

Российская Академия Наук
Институт философии

ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ

Выпуск 13

Москва
2013

Содержание

ЭТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ

<i>Максимов Л.В.</i> Дилемма «естественности» и «неестественности» морального мотива	5
<i>Соломон Д.</i> Заполнение пустоты: академическая этика и секулярная медицина.....	30
<i>Шохин В.К.</i> Четвертый путь? К этическому обоснованию агатологии	47
<i>Олденквист Э.</i> Моральные чудеса и противоречивость доктрины первородного греха	76
<i>Гельфонд М.Л.</i> К вопросу о соотношении морали и религии: истина или абсолют	90

ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

<i>Зубец О.П.</i> Нужен ли друг тому, кому мало что нужно?.....	105
<i>Гаджикурбанов А.Г.</i> Метафизические основания этики Спинозы	133
<i>Апресян Р.Г.</i> «Солилоквия» Шефтсбери: устройство морального субъекта.....	151
<i>Прокофьев А.В.</i> Справедливость и ресентимент (заметки на полях «К генеалогии морали Ф.Ницше)	175

НОРМАТИВНАЯ ЭТИКА

<i>Матвеев П.Е.</i> Поступок самопожертвования (опыт этического анализа).....	199
<i>Миллер К.</i> Обладают ли люди добродетелями и пороками? (некоторые выводы из психологии).....	212
<i>Бакштановский В.И.</i> На пути к инновационной парадигме: становление Товарищества «Прикладная этика» В.И.Бакштановского и Ю.В.Согомонова	246
Резюме.....	261
Summary	265
Об авторах.....	269

В.К. Шохин

Четвертый путь? К этическому обоснованию агатологии*

1. История терминологии, связанной с обозначением философских дисциплин, непростая. Иногда она управляется законом «выживает сильнейший», но выживает уже раз и навсегда. Например, в XVII столетии немецкая университетская философия (которую не совсем точно называют «школьная философия») предложила множество неологизмов, призванных упорядочить соотношение философских дисциплин, из которых только очень немногие выдержали проверку временем. Сейчас мало кто знает, что примерно одновременно появились такие обозначения теории познания, как «ноология», «гностология» и передавшая свои функции совсем другой области знания «археология», или что была введена общая философская наука о причинах – «этиология»¹. Зато «онтология», введенная в 1613 г. Р.Гоклениусом², оказалась исключительно конкурентоспособной. Причина ее успеха в сравнении с неудачами вышперечисленных терминов вполне объяснима: это было не только морфологическое изящество соответствующего неологизма, но и его способность взять на себя груз отделения «общей метафизики» (предмет которой – сущее как таковое) от «специальной метафизики» (предметы которой – разновидности сущего в виде Божества, души и мира)³ – спо-

* Статья подготовлена в рамках исследовательского проекта, поддержанного РФФИ, грант 13-03-0035а.

¹ См.: *Wundt M.* Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts. Tübingen, 1939.

² *Goclenius R.* Lexicon philosophicum. Frankfurt a/M., 1613. P. 16 et. al.

³ Деление на *metaphysica generalis* и *metaphysica specialis* стало общим местом в «школьной философии» XVII в. после введения Гоклениусом «онтологии». См., к примеру: *Micraelis J.* Lexicon philosophicum. Jena, 1653. P. 654, 758, 823.

способность, востребованная не одним столетием попыток дифференцировать слишком широкое пространство аристотелевской «первой философии»⁴. Неуспех же перечисленных гносеологических терминов также объясним: теории познания в отличие от теории сущего предстояло пройти еще очень долгий путь самоидентификации – до XIX в., возможно, связанный и с тем, что вся философия как таковая и есть в широком смысле «теория познания», а потому поиск «познавательной специализации» одного из ее регионов и, соответственно, и его терминологизации требовал немалых усилий⁵.

