смысл которой будут далее рассмотрены более подробно. Но прежде следует заметить, что саму эту ситуацию Ю. Хабермасу удалось выявить и описать благодаря тому, что он отказался видеть в проблеме клонирования исключительно естественно-научную, медицинскую и индивидуально-ситуативно этическую проблему, а рассмотрел её как проблему социальную, политическую и моральную, затрагивающую самые основы социально-

---

\* Михаил Хорьков – кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии Российского университета дружбы народов (г. Москва, Россия); mkhorkov@mail.ru.

политической структуры модерна, причём, следуя своей известной концепции, модерна «незавершённого».

Ситуация ответственности за ещё не родившегося человека, становящаяся острой проблемой при клонировании, генном манипулировании, пренатальной и преимплантационной диагностике и искусственном прерывании беременности, ставит целый комплекс проблем, гораздо более революционного, если не сказать подрывного, характера (в данном случае оба риторических эпитета верны по сути, хотя и не совсем точны в нюансах), чем, скажем, открытие ядерного синтеза и изобретение атомной бомбы. Существующие на сегодняшний день предложения по решению возникающих в данной области проблем, так или иначе, сознательно позиционируются в некотором правовом или моральном поле. Но правовое и моральное решение, для того чтобы быть осмысленным, должно относиться к некоторому человеческому существу. То есть существу, удовлетворяющему критериям существующего образа (образов) человека. Только в этом случае действие вообще становится возможным как правовое и моральное, а не как исключительно технологическое, не могущее иметь никакого иного смысла, кроме операционно-объектного.

Вследствие этого споры вокруг проблемы ответственности за ещё не рождённого человека перемещаются в поле дискуссий о так называемом «достоинстве человека», точнее, о том, можно ли плод или зародыш считать человеческим существом и на каком основании это возможно или, напротив, невозможно. Некоторая справедливая гуманистическая интуиция (говорить о разумных аргументах в данном случае вряд ли приходится) подсказывает, что уже за оплодотворённой яйцеклеткой, не говоря о плоде, следует признать человеческое достоинство, запрещающее любые манипуляции, любое вмешательство в жизнь данного организма, не учитывающее это человеческое достоинство в плане перспектив автономной жизни индивида. При всей сомнительности этих перспектив у людей нет оснований для обнаружения других истоков личностной жизни человека, помимо биологического субстрата человеческой жизни как жизни видовой и, следовательно, помимо надления достоинством человека всех форм и проявлений человеческой жизни, даже неличностных или квазиличностных (таких, как, например, тяжёлые психические патологии или состояния комы или клинической смерти) или вообще телесно неживых (как, скажем, отношение к покойнику или человеческим останкам). Но если перечисленные ситуации не вызывают проблем в плане правовой и моральной регулируемости (традиционной или вновь организуемой), то ситуация с вопросами регулирования наших отношений с ещё не родившимися формами человеческой жизни почему-то вызывает ощущение тупика.

Признавая за неличностным существованием ещё не родившихся форм человеческой жизни человеческое достоинство, нам не остаётся ничего другого, как автоматически перенести на них права человека и включить их в сферу человеческой моральной ответственности. Но возникает проблема: может ли обладать правами и быть включённой в сферу моральных отношений не-личность, которая таковой лишь

станет, но станет неизбежно, если к ней относиться как к человеку? В случае других форм человеческой жизни ситуация очевидная: перед нами или несомненно автономная живая личность, выступающая не только объектом, но и субъектом правовых и моральных отношений, способная активно действовать и нести ответственность, или несомненно лишь объекты права и морали, не лишённые человеческого достоинства и достоинства индивидуальной личности, но активно и осознанно действовать не могущие и поэтому выведенные из сферы ответственности (труп, сумасшедший, больной в бессознательном состоянии).

