

О.В. Артемьева

Проблема моральной способности в этике Нового времени*

Артемьева Ольга Владимировна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: o_artemyeva@mail.ru

В статье проблема моральной способности рассматривается на материале этико-философских концепций кембриджских платоников, сентименталистов и интеллектуалистов. Значимость этой проблемы определялась тем, что она обсуждалась в связи с осмыслением морали как таковой, ее специфических особенностей – абсолютности и автономности. Проблема моральной способности формулировалась как проблема начала, основания морали, ее обсуждение носило остро полемический характер и было сосредоточено на вопросе о природе моральной способности, который ставился в виде дилеммы разума и чувства. Обсуждение проблемы моральной способности развивалось как осмысление условий моральности человека: человек должен быть способным, полагаясь на самого себя, а не на внешние указания и установления, различать добро и зло, справедливое и несправедливое, правильное и неправильное и т. п. в собственных поступках и поступках других людей, принимать решение и совершать выбор. При этом решение и выбор должны быть свободны от влияния склонностей и отделены от стремления к реализации частного интереса. Моральная способность обеспечивала автономию морального субъекта. Противоположность взглядов на природу моральной способности обусловлена различным пониманием своеобразия морали: в интеллектуализме мораль отождествлялась с онтологическим законом, приобщение к которому возможно только через разум, а сентименталисты считали мораль исключительно человеческим достоянием и рассматривали ее как эмотивно-волевую сферу, предполагающую наличие у человека уникальной способности – морального чувства.

Ключевые слова: мораль, основания морали, моральная способность, разум, моральное чувство, интуиция, автономия, кембриджский платонизм, сентиментализм, интеллектуализм

Проблема моральной способности – одна из важнейших в этике Нового времени. Теоретический интерес к проблеме моральной способности во многом определялся потребностями философов этого периода в осмыслении морали как таковой – в ее целостности и своеобразии. По замечанию А. Макинтайра, именно в Новое время слово «моральное» приобретает особый, одновременен-

* Статья подготовлена при финансовой поддержке РФФИ, проект 18-011-00297 А «Моральная философия раннего Нового времени: ключевые характеристики, основные идеи и тенденции».

но общий и специфический смысл, а термин «мораль» становится названием особой сферы. «...В конце XVII в., в XVIII в., – пишет Макинтайр, – различие морального, теологического, правового и эстетического обрело вид общепринятой теории, и проект независимого рационального обоснования морали стал делом не только отдельных мыслителей, но занял центральное место в северо-европейской культуре»¹. Макинтайр точно определяет смысл происходящих в нововременной моральной философии перемен. Действительно, с одной стороны, термины «моральный», «мораль» становятся все более обобщенными. Философы обсуждают не только добро и зло, добродетели и пороки – обычные предметы морально-философских рассуждений, но также законы, обязанности, способности, мотивы, намерения и пр., т. е. самые разные проявления морали. Особое внимание уделяется обсуждению природы морали, оснований моральной обязательности. С другой стороны, понятие морали специфицируется, т. е. мораль осознается как особая сфера, обладающая своими уникальными особенностями, экспликация которых ставится в качестве важной теоретической задачи².

Наиболее насущной проблема моральной способности стала именно для тех авторов, которые стремились, во-первых, отделить мораль от всего, с чем ее отождествляли или из чего ее выводили, т. е. от религии, от воли законодателя – божественного или земного, от позитивных законов и договоров, от традиций, воспитания, общественного мнения, и, во-вторых, прояснить существенные особенности морали. Размышление о моральной способности – о ее назначении, природе и функциях – было, по существу, размышлением об условиях возможности морали на уровне морального субъекта. При этом само наличие моральной способности у человека не подвергалось сомнению. Задача состояла в том, чтобы понять, что она собой представляет и как проявляется, почему в одних случаях она действует, в других нет и как сделать так, чтобы моральная способность последовательно и неизменно выполняла свое назначение. В нововременной докантовской этике проблема моральной способности в связи с осмыслением ключевых особенностей морали обсуждалась прежде всего в британской моральной философии – в произведениях кембриджских платоников, сентименталистов и интеллектуалистов. Поэтому обсуждение проблемы моральной способности в нововременной британской философии в данной статье предполагается проанализировать на материале произведений данных авторов.

Моральная способность (*moral capacity, moral faculty, moral power*) в рассуждениях кембриджских платоников, сентименталистов и интеллектуалистов расшифровывается как благообразная способность (*boniform faculty*), совесть (*conscience*), моральное чувство (*moral sense*), симпатия (*sympathy*), разум (*reason, intellect*), понимание (*understanding*) и др. Она представлена в качестве непрременной свойственной человеческому существу особенности, главное назначение моральной способности – восприятие и различение добра и зла, добродетели и порока, правильного и неправильного в собственных поступках и в поступках других людей. Кроме того, предполагалось, что, опираясь на моральную способ-

¹ *MacIntyre A. After Virtue: A Study in Moral Theory. 3d ed. Notre Dame, Indiana, 2007. P. 39.*

² См.: *Апресян Р.Г. Мораль // Этика: Энцикл. слов. / Под ред. Р.Г. Апресяна, А.А. Гусейнова. М., 2002. С. 279–280.*

ность, человек принимает решения и совершает выбор в конкретных обстоятельствах. Обсуждение проблемы моральной способности разворачивалось в ходе острых дискуссий о природе и сущности морали, поэтому само несло печать полемики. Проблема моральной способности ставилась именно как проблема начала морали в человеке. Ключевым в обсуждении был вопрос о природе моральной способности – о том, укоренена ли она в разуме или в особом чувстве, и о том, какими соответствующими своей природе особенностями обладает. Проблема моральной способности в нововременной британской моральной философии обсуждалась преимущественно как дилемма разума и чувства.