С термином *агатология* (от $\tau\acute{o}$ $\alpha\gamma\alpha\phi\acute{o}\nu$ – «благо», ср. $\tau\acute{o}$ $\epsilon\upsilon\theta\acute{\iota}$, $\tau\acute{o}$ $\kappa\alpha\lambda\acute{o}\nu$ + $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ – «учение») сюжет другой. Отчасти его можно было бы сопоставить с параллельными открытиями небольшого материка теми маленькими колумбами, которые не подозревают о том, что он уже открывался с восточной стороны викингами, а с западной – китайцами. А именно, на рубеже девяностых и нулевых я предложил этот неологизм (который именно как неологизм закономерно встретил не только одобрение) с тем, чтобы, создав морфологическую оппозицию аксиологии, проакцентировать, что «блага» и «ценности» не суть простые синонимы⁶. В самом деле, трактовать их как синонимы (что делается практически всегда в нефилософском языке, а часто и в философском) точно так же малокомпетентно, как близкие по семантике «культуру» и «цивилизацию», а философия тем и отличается от не-философии, что ее профессиональный долг состоит в демаркации тех базовых понятий, которые в обыденном сознании и, соответственно, речи «сливаются»⁷. Однако излишнее любопытство ведет к печали: когда я с целью окончательной выдачи себе патента на открытие решил все-таки справиться для этого в «Словаре философских понятий» Р.Эйлера

⁴ Подробнее об этом: *Шохин В.К.* «Онтология»: рождение философской дисциплины // Историко-философский ежегодник '99. М., 2001. С. 117–126.

⁵ Помимо этого «археология», например, как «наука о началах» ничего собственно эпистемологического в себе не заключала.

⁶ О скромном результате тогдашней борьбы за данный термин свидетельствует: *Шохин В.К.* Агатология // Философия: Энциклопедический словарь / Под ред. А.А.Ивина. М., 2004. С. 15–16.

⁷ Например, журналист может в одном предложении упоминать как одно и то же и «эскимосскую культуру», и «эскимосскую цивилизацию», тогда как культуролог уже должен отдавать себе отчет, что он хочет выразить и тем и другим словосочетанием.

(1909), то убедился, что в данном лексиконе уже есть термин *Agathologie*, который естественным образом трактуется как «учение о благах» и как «часть этики»⁸. Поскольку это было уже третье издание, то гипотеза о том, что тот же Эйслер ввел данный термин уже в конце XIX в., представилась мне более чем правдоподобной. Но не знал ли уже сам «викинг» Эйслер и какие-то карты «китайцев»? На этот вопрос я ответа пока еще не получил.

Недавно, однако, я убедился в том, что переоткрытия «моего материка» продолжают и получили уже немалую публичность. А именно, в 2006 г. бельгийский историк философии Сильвен Делькомменет опубликовал фолиант почти в 700 страниц «Платоновский “Филеб”»: введение в платоновскую агатологию». По мнению автора, «Государство» дает только отблески «формы блага» через описание его «функций», но читатель великого диалога еще не получает понятие о его сущности, и только более поздний диалог, «Филеб», позволяет эту сущность понять, поскольку именно в нем раскрывается «логос блага»⁹. В соответствии с этим словосочетанием Делькомминет и называет свой платоноведческий проект агатологией (*agathologie*), или, по-другому, «наукой о благах», настаивая на том, что данная наука может быть только диалектикой – единственной истинной наукой в соответствии с тем же «Государством»¹⁰. Структура «Филеба» и истолковывается в тексте Делькомминета исходя из требований диалектики, так как раскрывает то диалектическое движение мысли, которое и требуется для раскрытия «формы блага»: диалог истолковывается через деление его на три части (11a-31b, 31b-59d, 59d-67d), **которые распределяются по 17 главам герменевтического исследования**. В немецкоязычной философской литературе, несмотря на ее исторический приоритет в идентификации «агатологии» (см. выше) исследования сопоставимого масштаба отсутствуют, но термин уже включается без оговорок в философские лексиконы¹¹, а немецкая «Википедия» воспроизводит его определение в лексиконе Эйслера как «учения о благах».