В случае зародыша такая правовая и моральная ясность отсутствует. В силу потенциального личностного существования относиться к зародышу как к существу, не имеющему в рамках человеческой интерсубъективности никаких активных личностных реакций, невозможно. Поведение ожидания ребёнка будущими родителями это убедительно демонстрирует. С другой стороны, приписывать этой предполагаемой личностной активности зародыша статус правового и морального субъекта было бы абсурдом. Проблема заключается в том, что в рамках новоевропейского представления условием существования и носителем правового и морального ответственного поведения является комплекс представлений о человеке как о животном, наделённом разумом и обладающем свободной волей. Именно это и называется «личностью» как в средневековом, так и в современном представлении.

Но что, если человеческим достоинством наделяется существо, которое в активном смысле личностью не является, поскольку не может сознательно выбирать, самостоятельно совершать поступки и нести за них ответственность? Оплодотворенная яйцеклетка не обладает свободой воли. Ею обладают только родители. Поэтому, кстати говоря, в случае запрета всех форм клонирования и преимплантационной диагностики нарушаются права и свободы родителей. Ведь если родители, которые не могут зачать полноценного ребенка нормальным путём, но хотят это сделать, сталкиваются с запретом иметь детей, то это явное ограничение их личной свободы.

Если доличностную форму жизни ещё не родившихся человеческих существ попытаться понятийно оформить и вписать это понимание в существующие социальные, правовые и моральные нормы, то потребуются пересмотреть и отчасти отказаться от всех тех представлений, перенос которых на доличностные формы жизни как раз и потребовал данной понятийной ревизии. Иначе говоря, наделение эмбриона правами личности и человеческим достоинством неизбежно ведёт к отказу от представлений о человеке как о наделённом разумом живом существе, автономно и индивидуально принимающем решения, действующем и несущем за свои действия ответственность. Но подобное представление о человеке лежит в основании новоевропейской этики, права, норм социального и политического поведения и устройства общества. Следовательно, гуманистическая интенция наделения эмбриона достоинством человека в рамках существующего представ-

ления о человеке неизбежно ведёт к торжеству антигуманизма. Отказать же эмбриону в человеческом достоинстве означало бы ещё более неприемлемую позицию и ещё более скорейшее торжество антигуманизма. Именно такая безвыходная ситуация и диагностирует ситуацию нормативного тупика, в которой оказалась современная цивилизация. Какое бы решение ни было принято, для современного мира с его сложившейся системой права, морали, политических, социальных, международных институтов (оформленных представлением о «суверенитете», выступающем историческим коррелятом представления об автономии личности) это в любом случае означает конец, диагностируемый невозможностью найти выход из создавшегося тупика в рамках существующего цивилизационного арсенала.

В каком-то смысле предлагаемые сейчас меры решения проблемы следует рассматривать как попытки своеобразного замораживания проблемы на неопределённый, как можно более продолжительный срок, как своеобразную консервацию модерна посредством введения ряда нормативных мораториев. В законодательном плане это связано, в частности, с введением так называемого запретительного моратория на клонирование. В моральном плане — с дистанцированием от проблем и передачей их на откуп «профессионалам» (врачам, генетикам и т. п.) или субъективному произволу частных лиц, например родителей. Между прочим, столкновение первых с последними в одном морально-правовом и социально-экономическом пространстве и создаёт либерально-евгеническую ситуацию рынка генетических услуг, своеобразный «генетический супермаркет». Таким образом, запретительный мораторий на клонирование лишь стимулирует либеральную евгенику, обеспечивая ей моральный фундамент. Причём этот моральный фундамент достаточно широк, чтобы лечь в основание своеобразной «онтологической революции», связанной с возможностями генного изменения неизменных структурных основ человеческого бытия. Например, допускается возможность (по крайней мере, теоретическая) клонирования собственных родителей и усыновления их в качестве собственных детей или совершения самых причудливых генных манипуляций с полом, расой, здоровьем, другими физическими или психическими параметрами.

Кроме того, ситуация запретительного моратория может успешно реализоваться лишь в условиях деперсонификации образа человека. Являясь следствием компромисса, запретительный мораторий констатирует ситуацию, в которой человеку ради его же блага отказывают в полноте личностного существования, в праве быть автономной личностью или в праве быть уничтоженным, но тоже как полноценная личность. Парадоксальным образом всё это прикрывается риторикой о человеческом достоинстве. Человеческий мир, которому отказывают в праве личностного существования, технизируется, поскольку индивидуализация внеличностного мира возможна лишь как технизация.