Юм в «Исследовании о принципах морали» эту дилемму представил как «спор об общих основаниях (general foundations) морали» – о том, проистекают ли эти основания из разума или из чувства (sentiment)³. В третьей книге «Трактата о человеческой природе» главный вопрос исследования он сформулировал по-другому, а именно: «пользуемся ли мы своими идеями или впечатлениями, различая порок и добродетель и признавая какое-нибудь действие заслуживающим порицания или похвалы?»⁴. Именно интеллектуалисты, связывающие мораль и разум, настаивали на том, что, различая порок и добродетель и оценивая поступки, мы пользуемся идеями, т. е. понятиями, а не впечатлениями. Для того чтобы ответить на поставленный вопрос, по мнению Юма, необходимо определиться в отношении этих теорий, т. е. понять, «можно ли исходя из одного лишь разума различать морального добро или моральное зло или же мы должны прибегнуть еще к некоторым принципам, дабы произвести это различие»⁵. Рассуждая о «некоторых принципах» (principles), Юм в данном случае имел в виду чувство. «Принцип» означает начало, основание. Иными словами, и в «Трактате», и в «Исследовании» Юм считал важным начинать построение моральной теории с обсуждения общих оснований, или начал морали, и его главный предмет определил как дилемму разума и чувства.

Интеллектуалист Ричард Прайс в противостоянии сентиментализму (главным образом – сентиментализму Френсиса Хатчесона) сформулировал ключевой, с его точки зрения, вопрос этики так же, как Юм, в виде дилеммы разума и чувства. Точно так же, как и для Юма, для Прайса этот вопрос был вопросом об основании морали и состоял в следующем: если мы признаем, что способны к восприятию идей правильного и неправильного, то должны также решить, что означают эти идеи: либо то, какими в действительности являются действия, к которым мы прилагаем их, либо всего лишь наши *чувства*. Соответственно способность восприятия этих идей должна быть либо разумом, который устремлен к познанию истины, либо чувством. Если мы выбираем первое, тогда «мораль равно неизменна со всей *истиной*», если последнее – тогда она производна от «различного устройства *чувств* существ, она *кажется* им»⁶. Исходя из этого на вопрос «Какая наша способность воспринимает различия *правильного и неправильного?*» Прайс отвечает: «Понимание»⁷.

³ Юм Д. Исследование о принципах морали / Пер. с англ. В.С. Швырева // Юм Д. Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1996. С. 179.

⁴ Юм Д. Трактат о человеческой природе / Пер. с англ. С.И. Церетели // Юм Д. Соч. в 2 т. Т. 1 / Вступ. ст. А.Ф. Грязнова; примеч. И.С. Нарского. 2-е изд., доп. и испр. М., 1996. С. 498.

⁵ Там же.

⁶ Price R. A Review of the Principal Questions in Morals / Raphael D.D., ed. Oxford, 1948. P. 16.

⁷ См.: *ibid.* P. 1.

Следует отметить, что кембриджские платоники не ставили проблему моральной способности столь жестко. Бескомпромиссная дилемма в вопросе о моральной способности будет обозначена чуть позже в работах сентименталистов и интеллектуалистов. Кембриджские платоники (прежде всего я имею в виду Генри Мора и Ральфа Кадворта как наиболее значимых в моральной философии фигур) при обсуждении моральной способности различали разные ее стороны: воспринимающую, которую связывали с разумом, а также оценивающую и побуждающую. Функцию восприятия моральных различий Мор и Кадворт приписывали интуитивной способности интеллектуальной природы. Мор называл ее «божественной пронизательностью» (*Divine Sagacity*), в которой укоренен разум, постигающий «науки величайшей значимости»⁸, а Кадворт – «высшей способностью мышления (*intellection*), или знания», открывающей «истину и подлинную сущность вещей»⁹. В вопросе восприятия моральных различий Мор и Кадворт занимали последовательную интеллектуалистскую, антисенсуалистскую позицию. Кадворт предложил развернутую аргументацию (в значительной мере опираясь на «Теэтет» Платона), показывающую, почему, следуя чувствам-ощущениям, невозможно отличить справедливое от несправедливого, добродетель от порока и т. д. Именно аргументацию Кадворта позже будет развивать Прайс в полемике с Хатчесоном.