⁸ *Eisler R.* Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Historisch-Quellenmässig bearbeitet. 3-te Aufl. B., 1909. S. 19.

⁹ *Delcomminette S.* Le Philebe de Platon: introduction à l'agathologie platonicienne // *Philosophia Antiqua*. 100. Leiden, 2006. P. 13.

¹⁰ *Ibid.* P. 12.

¹¹ См.: <http://de.academic.ru/dic.nsf/pierer/102033/Agathologie>. Здесь же ссылка и на известнейший лексикон Гердера.

Морфологическая когерентность термина и оправданность в качестве герменевтического инструмента для интерпретации некоторых древних философских текстов уже являются основаниями для его инициации в качестве обозначения одной из философских субдисциплин. Решающее значение имеют, однако, другие философские факты. Прежде всего тот, что дискуссии о природе и разновидностях благ были начиная уже с Афинской школы постоянным и самостоятельным предметом исследований и дискуссий античных философов. Доксографы свидетельствуют о множестве текстов под названием «О благе» (сопоставимом с числом текстов «О природе»), которые до нас не дошли, а те свидетельства (как прямые, так и ретроспективные), что дошли, не позволяют сомневаться в том, что платоники, перипатетики, стоики, эпикурейцы и скептики постоянно обсуждали классификацию и определения благ и не только противостояли друг другу, но и (как и бывает в случаях постоянной конфронтации) многое заимствовали друг у друга и при этом полемизировали также и с собственными «еретиками», которые воспринимали концепции оппонентов. Поскольку же философский дискурс является контрверсивным по самой своей природе, то посылы дискуссий имеют первостепенное значение для определения значимости соответствующих философских предметностей в соответствующих философских культурах. Но природа и разновидности благ обсуждаются и в средневековой «практической философии», и в XX в. Есть и еще одно основание для выделения агатологии в отдельную философскую субдисциплину, также имеющее историко-философское обоснование: и Платон, и Аристотель, и (наиболее системно) стоики различали понятия «ценности» и «блага», а последние наряду с названными ввели еще один понятийный сегмент, коррелирующий с ними, – «предпочитаемое»¹².

Однако помимо констатации историко-философских оснований для актуализации агатологии не излишне было бы задаться и другим вопросом. А именно, если она и не сводится к этике (поскольку не все блага, как подсказывает и естественное словоупотребление, являются только моральными – равно как и ценности), то несомненно, что в качестве «части этики» (см. выше) может

¹² С точной корреляцией объемов понятий «благое», «ценное» и «предпочитаемое» у стоиков можно ознакомиться по: *Столяров А.А.* Стоя и стоицизм. М., 1995. С. 175–178.

быть востребована скорее именно последней. А если это так, то интересно, не найдется ли из наиболее перспективных и больших современных этических программ хотя бы одна, которая приблизилась бы к «науке о благах» максимально близко и в то же время не была бы без нее самодостаточной и требующей именно ее для обеспечения себя теоретическим фундаментом.

2. Гертруда Элизабет Маргарет Энском (1919–2001), ученица, издательница и переводчица Витгенштейна, едва успев издать свою первую и основную монографию «Интенция» и поспорить с кем только возможно – от К.С.Льюиса (по поводу определения натурализма) до руководства родного Оксфордского университета (по поводу премии американскому президенту Гарри Трумену), в котором она работала научным сотрудником, была бы искренне удивлена, если бы в год издания ее статьи «Моральная философия Нового времени» (1958)¹³ ей сказали, что из ее очередных «колкостей» со временем вырастет, как из маленького зернышка баньяна, огромное дерево третьего направления современной этики. Но произошло именно так. Основные две конкурирующие программы обоснования критериев моральной нормативности были здесь подвергнуты резкой критике, и им была противопоставлена новая гипотеза. Кантианцам-деонтологистам, настаивавшим на том, что таковым критерием является «обязательство», выражающееся в модальностях (и соответствующих императивах) долженствования, было указано, что моральное законничество логически предполагает веру в Законодателя, при отсутствии которой оно точно так же лишено смысла, как понятие «преступник» по устранении уголовного закона и суда¹⁴. Консеквенционисты-утилитаристы начиная с Сиджвика не дошли до понимания таких первооснов иудейско-христианской этики, что некоторые вещи (типа убийства неповинных) безусловно недопустимы совершенно независимо от того, какие последствия может иметь следование этой истине¹⁵.