Нельзя не остановиться также на вопросе о том, а что, собственно, будет гарантировать выполнение данного запретительного моратория на уровне поведения человека, помимо довольно абстрактной необхо-

димости сохранения основ современной цивилизации? Иначе говоря, каковы антропологические гарантии запретительного моратория на клонирование? По-видимому, этой цели в современной цивилизации служит продуцирование феномена, известного как «страх свободы». Давно подмечено, что современная цивилизация ежесекундно ставит человека в ситуацию выбора из бесконечного числа возможностей. Но поскольку выбрать можно лишь немного и строго ограниченное число возможностей, чаще всего — одну-единственную возможность, то, что бы ни выбрал человек, он больше теряет, чем приобретает. Это вынуждает его смотреть на свободу как на что-то, скорее, негативное, подобное злему року, от которого невозможно избавиться. Практическая реализация свободы и условий её осуществления перестаёт быть ценностью, оставаясь лишь экономической (связанной с функционированием рынка), правовой и моральной (связанной с представлением об ответственности) или культурной категорией. Но «страх свободы», как и любой страх, провоцирует агрессию, которая в данном случае грозит стать тотальной. Поэтому ограничение свободы на социальном микро- или на политическом макроуровне во избежание «страха свободы» не может не восприниматься позитивно. Логически несуразная формула: «Если вы хотите гарантировать безопасность своей личности, вам следует отказаться от части своих прав» — разрастается в этом смысле до девиза эпохи, до нормы выживания современной цивилизации.

Практически запретительный мораторий на клонирование как попытка выхода из нормативного тупика в действительности означает следующее:

— расширение сферы легитимированного насилия над человеческой природой;

— расширение сферы легитимированного убийства, поскольку нелегитимированное убийство перестаёт казаться оправданным; для нашей темы это означает, например, что запретительный мораторий на клонирование отнюдь не означает запрета на исследование стволовых клеток, импортируемых из других стран или получаемых от естественно умершего плода (в Германии дискуссия по данному вопросу приняла особенно острые формы);

— технизация гуманизма как гуманизация техники. Это довольно любопытная перспектива. В условиях деперсонификации она означает возможность распространения некоторых прав человека, традиционно связываемых с человеческой органичностью, на технически вещный, искусственный мир, в том числе и на искусственно создаваемую человеческую или человекообразную жизнь.

Хорошо известно, что ребёнок, например, любит свои игрушки. Взрослые тоже иногда влюбляются в машины, компьютеры, виртуальных героев и т. п. Почему тогда не сделать эти отношения «любви» законными, социальными, признанными? Почему не допустить браки людей с любимыми вещами или адаптацию их в качестве членов семьи, не говоря уже о животных и растениях (уже фигурирующих, кстати, в завещаниях в качестве получателей наследства наряду с род-

ственниками и друзьями). Или почему бы не легитимировать сексуальное виртуальное партнёрство — скажем, переписку по интернету, любовь в чате или более архаическую и более культурно признанную (в силу своей старины) влюблённость в образ «незнакомки» («незнакомца») или «кумира» (в портрет, фотографию и т. п.)? Ведь это не ограничивает, но, напротив, лишь расширяет человеческую свободу. Отдельные же нормативные сложности (например, как быть с проблемой неизбежного многожёнства и многомужества в браках с образами «кумиров» — клоны, кстати, могут оказать здесь существенную помощь — или допускать ли в этих браках усыновление детей, могущих оказаться вполне реальными, хотя и необязательно родными) процессуально вполне разрешимы, стоит лишь допустить описанные формы отношений как человечески возможные. В плане эскалации морали запретительного моратория эта перспектива представляется не такой уж невозможной и не такой уж отдалённой во времени.

Вообще, выстраивание подобных перспектив хотя и напоминает порой игру, может оказаться поучительным. Представим, например, законный брак эмбрионов (неважно, клонированных или нет), наделенную правами человека ДНК на видной политической должности, зародыш-академик, авторское право виртуальных геномов. К сожалению, это уже темы не только футурологии и научной фантастики, но и философии.