Вместе с тем Мор и Кадворт чувствовали недостаточность одного только разума как специфически моральной способности. Мор усложняет понимание моральной способности, различая в ней разум, с помощью которого человек непосредственно осознает абсолютно доброе в поступках, и благообразную способность (*boniform faculty*), посредством которой он переживает обусловленное таким осознанием особое удовольствие¹⁰. Вводя понятие благообразной способности, Мор стремился акцентировать специфику моральных восприятий: их предмет (добро, благо) особенный, и для его восприятия требуется особенная способность. При том что благообразная способность позволяет переживать удовольствие или даже наслаждение от восприятия добра и блага в поступках людей, сама она по природе является не чувственной, а сверхрациональной, божественной: «...все моральное благо в собственном смысле слова, – пишет Мор, – является разумным и божественным: разумным – поскольку его сущность и истина определяются и познаются разумом; божественным – поскольку его сладость (*sweetness*) самая приятная и наилучшим образом переживается посредством той главной способности, благодаря которой мы возвышаемся и прилепляемся к Богу»¹¹. Как показывает Уильям Сорли, добрая способность в концепции Мора оказывается моральной составляющей главной способности человека – божественной пронизательности¹².

Кадворт усматривал недостаточность разума в качестве моральной способности в том, что сам по себе разум, в его представлении, не может побуждать к поступку. Источником и принципом всех осознанных поступков, по его убеждению, является «постоянное, неутомимое, непрерывное желание,

⁸ *More H.* The preface General // *More H.* Collection of Philosophical Writings. L., 1662. P. ix.

⁹ *Cudworth R.* A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality With Treatise of Freewill / S. Hutton (ed.). Cambridge, 1996. P. 143.

¹⁰ См.: *More H.*, An Account of Virtue. The English Translation of 1690. Reproduced from 1st ed. N. Y., 1930. P. 5.

¹¹ *More H.* An Account of Virtue. P. 28.

¹² *Sorley W.R.* A History of English Philosophy. N. Y., 1921. P. 86.

или любовь к благу самому по себе и к счастью»¹³. Кадворт подчеркивал недопустимость отождествления этого желания со слепой страстью. Любовь к благу самому по себе и счастью, в его интерпретации, – это принцип, источник и средоточие жизни, неизменная составляющая природы человека¹⁴.

Иными словами, в моральной философии кембриджских платоников дилемма разума и чувства в понимании моральной способности уже осознавалась, в сфере морального познания ей придавалось принципиальное значение. И Мор, и Кадворт считали важным показать, что моральные различия – моральное добро и зло, справедливое и несправедливое, честное и бесчестное таковы не вследствие чьей-то воли не по приказу, а по природе вещей. Они не зависят даже от воли Божества. И если это так, тогда моральные различия доступны только разуму, а не чувству. В отношении же других важных проявлений моральной способности кембриджские платоники не были категоричны¹⁵.

Представление о моральной способности в кембриджском платонизме было обусловлено определенным пониманием морали, в котором выделялись прежде всего такие ее черты, как абсолютность и автономность. Однако своеобразии морали кембриджские платоники видели не только в том, что моральные различия не выводимы из правовых, социальных, политических установлений и сами являются критерием их оправданности, но и в том, что восприятие моральных различий эмоционально окрашено (Мор), а особенность моральных побуждений состоит в том, что их источником является непрерывное стремление и любовь к благу самому по себе (Кадворт), или, как можно было бы сказать по-другому, самоопределенность человека в отношении к добру, последовательно и неизменно детерминирующая все его поступки.

Сентименталисты и интеллектуалисты во многом унаследовали представление кембриджских платоников о морали. Вопрос о моральной способности для них был по существу вопросом о том, каковы условия приобщения человека к абсолютной и автономной морали и его манифестации в качестве морального субъекта. В отношении моральной способности сентименталисты и интеллектуалисты изначально занимали однозначную позицию: моральная способность во всех своих проявлениях должна быть или «чистым» чувством (без примеси разума), или «чистым» (без примеси чувства) разумом.

Вслед за кембриджскими платониками и сентименталисты, и интеллектуалисты одной из важных функций моральной способности считали восприятие моральных различий. Они рассматривали моральную способность преимущественно по аналогии с познавательными способностями¹⁶. Именно в ходе

¹³ *Cudworth R. A Treatise of Freewill // Cudworth R. Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality With Treatise of Freewill. P. 173.*

¹⁴ См.: *ibid.* P. 174.

¹⁵ Это дало основание М. Гиллу указать на непоследовательность позиции Кадворта в отношении проблемы моральной способности. Он объяснял это, с одной стороны, тем, что дилемма разума и чувства в ее определенности обозначалась позже – в противостоянии сентиментализма и интеллектуализма. С другой стороны, он считает, что Кадворт уже осознавал эту дилемму, но не был готов занять однозначную позицию (см.: *Gill M. Rationalism, Sentimentalism, and Ralph Cudworth // Hume Studies. 2004. Col. 30. No. 1. P. 149–150.*)

¹⁶ Юм составляет исключение, он отделил сферу познания от сферы морали: познание для него направлено на факты внешнего мира, а мораль исключительно и необходимо связана с внутренним миром человека. Поэтому «мы скорее чувствуем нравственность, чем судим о ней» (*Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 511.*)

рассмотрения особенностей морального познания формулировались основные положения сентименталистской этики как теории морального чувства (*moral sense*) и интеллектуалистской этики, главным в которой было утверждение разума в качестве начала морали и моральной способности. Поскольку моральная способность рассматривалась в значительной мере как познавательная способность, полемика сентименталистов и интеллектуалистов во многом определялась их гносеологическими установками, изначальным недоверием одних к чувству как познавательной способности, других – к разуму. Однако важно отметить, что особое внимание к гносеологическим вопросам в анализируемых учениях определялось прежде всего тем, что моральная практика воспринималась как выражение и необходимое продолжение морального знания.