¹³ В оригинале «Modern Moral Philosophy» обычно переводится как «Современная моральная философия», но текст представляет собой полемику и с новоевропейской этикой, начиная с Просвещения.

¹⁴ *Anscombe E.G.M. Modern moral philosophy // Philosophy. The Journal of the Royal Institute of Philosophy, 1958. Vol. 33. № 124. P. 6.*

¹⁵ *Ibid. P. 10.* В едком памфлете «Премия мистера Трумена» (1957) Энском продемонстрировала практические последствия политического консеквенционизма на примере ядерной бомбардировки Хиросимы и Нагасаки.

Консеквенционизм – это «мелкая философия», в рамках которой вопрос о том, как поступить *правильно*, вообще строго говоря не стоит¹⁶. Но где тогда консеквенционисту искать критерий нормативности того или иного действия? Ответ простой: только в социальных конвенциях, в практике его общества и его круга. Но и этическому легалисту, сохранившему закон без Законодателя, также не остается в конечном счете иного критерия нравственной истинности, кроме тех же социальных конвенций. Или, может быть, таковой критерий поискать в царстве природы? Но она не дает иного морального урока, чем тот, что сильные поедают слабых. Или, может быть, обязательство имеет контракторное происхождение? Но это будет верным только в самых простых случаях, но никак не в этически значимых. Остается последняя возможность для поиска критерия нормативности – в человеческих добродетелях, ибо «точно так же, как человек имеет не столько зубов, сколько в среднем имеют люди, но сколько род, так, возможно, и человеческий род, рассматриваемый не биологически, но с точки зрения деятельности мысли и выбора... “имеет” такие-то и такие-то добродетели, и этот “человек” с полным комплектом добродетелей будет “нормой” в том же смысле, в каком “человек” [биологический] с полным комплектом зубов»¹⁷. А это означает, что критерий нормативности будет гораздо ближе к предлагаемому Аристотелем (который не знал самого понятия «морально должного» – *morally ought*), чем легалистским. Иными словами, критерием моральной истинности становятся не «истинные принципы» (которые не могут быть таковыми потому, что сами нуждаются в серьезной проверке), но «истинный субъект».

Второй публикацией стала небольшая книга супруга Энском, очень известного в свое время английского философа Питера Гича «Добродетели» (1977), основанная на его оксфордских лекциях 1973–1977 гг. Лекции были посвящены четырем кардинальным добродетелям античности – рассудительности, умеренности, мужеству и добродетели, а также трем «теологическим добродетелям» христианства – вере, надежде и милосердию. Для понимания задач человека следует больше исходить из того, в чем он нуждается, чем из того, что он желает, а нужда (*need*) неотделима от целеполага-