Другой любопытной перспективой, также связанной, по-видимому, с политикой и психологией запретительного моратория если не генетически, то, по крайней мере, им стимулируемой, является перспектива зеркальной перемены «внутреннего» и «внешнего» в человеческом существовании. Последствия этой перспективы пока ещё трудно прогнозируемы, но как культурная форма она уже вполне легитимно существует, заняв, скажем, весомое место в сфере интернета и мобильной связи. В этой среде сугубо личностное, интимное, сокровенное (любвные отношения, эмоции, вкус, имя, мысли, интеллект) стало сущностной и структурной основой социализации, порой единственно возможной, тогда как традиционно сугубо социальные и статусные феномены (национальность, профессия, конфессия и т. п.) превратились в нечто глубоко персональное, сокровенное, о чём необязательно знать другим и что допустимо скрывать в обществе. Неслучайно, что в интернете (да, впрочем, и в реальной жизни тоже) проще сменить веру, чем имя — меньше социальных последствий. Также неслучайно, что с недавних пор вполне уместно признаться в любви по мобильному телефону в переполненном общественном транспорте, тогда как решение в аналогичных условиях финансовых вопросов с партнёром по бизнесу — это уже «нетелефонный разговор». Для нашей темы учёт данной перспективы означает лишь то, что либеральная евгеника, превращающая ценность интимно-личного в предмет социального договора, получает ещё один аргумент в свою пользу.

Возможно, стоило бы обратить внимание на определённую пограничную зону, превращающуюся для современных права и морали то в ничейную землю, то в минное поле. Речь идёт о детях, психически здо-

ровых людях в состоянии аффекта (или изменённого сознания), не обратимых психических расстройствах и заболеваниях. Классические мораль и право основаны на представлении о человеке как живом существе, обладающем индивидуальной свободной волей и поэтому могущем выбирать между добром и злом, правильным и неправильным и нести за это ответственность. На этом основании никто в эпоху модерна, в отличие от архаических культур, не призывает к правовой ответственности животных за нанесённый ими ущерб. Действительно, глупо тащить волка в суд за съеденного ягнёнка или читать ему моральные нотации, ожидая, что он покается и исправится. На этом же основании от правовой и моральной ответственности освобождаются сумасшедшие, дети и, как правило, люди с изменёнными состояниями сознания или не вписывающимися в нормы условиями существования. Но проблема не столь проста, как кажется.

Волк, съедающий ягнёнка, в действительности наносит ущерб. Он виноват и обычно наказывается – просто убивается без суда и моральных угрызений. Но возникает вопрос: не нарушаются ли здесь права животного на жизнь, которыми оно обладает независимо от того, является ли существом правовым и моральным или нет. Современные право и мораль уже давно учитывают это право живого на жизнь, из которого исходит биоэтика. Кажется, что то же самое возможно и в случае эмбриона. Но в практической плоскости проблема состоит в том, что в отношении эмбриона совершенно не ясно, с какой именно формой жизни мы имеем дело. А в современной практике это немаловажный вопрос. Так, патогенные организмы уничтожаются именно как особые формы живого; право живого на жизнь в его современном практическом применении требует однозначного истребления патогенных живых организмов. И этот аргумент играет немаловажную роль в современных дискуссиях о проблемах отношения к ещё не родившимся формам человеческой жизни. Так, в спорах об искусственном прерывании беременности апеллируют к праву женщины на здоровую счастливую жизнь, заставляя видеть в зародыше нечто «патогенное» и подлежащее уничтожению. В случае пренатальной и преимплантационной диагностики, клонирования и генного манипулирования аргумент в пользу защиты жизни живого также становится на практике аргументом за самое широкое применение разнообразных методов уничтожения «нежелательных форм живого», а отнюдь не за их запрет.