Этико-гносеологическая позиция интеллектуалистов основывалась на представлении об абсолютности морали, которая, по их убеждению, обеспечивалась тождественностью морали природе вещей, необходимой (безусловной) истине, закону мироздания. Моральная способность рассматривалась как условие приобщенности человека к таким образом понимаемой абсолютной морали. Поскольку же интеллектуалисты необоснованно интерпретировали моральное чувство в гносеологическом аспекте как ощущение, то, по их убеждению, способностью, которая воспринимает абсолютные моральные различия, может быть только разум.

Возражая против рассмотрения морального чувства в качестве моральной способности, интеллектуалисты обосновывали свою позицию как антисенсуалистскую и антиэмпиристскую.

Во-первых, чувство-ощущение пассивно, оно направлено на внешние предметы, но не проникает в их сущность, не позволяет понять, «что они есть». Тем более оно не может быть направлено на внутреннюю активность человеческого духа, одним из проявлений которой является моральность. Существует множество объектов духа, которые нельзя видеть, осязать, обонять, пробовать на вкус. У человека нет чувственной картины мудрости, глупости, знания, невежества, истины, лжи, добродетели, порока и т. п. Если бы человек обладал лишь чувством и не обладал бы способностью понимания (*understanding*), которая «бесконечно превосходит все способности чувства», люди навсегда остались бы несведущими в отношении множества самых важных истин¹⁷.

Чувство смутно и субъективно, оно свидетельствует о состоянии или переживании агента, на которого нечто воздействует внешним образом. Но моральное знание по меньшей мере не сводится к переживаниям агента, его предмет – абсолютная универсальная сущность действия. «Когда о некоторых действиях мы говорим, что они правильные, а о других – что они неправильные, – писал Прайс, – мы выражаем необходимую истину»¹⁸.

Рассмотрение чувства в качестве способности в моральной сфере, с точки зрения интеллектуалистов, чревато гедонистической трактовкой морали, то есть превращением ее в каприз и произвол, фактически – ее разрушением. С формальной точки зрения у интеллектуалистов были основания для таких опасений. Например, Юм подчеркивал, что человек воспринимает моральные различия посредством «специфических впечатлений», которые представляют

¹⁷ См.: *Price R. A Review of Principal Questions in Morals*. P. 265.

¹⁸ *Ibid.* P. 47.

собой «особые страдания или удовольствия»¹⁹. Однако Юм указал и на особый характер удовольствий и страданий, связанный с восприятием моральных различий. Он проявляется, в частности, в том, что эти удовольствия и страдания бескорыстны, безотносительны к частному интересу. Поэтому даже поступки врага могут вызывать уважение. Кроме того, переживание особых удовольствий и страданий в сфере морали определяется воспринимаемыми моральными различиями, а не наоборот. Юм подчеркивал: «Мы не делаем заключения, что характер добродетелен, из того, что он нравится нам, но чувствуя, что он нам нравится особым образом, в сущности чувствуем и то, что он добродетелен»²⁰. Все подобные уточнения сентименталистов не были приняты во внимание их интеллектуалистскими оппонентами.

Во-вторых, интеллектуалисты считали чувство эмпирической способностью, направленной на освоение опыта. Но из опыта человек может узнать лишь, что доставляет ему удовольствие и страдание, что ему выгодно или невыгодно, но все это не имеет отношения к морали. Опасность эмпирического подхода к пониманию моральной способности интеллектуалисты видели в том, что в его рамках за мораль выдается то, что моралью не является, а напротив, противоположно ее смыслу. Следствием эмпирической установки интеллектуалисты считали этические представления Т. Гоббса и Дж. Локка, в которых мораль оказывалась производной от договоров, воли суверена, от позитивных законов, общественного мнения, обычаев, от ощущений удовольствия и страдания. В представлении интеллектуалистов, человека, посредством чувства черпающего из опыта представления о добре и зле, нельзя считать моральным агентом, он всего лишь адаптивное, лояльное существо, в своих поступках руководствующееся соображениями выгоды, ориентирующееся на получение удовольствий и уклонение от страданий.

Интеллектуалисты отстаивали положение о непосредственном, не опосредованном опытом действии моральной способности. Прайс различал два вида разумной способности: рассуждение (*reasoning*) и понимание (*understanding*). Именно понимание, с его точки зрения, является высшей разумной и моральной способностью. Если рассуждение состоит в исследовании определенных отношений между объектами, идеи которых уже содержатся в разуме, то понимание есть «способность непосредственного восприятия, которая порождает новые первичные идеи»²¹. Интуитивность разума в морали объясняла тот факт, что добродетельными могут быть люди не столь образованные. Делая акцент на интуитивности моральной способности, интеллектуалисты, в частности, отвечали на возражение сентименталистов о том, что процессы разума «слишком медленны, слишком заполнены сомнениями и колебаниями», чтобы на них можно было полагаться во всех, в том числе чрезвычайных, обстоятельствах²².