¹⁶ *Anscombe E. G. M. Modern moral philosophy. P. 12–13.*

¹⁷ *Ibid. P. 14.*

ния, и эта телеологичность составляет стержень аристотелевского видения мира¹⁸. Обычное «умозаключение» этического сенсуализма – от склонностей к долженствованию – не проходит и нуждается в критике. Гич с самого начала заявляет себя противником и сентиментализма: злодей может иметь совесть, которая никак не удерживает его от его злодеяний, но даже помогает ему преуспеть в них. Четыре названные моральные добродетели необходимы человеку (как индивидуальному и общественному существу) не менее, чем физическое благополучие, а высшие цели человека достижимы только через «теологические добродетели», первой из которых является вера. Добродетели «встроены» в саму человеческую природу никак не менее, чем жало в тело пчел, и их «присущность» человеческой природе не меняется от того, что отдельный человек (как и отдельная пчела из-за действия своего жала) может погибнуть от их употребления¹⁹. Милосердие как высшую добродетель (любовь к Богу и ближним) Гич противопоставляет «поведенческим добродетелям» (*behavioral virtues*), но убежден, что они поддерживают друг друга: последние без него остаются ограниченными, оно без них не имеет твердой опоры. Это следует из того, что совершенная любовь к Богу и «Его друзьям» составляет конечное человеческое предназначение, но на пути его осуществления могут встретиться столь значительные препятствия, что они не могут быть преодолимы без мужества²⁰. Но и на обычной ступени человек нуждается в кардинальных добродетелях, так как неограниченная самоотдача также может привести к нарушению справедливости.

Третьим событием стала публикация эссе подруги Энском по Свонтонскому колледжу Оксфорда Филиппы Фут, «“Добродетели и пороки” и другие эссе по моральной философии» (1978) – и так «предание о добродетелях» передавалось в узком «энскомовском» кругу. Только появление следующей книги, автор которой, однако, не спешил связывать с Энском свою «философскую веру», вывело этику добродетелей в разряд нового этического течения, «третьего пути», который заставил консеквенционистов и деонтологов обеспокоиться всерьез.

¹⁸ *Geach P. The Virtues. Cambridge, 1977. P. 9–10.*

¹⁹ *Ibid. P. 16.*

²⁰ *Ibid. P. 170.*

Книга Аласдера Чарльза Макинтайра (университет Нотр Дам) «После добродетели: исследование теории морали» (1981, переиздания – 1984, 2007) несомненно относится к выдающимся явлениям современной философии. В отличие от многих «раскрученных» произведений сегодняшней континентальной философии она не осуществляет задачу посвящения читателя в эзотерический язык или в риторические симулякры философской аргументации и в отличие от нередких сочинений философии аналитической не замещает постановку методологических вопросов самоцельным наукообразием. Вместе с тем она демонстрирует наиболее сильную сторону аналитического метода – попытку доведения обсуждаемых вопросов до предельной ясности с учетом постоянных возражений потенциального оппонента. При этом книга Макинтайра свободно совмещает теоретическое исследование предмета с историческим, а сама аргументация автора является не только философской, но и культурологической – осмысляются и сами нормы философской рациональности, и их валидность в общих контекстах больших эпох западной цивилизации. Но у этой книги есть и еще одно достоинство: в соответствии с нарративным персонализмом автора (жизнь личности реализуется в биографии лица, подчиненной законам телеологии) она сама представляет собой философский нарратив, внутренний телос которого выявляется и в ее композиции. *Opus magnum* Макинтайра переведен на русский язык²¹, а заинтересованному читателю хорошо известен и из оригинала, а потому оправдано выявление лишь основных его моментов.

Повествование начинается с хорошо написанной аллегорической картины виртуальной деградации естественных наук после катастрофы в абстрактном государстве, власть в котором взяло политическое движение «Не знать ничего», а следствием этой катастрофы стало прекращение образования в школах и вузах, сожжение лабораторий, казнь ученых и уничтожение книг, в результате чего последовавшая волна восстановления наук могла опираться только на случайно сохранившиеся осколки знаний, теорий и терминологии, о значении которой можно было только очень приблизительно догадываться. Подобная картина из фантастического фильма и соответствует, по мнению Макинтайра, реальному положению в этике после разрушения ее магистральной

²¹ Некоторые этики, правда, считают, что недостаточно корректно.