Подходя к рассмотренным случаям феноменологически, мы обнаружим ещё один пласт проблем. Он связан с тем, что человек во всех своих актах и в отношении со всеми вещами и существами склонен переносить даже на нечеловеческие существа, даже на объекты неживой природы моральные, правовые, эмоциональные отношения, включая эти существа и объекты в сферу своей интеракции. Человек не только опредмечивает и объективирует, технизирует мир, но и делает его личностным. Собственно, «мир» человека – это интросубъективно-личностное образование. Не только дети во время игры, но и взрослые склонны разговаривать с животными, растениями и любимыми (равно

как и нелюбимыми) вещами так, словно они общаются с людьми или мыслящими существами. И это можно расценивать как нормальное свойство человеческой природы. В противном случае человек теряет что-то очень важное, обедняя свой мир. Столь же эмоционально нормально для человека (хотя и противоречит здравому смыслу) ожидать от животных, растений и вещей, с которыми мы общаемся, ответной реакции, в том числе и морального и т. п. личностного плана. В конце концов, приписывание животным и растениям, а также и другим вещам неких прав, на основании которых мы о них заботимся и их оберегаем, — это не следствие абстрактной правовой нормы. Ни о животных, ни о растениях невозможно заботиться, если не испытывать к ним симпатии, не переживать за них, не любить их, то есть если не включать их в сферу своих личностно-эмоциональных актов, которые, чтобы практически реализовываться, должны основываться на взаимности. То, какими глазами на нас смотрит покормленная нами собака, вылеченная птица, как встречает нас в саду выращенный нами цветок или посаженное нами дерево, только и может служить реальным основанием нашего благого морального действия по отношению ко всему перечисленному. Даже к вещам нематериальным мы относимся хорошо, лишь вписывая их в наш человеческий, эмоционально окрашенный мир моральной ответственности. Вещи — это не просто объекты. Они принадлежат таким-то людям, они образуют часть планеты или космоса, воспринимаемого нами как наш большой дом, они имеют такую-то стоимость в деньгах, являющихся эквивалентом стоимости трудовой деятельности человека.

В этом мире человеческой интерессубъективности, в социальном и моральном плане признаваемом как ценность, многие прежде формально однозначные правовые и моральные ситуации подвергаются сомнению и становятся подчас неразрешимой проблемой. Представьте, например, такую ситуацию. Молодая мама гуляет в парке с ребёнком, мирно спящим в коляске. Мимо идет прохожий. Вдруг молодая мама берёт увесистый камень, валяющийся у дороги, и со всей силы бьет прохожего по голове, отчего тот умирает. Затем выясняется, что убитый был известным учёным. Молодая же мама объясняет, что узнала в прохожем по фотороботу маньяка, которого ищет милиция и который похищает и расчленяет младенцев. Инстинктивно она решает защитить своего ребенка. Откуда ей известно об этом маньяке? Вчера о нём рассказывали в теленовостях в разделе уголовной хроники. Но оказывается, что в тех же новостях шла речь об открытии убитого женщиной крупного учёного. Молодая мама была так занята своими делами, что смотрела новости вполглаза. Возможно, поэтому телевизионные картинки перепутались. Осудит ли суд эту женщину строго? Или, наоборот, признает её невиновной? Или примет во внимание её состояние как смягчающее обстоятельство? Парадоксально, но мы не удивимся любому решению, и в то же время любое решение возмутит нас тем, что не в полной мере приняты во внимание все правовые и моральные обстоятельства этого дела. Чтобы не подвергать себя бремену участия, если не сказать соучастия в этой ситуации, мы чаще



всего воздерживаемся в подобных случаях от занятия определённой позиции, снимая с себя всякую ответственность. А теперь представьте, каково судьям, разбирающим это дело, священнику, исповедующему несчастную женщину, невольно ставшую убийцей, каково её родным и друзьям, то есть всем тем, кто не может снять с себя ответственность за соучастие в этом деле! Какое бы решение они ни приняли, какую бы позицию ни заняли, решение можно будет трактовать как несправедливое и ошибочное. Самым же худшим по своей античеловечности будет решение по принципу компромиссной «золотой середины», поскольку такое решение рассматривает поведение личности формально и калькулируемо, совершенно отказывая человеку в осмысленной полноте личностного существования.