В сфере морали интуитивность разумной способности гарантировала изначальность и «чистоту» моральных восприятий, их независимость от соображений выгоды, от удовольствий и страданий, от опасения быть нака-

¹⁹ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 512.

²⁰ Там же.

²¹ Price R. A Review of the Principal Questions in Morals. P. 40–41.

²² См.: Хатчесон Ф. Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели в двух трактатах. Трактат II: О моральном добре и зле // Хатчесон Ф., Юм Д., Смит А. Эстетика. М., 1973. С. 238.

занным и желания получить награду, от суждений разного рода авторитетов, общественных установлений. Интуитивная моральная способность обеспечивала независимость и самостоятельность человека, его способность к самодетерминации, к автономии. Интеллектуально-интуитивный характер моральной способности служил гарантией того, что, полностью освобождаясь от внешней детерминации, человек не оказывается подвластным стихии своей чувственной природы. Чувственную человеческую природу, к которой интеллектуалисты относили и моральное чувство, они считали таким же внешним фактором поведения, как и указания авторитетов, как нормы и санкции Божества или позитивных законов. Разум же представлялся им началом, конституирующим человека, задающим порядок в его внутреннем мире. Только благодаря разуму как моральной способности, непосредственно усматривающей моральные истины, человек мог проявлять себя как автономный моральный субъект, в своих решениях и поступках последовательно руководствоваться ясно и отчетливо осознаваемыми «разумными принципами», невзирая на личную выгоду или вред, которые могут последовать из таких решений и поступков, и тем более – невзирая на удовольствия и страдания, которыми они могут сопровождаться.

Интеллектуалисты во многом игнорировали особенности сентименталистской трактовки морального чувства, в частности его деистическую природу и определенность в отношении добра, его непосредственный характер. Например, Хатчесон характеризовал моральное чувство как *«предопределенную способность духа воспринимать приятные или неприятные идеи действия, когда они представлены нашему наблюдению, предшествующую любым мнениям о выгоде и потере, которые следуют из них для нас самих»*²³. Моральное чувство изначально, оно не основано на религии, оно неподкупно в суждениях морального агента о собственных действиях или о действиях других. Его восприятия не обусловлены обычаем, образованием, примером, познанием, которые, в трактовке Хатчесона, указывают лишь на выгодное и полезное. Моральное чувство так же, как и понимание в концепции Прайса, обеспечивало независимость морального агента в его суждениях и оценках, в его решениях. Наделяя человека моральным чувством, Хатчесон так же, как и Прайс, указал на условие возможности проявления человека как автономного морального субъекта. Идея автономии морального субъекта при обсуждении проблемы моральной способности была едва ли не главной в рассуждениях и сентименталистов, и интеллектуалистов²⁴. Однако помимо того, что Прайс просто неадекватно трактовал моральное чувство как «произвольный принцип», его возражение имело некоторый смысл. Усилия Хатчесона были сконцентрированы скорее на развернутом рассмотрении внешних факторов, ограничивающих самостоятельность морального субъекта, от власти которых он способен освободиться благодаря моральному чувству, нежели на выявлении условий, защищающих

²³ Хатчесон Ф. Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели в двух трактатах. Трактат II: О моральном добре и зле. С. 144.

²⁴ В современных этико-философских исследованиях моральная способность также в значительной мере определяется через автономию. См., напр.: Thomasma D.C. Choices, Autonomy, and Moral Capacity // The Variables of Moral Capacity / D.C. Thomasma, D.N. Weisstab (eds.). Dordrecht, 2004. P. 9–22; Blustein J. Self-Conceptions, Agency and the Value of Individual Persons // The Variables of Moral Capacity / D.C. Thomasma, D.N. Weisstab (eds.). Dordrecht, 2004. P. 23–41.

самостоятельность морального субъекта от произвола²⁵. Прайс же осознавал чрезвычайную значимость как освобождения морального субъекта от внешней опеки, так и обеспечения гарантий того, что это освобождение не обернется произволом, т. е. утратой автономии. Прайс усматривал такие гарантии в моральном законе, тождественном закону природы, к которому человек внутренне приобщен благодаря разуму. Моральное же чувство в качестве моральной способности, по его убеждению, не могло уберечь «независимого» человека от опасности деградации в произвол.

Особенность интеллектуалистской позиции по сравнению с сентименталистской состояла в том, что разум рассматривался в ее рамках в качестве источника моральной императивности. Одно из важных положений в интеллектуализме состояло в утверждении императивности морального знания. В «Обзрении» Прайса это положение было выражено следующим образом: «осознавать, как *правильно* действовать, или обладать сведениями об этом, тождественно самому представлению об *указании* (direction) действовать»²⁶. Если человек осознает правильность конкретного поступка, он не может уклониться от его совершения, он «связан самым строгим и абсолютным образом, он в оковах, разорвать которые не может ни одна сила в природе»²⁷. Разум как «естественный авторитетный руководитель разумного существа»²⁸ *побуждает* к совершению поступка, он порождает импульс к действию. В этом смысле моральная способность в интеллектуализме трактовалась не просто как начало морали в человеке, условие моральности, но и как ее проявление.

В сентиментализме в роли активного побудительного начала выступали особые эмоции, а не моральное чувство. В философии Хатчесона, например, эту роль выполняли благожелательность, благожелательные эмоции. Связывая моральные побуждения с эмоциями, Хатчесон, как и другие сентименталисты, стремился подчеркнуть их непосредственность, чистоту, спонтанную бескорыстность. Интеллектуалисты же всю сферу чувств, эмоций, инстинктов относили к сфере природной необходимости, поэтому, с их точки зрения, поступки, совершенные под влиянием такого рода побуждений, детерминированы природной необходимостью, а не моральным субъектом. Кроме того, они считали важным подчеркнуть принципиальность и осознанность моральных решений, как и определяемых ими поступков.

Сентименталистская критика в адрес интеллектуалистской позиции также во многом определялась ограниченным пониманием разума. В гносеологическом аспекте сентименталисты отождествляли разум с рассудком, в психологическом – с обывательским здравым смыслом, нацеленным на удовлетворение частного интереса, поэтому, с их точки зрения, именно разум не может служить основанием морали и рассматриваться в качестве моральной способности. Интересно, что аргументация интеллектуалистов и сентименталистов во взаимной полемике содержала практически одинаковые доводы. Сентименталисты видели в разуме те же изъяны, которые интеллектуалисты видели в чувстве.

²⁵ Подробно об особенностях образа автономии, задаваемом трактовкой морального чувства Хатчесона см.: *Апресян Р.Г.* Понятие морального чувства в этике Френсиса Хатчесона // *Этическая мысль*. Т. 15. М., 2015. С. 170, 90–194.

²⁶ *Price R.* A Review of the Principal Questions in Morals. P. 108–109.

²⁷ *Ibid.* P. 109.

²⁸ *Ibid.*

Один из определяющих – пассивность разума. Для Хатчесона, например, пассивность разума проявлялось в неспособности порождать новые идеи, с его помощью можно лишь различать отношения между уже полученными идеями. В моральной сфере это означало, что разум показывает, какие действия соответствуют закону, воле Бога или какие действия направлены к личному или общему благу.

Убежденный в пассивности разума и активном характере морали как главной ее особенности, проявляющейся в способности влиять на аффекты и поступки, Юм утверждал, что «активный принцип никоим образом не может иметь в качестве основания принцип неактивный, и если разум неактивен сам по себе, то он должен оставаться таковым во всех своих видах и проявлениях...»²⁹. В лучшем случае разум в морали может играть подчиненную роль. Хатчесон видел роль разума в том, что он проясняет наилучшие средства для достижения цели (общего блага), установленной моральным чувством. Рассматривая чувство в качестве моральной способности и начала морали, сентименталисты тем самым указывали на ее своеобразие, которое проявляется в эмоциональной окрашенности моральных восприятий, обусловленной их уникальным содержанием.

В целом полемика вокруг разума и чувства как основания морали и главной моральной способности в значительной мере была следствием предубежденности полемизирующих сторон. Исследователи отмечали, что представления о назначении и функциях моральной способности в сентиментализме и интеллектуализме фактически совпадали³⁰. Не совпадали представления о том, какое именно начало в человеке – разум или моральное чувство – может отвечать такому назначению и выполнять такие функции.

Вместе с тем неправильно было бы утверждать, что противостояние сентиментализма и интеллектуализма по проблеме моральной способности было чистым недоразумением. Действительно, и сентименталисты, и интеллектуалисты были едины в стремлении продемонстрировать независимость моральной способности от внешних указаний и установлений, тем самым – независимость, или автономность, самого морального субъекта и морали. Однако сентименталисты и интеллектуалисты по-разному понимали своеобразие морали, и это понимание обусловило различие взглядов на природу моральной способности.

Сентименталисты своеобразие морали видели в том, что мораль не трансцендентна человеку, а укоренена в его природе и отвечает его фундаментальным потребностям. Юм наиболее последовательно выступал против трансцендентной трактовки морали. Именно отождествление морали с вечными и неизменными отношениями в природе вещей означало, для Юма, полагание морали во внешнем для человека мире и задавало внешние критерии должного и недолжного, значимые не только для человека, но еще и для всякого разумного существа, в том числе для Божества. В противостоянии интеллектуализму Юм стремится показать, что мораль отнюдь не есть факт внешнего мира,

²⁹ Юм Д. Трактат о человеческой природе. С. 499.

³⁰ Например, У.Д. Хадсон отмечал, что спор Прайса с Хатчесоном в отношении моральной способности был фактически спором о словах. Все, что говорил Хатчесон о моральном чувстве, Прайс мог бы сказать о понимании. См.: Hudson W.D. Reason and Right: Richard Price's Moral Philosophy. L., 1970. P. 2–3.

моральное добро и зло не заданы внешними объективными отношениями. Предметом специфически моральных переживаний могут быть исключительно мотивы, характеры, поступки людей, но никак не вещи объективного мира или сам объективный мир.