Представим другой случай: сумасшедший, или маленький ребёнок, берёт пистолет и начинает убивать людей вокруг. Будет он признан виновным в убийстве? Вопрос также способен поставить судью в тупик. Формально, по закону, такие люди чаще всего не виновны. Но они убили. Поэтому их просто изолируют от общества. За ними не признают всей полноты человеческого свободного и ответственного поведения. И поэтому за малейшую провинность, а не только за убийство человека, лишают и очевидно признаваемых человеческих прав – вне принятых в отношении людей процедур морального или правового осуждения. Точь-в-точь, как поступают с животными, например с волком, убившим ягнёнка, или маленьким котёнком, опившим дорогой ковёр.

Нечто подобное наблюдается и в сфере проблем, связанных с ещё не родившимися формами человеческой жизни. Будучи людьми, мы заранее включаем эти формы в сферу нашей интеракции независимо от того, наделяем мы их человеческим достоинством в полной мере, частично или не наделяем вовсе. Мы уже соучаствуем в их жизни. Поэтому так невыносима мысль об их инструментализации. Но в то же время мы не можем возложить на себя ответственность за то или иное решение, поскольку оно заведомо несправедливо, ошибочно, аморально, если пытаемся занять нейтральную позицию в отношении того, что для нас не может быть нейтральным. Ситуация, связанная с проблемами отношения к ещё не рождённым формам человеческой жизни, становится, таким образом, морально невыносимой не только для врачей, генетиков и родителей, но абсолютно для всех людей.

В известной мере у Ю. Хабермаса, опирающегося на современное геномное понимание человека, наблюдается также и известное преодоление классической философско-антропологической теории. В философской антропологии М. Шелера и Г. Плеснера, отчасти А. Гелена, человек – это синтез всех жизненных возможностей, постоянная проба новых жизненных потенций и форм как следствие открытости человека миру, ставшее следствием его ограниченности и слабости как живого существа. Хабермас исходит из того, что генетические возможности человека как вида ограничены, ранымы и невосполнимы. Отталкиваясь от этого, в вопросах геномной инженерии он призывает исходить из позиции этики вида. Как это обычно имеет

место в сочинениях Хабермаса, подробный анализ интеллектуальной ситуации, побудившей его констатировать описанное положение дел, отсутствует. Но для понимания генезиса представленных в книге *Будущее человеческой природы* рассуждений, для, так сказать, полноты дискурса – особенно для аудитории, внешней по отношению к этому дискурсу, – восстановить, хотя бы в общих чертах, исторический и интеллектуальный контекст размышлений Хабермаса представляется совершенно необходимым.

Многие философы<sup>3</sup>, причём не только в США, но и в Германии, отрицая евгеническое клонирование, допускают этическую приемлемость терапевтического генетического вмешательства, особенно в случае наследственных патологий. При этом, как считает Вольфганг Ленцен, соответствующие техники могут и должны регламентироваться законами. Генные технологии важны для развития медицины, даже если они, по замечанию Гюнтера Пацига, и не дают гарантии вечной жизни. Они ценны уже тем, что вселяют надежду на исцеление, и в этом смысле приобретают признаки религиозного, а не только научного феномена. Именно этот религиозный аспект надежды на продление здоровой жизни и (нео-)религиозный лексикон её истолкования, неприемлемый для большинства традиционных конфессий, и учитывает негативная в отношении всех видов генной и дородовой манипуляции позиция большинства церквей<sup>4</sup>, иногда кажущаяся учёным лишённой реального основания, помимо ссылки на выглядящие архаическими метафизические представления религиозной антропологии. Однако аргумент исцеления как аргумент религиозный, а не медицинский, является наиболее весомым аргументом в пользу терапевтического клонирования и исследования на эмбрионах. Именно поэтому он и обладает такой убедительностью.