Юм, и это представление было свойственно сентиментализму в целом, считал мораль уникальным человеческим достоянием, начало которой заключено в самом человеке, что и отличает его от всех прочих существ. Исходя из теоретических оснований Юм не мог принять также утверждения интеллектуалистов о необходимой связи морали и природы Божества. По его убеждению, для понимания смысла морали и ее объяснения следует обращаться исключительно к «специфическому складу и конституции рода человеческого», а также к специфическим условиям человеческой жизни. Кроме того, сентименталисты, связав мораль с моральным чувством, а также с определенного рода переживаниями, явно или неявно отделяли моральную способность от способностей познания, указывая тем самым на своеобразии морали как прежде всего эмотивно-волевой сферы.

Интеллектуалисты действительно, в своем стремлении подчеркнуть своеобразии морали, предельно расширили ее понимание, связав с природой вещей, как будто не доверяя человеку в полной мере. Однако источник моральной принудительности они усматривали все же не в природе вещей, а в осознании и принятии моральным субъектом своего долга. И сентименталистская, и интеллектуалистская позиции состояли в том, что начало морали заключено в самом моральном субъекте.

Думается, обсуждение начала морали через обсуждение проблемы моральной способности объясняется в значительной мере прямым и косвенным противостоянием кембриджских платоников, сентименталистов и интеллектуалистов позиции Гоббса, а именно его представлению о том, что основа морали заключена в естественных и гражданских законах. В теории Гоббса мораль представлена как общественный институт, представляющий собой нечто вроде узды, налагаемой на людей извне, «моральная способность» служила концептуальной альтернативой «институту».

Полагая начало морали в моральной способности, нововременные британские философы задали особый образ морали. В ходе обсуждения проблемы моральной способности он теоретически прояснялся и обретал все более определенные черты. Это образ, своеобразии которого выражено в центральности идеи морального субъекта – независимого, никому и ничему не подотчетного, самостоятельного и в своей свободе способного во всех поступках последовательно и неуклонно ориентироваться на благо или поступать, исходя «из сознания морали (*rectitude*) и отношения к ней как к своему *правилу* и *цели*»³¹.

³¹ Price R. A Review of the Principal Questions in Morals. P. 184.

Список литературы

- Апресян Р.Г.* Мораль // Этика: Энцикл. слов. / Под ред. Р.Г. Апресяна, А.А. Гусейнова. М.: Гардарики, 2002. С. 279–280.
- Апресян Р.Г.* Понятие морального чувства в этике Френсиса Хатчесона (ранний период) // Этич. мысль. Т. 15. М., 2015. С. 170–200.
- Хатчесон Ф.* Исследование о происхождении наших идей красоты и добродетели в двух трактатах. Трактат II: О моральном добре и зле // *Хатчесон Ф., Юм Д., Смит А.* Эстетика. М.: Искусство, 1973. С. 127–269.
- Юм Д.* Исследование о принципах морали / Пер. с англ. В.С. Швырева // *Юм Д.* Соч. в 2 т. Т. 2 / Примеч. И.С. Нарского. 2-е изд., доп. и испр. М.: Мысль, 1996. С. 177–314.
- Юм Д.* Трактат о человеческой природе / Пер. с англ. С.И. Церетели // *Юм Д.* Соч. в 2 т. Т. 1 / Вступ. ст. А.Ф. Грязнова; примеч. И.С. Нарского. 2-е изд., доп. и испр. М.: Мысль, 1996. С. 53–655.
- Blustein J.* Self-Conceptions, Agency and the Value of Individual Persons // *The Variables of Moral Capacity / D.C. Thomasma, D.N. Weisstab (eds.).* Dordrecht: Springer-Science+Business Media, B.V., 2004. P. 23–41.
- Cudworth R.* A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality // *Cudworth R.* Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality with Treatise of Freewill. S. Hutton, ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. P. 1–152.
- Cudworth R.* A Treatise of Freewill // *Cudworth R.* Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality with Treatise of Freewill / S. Hutton (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 1996. P. 153–209.
- Gill M.* Rationalism, Sentimentalism, and Ralph Cudworth // *Hume Studies.* 2004. Vol. 30. No. 1. P. 149–150.
- Hudson W.D.* Reason and Right: A Critical Examination of Richard Price's Moral Philosophy. L.: Macmillan, San Francisco: Freeman, Cooper. 1970. 205 p.
- MacIntyre A.* After Virtue: A Study in Moral Theory. 3d ed. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2007. 286 p.
- More H.* An Account of Virtue. The English Translation of 1690. Reproduced from 1st ed. N. Y.: Facsimile text Society, 1930. 268 p.
- More H.* The Preface General // *More H.* Collection of Philosophical Writings. L.: Printed for James Flesher, for William Modern Book-seller in Cambridge, 1662. 840 p.
- Price R.* A Review of the Principal Questions in Morals / Raphael D.D. (ed.). Oxford: Oxford University Press, 1948. 301 p.
- Sorley W.R.* A History of English Philosophy. N. Y.: G.P. Putnam's Sons, 1921. 372 p.
- Thomasma D.C.* Choices, Autonomy, and Moral Capacity // *The Variables of Moral Capacity / D.C. Thomasma, D.N. Weisstab (eds.).* Dordrecht: Springer-Science+Business Media, B.V., 2004. P. 9–22.

The Problem of Moral Capacity in Early Modern Moral Philosophy

Olga V. Artemyeva

Institute of Philosophy, RAS. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: o_artemyeva@mail.ru

In the paper the problem of moral capacity is considered on the basis of moral and philosophical teachings of Cambridge Platonists, sentimentalists and rationalist intellectualists. The significance of the problem was determined by the fact that it was discussed in direct connection with the conceptualization of morality and justification of its special features such

as absoluteness and autonomy. The problem of moral capacity was stated as a problem of foundation of morality, it was vigorously debated, and the debate was focused on the question of nature of moral capacity, which was posed as a dilemma between reason and sense. While discussing the problem of moral capacity, philosophers deliberated the conditions of possibility of morality on the level of individual: the individual should be able to distinguish between good and evil, just and unjust, right and wrong, make decisions and choices, relying on her/himself and not on any external guidance. And these decisions and choices should be independent of inclinations and separated from any private interest. Moral capacity ensured the autonomy of moral agent.

The controversy on the problem of moral capacity was determined by the different views on the specificity of morality: intellectualism identified morality with all-governing universal law immanent for the human being, who perceive it by means of intuitive reason. For sentimentalism morality was a specifically human property and it was considered as an emotive and volitional sphere which required a very special human capacity that is a moral sense.

Keywords: morality, foundations of morality, moral capacity, reason, moral sense, intuition, Cambridge Platonism, sentimentalism, rational intuitionism

References

Apressyan, R.G. “Moral’” [Morality], in: *Etika: Enciklopedicheskij slovar’* [Ethics: Encyclopedic Dictionary], ed. by R.G. Apressyan, A.A. Guseynov. Moscow: Gardariki Publ., 2002, pp. 279–280. (In Russian)

Apressyan, R.G. “Ponyatie moral’nogo chuvstva v etike Frensis Hatchesona” [The Concept of Moral Sense in Francis Hutcheson (Early Period)], in: *Eticheskaya mysl’*, Vol. 15, Moscow, 2015, pp. 170–200. (In Russian)

Blustein, J. “Self-Conceptions, Agency and the Value of Individual Persons”, in: *The Variables of Moral Capacity*, ed. by D.C. Thomasma, D.N. Weisstab. Dordrecht: Springer-Science+Business Media, B.V., 2004, pp. 23–41.

Cudworth, R. “A Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality”, in: R. Cudworth. *Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality with Treatise of Freewill*, ed. by S. Hutton. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 1–152.

Cudworth, R. “A Treatise of Freewill”, in: R. Cudworth. *Treatise Concerning Eternal and Immutable Morality with Treatise of Freewill*, ed. by S. Hutton. Cambridge: Cambridge University Press, 1996, pp. 153–209.

Gill, M. “Rationalism, Sentimentalism, and Ralph Cudworth”, *Hume Studies*, 2004, Vol. 30, No. 1, pp. 149–150.

Hudson, W.D. *Reason and Right: A Critical Examination of Richard Price’s Moral Philosophy*. London: Macmillan, San Francisco: Freeman, Cooper, 1970. 205 pp.

Hume, D. “Issledovanie o principah morali”, trans. by V.S. Shvyrev, in: D. Hume. *Sochinenia* [Works], 2nd ed., corr., Vol. 2. Moscow: Mysl’ Publ., 1996, pp. 177–314. (In Russian)

Hume, D. “Traktat o chelovecheskoj prirode” [A Treatise on Human Nature], trans by S.I. Ceretely, in: D. Hume. *Sochinenia* [Works], 2nd ed., corr., Vol. 1. Moscow: Mysl’ Publ., 1996, pp. 53–665. (In Russian)

Hutcheson, F. “Issledovanie o proiskhozhdenii nashih idej krasoty i dobrodeteli v dvuh traktatah. Traktat II: O moral’noe dobre i zle” [An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue, Treatise II: An Inquiry Concerning the Original of Our Ideas of Virtue or Moral Good], in: F. Hutcheson, D. Hume, A. Smith. *Estetika* [Aesthetics]. Moscow: Iskustvo Publ., 1973, pp. 127–269. (In Russian)

MacIntyre, A. *After Virtue: A Study in Moral Theory*. 3d ed. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2007. 286 pp.

More, H. *An Account of Virtue. The English Translation of 1690*. Reproduced from 1st edition. New York: Facsimile text Society, 1930. 268 pp.

More, H. "The Preface General", in: H. More. *Collection of Philosophical Writings*. London: Printed for James Flesher, for William Modern Book-seller in Cambridge, 1662. 840 pp.

Price, R. *A Review of the Principal Questions in Morals*, ed. by D.D. Raphael. Oxford: Oxford University Press, 1948. 301 pp.

Sorley, W.R. *A History of English Philosophy*. New York: G.P. Putnam's Sons, 1921. 372 pp.

Thomasma, D.C. "Choices, Autonomy, and Moral Capacity", in: *The Variables of Moral Capacity*, ed. by D.C. Thomasma, D.N. Weisstab. Dordrecht: Springer-Science+Business Media, B.V., 2004, pp. 9–22.