К разряду таких же феноменов не только медицинского и психологического порядка относится, на мой взгляд, подробно разбираемый Ю. Хабермасом феномен возможного влияния на будущую личность в её отношении к себе и другим людям знания о том, что её генетически смоделировали или вмешались когда-то в прошлом, ещё до рождения, в её генетические структуры – хотя бы даже с благой целью исцеления от тяжёлого наследственного недуга. Людвиг Зип справедливо замечает, что в данном случае любое знание о тяжёлой наследственной болезни или знание об исцелении от этой болезни может оказать равно негативное воздействие на будущую личность. В этом плане последствия генного вмешательства не представляют чего-то специфического. Тем не менее, Хабермас выделяет случаи генного вмешательства особо – прежде всего потому, что социальные аспекты «негативности» в данном случае непредсказуемы, тогда как возможные страдания больного, узнающего о своей болезни, в плане возможного изменения его социального поведения хорошо известны, и в этом смысле уже не опасны для современной цивилизации в целом. У Хабермаса это, по большому счёту, единственное основание для придания случаям терапевтического генного манипулирования с зародышем особой важности.

Однако почему гипотетическая важность в будущем становится серьёзным поводом для беспокойства сейчас? Хабермас этого не объясняет, хотя и прав в том, что это является реально наблюдаемым феноменом, а не плодом его философской фантазии. Мне представляется, что феномен, о котором в данном случае в действительности идёт речь, имеет также религиозную природу. А именно, он связан с беспокойством о будущей судьбе человеческого рода. Без веры в то, что человеческий род и в будущем не изменит своих фундаментальных сущностных характеристик, любая этика, а тем более пропагандируемая Ю. Хабермасом этика вида, лишится своих оснований. Эта вера в будущее человека как вида носит почти эсхатологический характер.

Этот эсхатологизм неожиданно прочувствовали два наиболее жёстких критика Хабермаса, хотя и проинтерпретировали его с прямо противоположных позиций. Речь идёт о Петере Слотердайке и Г.-Г. Гадамере. В своем интервью в газете *Financial Times Deutschland* П. Слотердайк в характерной для него провокационной манере защищает клонирование и евгенику как шанс человечества избавиться от химер прошлого. Он имеет в виду не только неизжитый ужас поколения Ю. Хабермаса перед самим словом «евгеника» (в его нацистском употреблении), о чём Слотердайк пишет с колоритной язвительностью. Его острый пафос можно до конца объяснить лишь негативным отношением этого философа к религиозной по сути вере в будущую стабильность человеческого рода и превращению этой веры в ценностную основу новой этики вида.

Если эта «новая религиозность», особенно в союзе с религиозностью «старой», как и любая неотрефлексированная религиозность вообще, для Слотердайка неприемлема, то для Гадамера, напротив, именно этот религиозно-ценностный момент и представляется смысловым ядром всей проблемы. Следует заметить, что Хабермас это ядро не просто недооценивает — он его осознанно не замечает. Незадолго до своей кончины в интервью газете *Welt am Sonntag* Гадамер призывает к установлению жёстких этических границ на пути дальнейшего развития генно-технологических установок. В данной области, по мнению Гадамера, этические нормы приемлемы даже в том случае, если они не имеют никакого другого основания, кроме религиозного авторитета. Даже в этом случае следование им будет добродетелью, как можно, например, заключить из статьи Э. Прата<sup>5</sup>. Угроза, констатирует Гадамер, слишком велика. Клонирование делает с материнством (*Mutterschaft*) то же, что компьютер — с родным языком (*Muttersprache*). «Этот всеобщий процесс означает обеднение наших выразительных форм и нашего социального жизненного мира», — объясняет свою настойчивость Гадамер.

Можно, конечно, при рассмотрении вопросов клонирования, преимплантационной и пренатальной диагностики, прерывания беременности перенести центр тяжести на того, кто конкретно и лично, а значит, и автономно принимает решения и, следовательно, несёт за них исключительную ответственность. С этой точки зрения подходит, например, к проблеме преимплантационной диагностики Маркус Дю-

вель (Тюбингенский университет). Но в данном случае ситуация персонального акта как раз менее всего оказывается индивидуальной, поскольку лишается характера индивидуальной неповторимости. Иначе говоря, это типичная видовая ситуация. И только в таком статусе она приобретает морально значимый характер. Если же воспринимать её как сугубо индивидуальную, то в своей банальной незначительности она растворится в общем потоке событий и лабиринтах нормативных требований. Типичное в выпячивании своей индивидуальной значимости пошло и комично. В этом, по-видимому, кроется одна из причин девальвации понятия человеческого достоинства перед лицом генно-евгенических технологий.

Однако Ю. Нида-Рюмелин полагает, что в действительности оснований для моральной деградации понятия человеческого достоинства в данном случае нет никаких – если искать фундамент этого понятия не в метафизической апелляции к абстракции «достоинства человека», но в деонтологическом уважении к живой единичности отдельного человека. В этом смысле, продолжает Ю. Нида-Рюмелин, от позиции «за» или «против» генного манипулирования, поддержки или осуждения клонирования ничего не зависит. Человеческое достоинство несколько не пострадает, если клонирование и исследование на эмбрионах законодательно разрешить и морально допустить.

Позиция Ю. Нида-Рюмелина (занимавшего одно время пост министра культуры ФРГ) вызвала шквал критики – особенно перед лицом закона ФРГ «О защите эмбрионов» от 1 января 1991 года и дебатов вокруг закона о допустимости импорта эмбриональных стволовых клеток для целей терапевтического исследования. Но за шквалом критики не заметили, что в деонтологизме Нида-Рюмелина обнаруживается аргумент, объясняющий, почему в своей персональной ответственности ситуация принятия решения о судьбе эмбрионов имеет характер не только частного случая. Это классическая моральная проблема, которая в своей общезначимости неизбежно становится и философской проблемой, то есть рассматривается посредством общих понятий, которые в данном случае будут отнюдь не пустым звуком и фикцией девальвировавшихся абстракций. Сам факт всеобщности и общезначимости антропологически проблемной ситуации необходимым образом делает её философской. Именно этот пласт становится основным также и для Ю. Хабермаса.

В заключение хотелось бы вкратце упомянуть об одной перспективе, которая в плане анализа проблематичной современности не представляет большого интереса и поэтому не была специально упомянута, но для просматривания контуров грядущего она может оказаться решающей. Не исключено, что мы находимся на рубеже изменения форм культурно-ценностного предпочтения тех или иных проявлений (возрастных, половых, социальных и т. п.) человеческой жизни. Подобное в истории наблюдалось не раз. Так, из форм человеческой жизни античность в качестве наиболее ценной признавала взрослого мужчину в расцвете сил, личная автономность которого была оформлена как политическая свобода и активные права гражданина. В средние

века, особенно в христианской культуре, ценность обретают детство, даже младенчество, старость, а также женственность и материнство. Поэтому нам не следует удивляться, что будущая доминирующая культура человечества, возможно, станет воспринимать как наиболее ценные культууроформирующие и нагруженные неведомым нам пока ещё смыслом именно доличностные, ещё не рождённые формы человеческой жизни, представляющиеся нам такими неясными. Хотелось бы, чтобы именно эти формы, а не клоны, мутанты и химеры сделались для будущей человеческой культуры наиболее ценными. В противном случае сама человеческая культура может просто перестать существовать.

## Примечания

- <sup>1</sup> В основу статьи положен доклад, сделанный в ЕГУ в Минске в мае 2003 г.
- <sup>2</sup> Habermas J. *Die Zukunft der menschlichen Natur*, 1. Aufl., Frankfurt a. M., 2001. (Русск. пер. – Хабермас Ю. *Будущее человеческой природы*. М., 2002.)
- <sup>3</sup> См., например, дайджест соответствующих публичных споров среди немецких философов на сайте *Deutsche Presseagentur*: [www.dpa.de](http://www.dpa.de). Там, где нет специальных ссылок, я отсылаю к этой информации.
- <sup>4</sup> См., например, папское послание к католическому всемирному дню больных от 11.02.2002; опубликовано на сайте: [www.vatican.va](http://www.vatican.va).
- <sup>5</sup> Prat E. H. *Bioethik: Konsens und Tugendethik? // Imago Hominis. Quartalschrift des Instituts fuer medizinische Anthropologie und Bioethik*. 4 (1999).