традиции (гл. 1). А завершается книга (глава «После добродетели: Ницше или Аристотель, Троцкий и св. Бенедикт») подведением итогов этики Нового времени, которые состоят прежде всего в отвержении Аристотелевой традиции – как «отвержении совершенно отличной системы морали, в которой правила, столь преобладающие в современных концепциях морали, находили свое место в большей схеме, где центральное место занимают добродетели»²². Но также и в том, что те направления, которые собирались устранить просвещенческий индивидуалистический либерализм, не достигают своих целей. Ницшеанское отвержение и утилитаризма и кантианства не привело к возрождению ранней, аристотелевской традиции. Ницшеанский сверхчеловек, справедливо попирающий моральные фикции Просвещения, не имеет ничего общего с древностью и с «теми общинами, которые скреплялись прежде всего разделяемым видением и пониманием благ»²³, а ницшеанский моральный солипсизм, изгоняя одни фантомы (вроде «естественных прав» или «пользы»), населяет мир другими. Свободный индивид Маркса – это также не более чем социализированный робинзон, который непонятно каким образом может вступить в свободную ассоциацию с остальными, и когда марксизм не сливается с веберовским социал-демократизмом и не становится тиранией, он более всего напоминает ницшеанскую утопию. Существует, правда, еще один исторический образ, с которым можно связать какие-то надежды, – он и обозначен в названии этой главы последним – фактический основатель западного монашества (гл. 18). Между этими начальной и завершительной точками книги Макинтайра развертывается подробнейшая и очень пронизательная критика этики раннего Нового времени и Просвещения (более всего этического сенсуализма Юма и полярно симметричного рационализма Канта), которая несет всю ответственность за эмотивизм современной «веберовской» цивилизации. Распад сегодняшнего этического сознания, ярко выписанный в мрачной аллегории первой главы, восходит к эпохе, предшествовавшей нашей. Но о распаде чего идет речь? Того этического сознания, в котором либертарианизм, рационализм и эмоционализм, обособившиеся друг от друга в Новое время – эпоху разрушения единства между этикой и антрополо-

²² MacIntyre A. *After Virtue: a Study in Moral Theory*. Notre Dame, 2010. P. 257.

²³ Ibid. P. 258.

гией – составляли лишь моменты в едином и гармоничном целом. Этим целым оказывается телеологизм, тщательно выписанный в «Никомаховой этике». Аристотель исходил из того, что этика может строиться только через осознание различий между двумя состояниями человека: «человеком-как-он-оказывается-существующим» и «человеком-каким-он-должен-быть-при-осуществлении-своей-истинной-сущности»²⁴. Иными словами, из различия между наличным и должным, дистанция между которыми может быть устранена через этику как науку, позволяющую перейти от первого состояния ко второму. Моральные же предписания предназначены для того, чтобы человек мог осуществить эту свою конечную цель – *telos*. Та же схема модифицируется, но не меняется принципиально в системах теистической этики – идет ли речь о Фоме Аквинском, Маймониде или Ибн-Рушде – с той основной разницей, что этические предписания понимаются здесь уже не только как телеологические, но и как выражения божественно установленного морального порядка. Но и в этом случае трехчастная схема, складывающаяся из: 1) нынешнего состояния человека, 2) его телоса и 3) способов реализации последнего, – остается той же²⁵. Этот третий пункт и обеспечивается все более забываемыми добродетелями. И целый исторический блок книги посвящен истории аретологии в европейской культуре, от греческого и германского героического эпоса до XIX в. – аретологии, которая оказалась утраченной в современном этическом сознании и этической теории. Но в полемическом контексте Макинтайр разрабатывает и свои основные позитивные концепции – прежде всего «практики», но также «этического сообщества», «традиции» и «нарративной истории личности».

После «После добродетели», судя по частично аннотированной библиографии Й.Шрота (которая весьма далека от полноты)²⁶, на английском языке было опубликовано никак не менее 25 более-менее известных англофонных монографий, сборников статей и

²⁴ *MacIntyre A. After Virtue: a Study in Moral Theory. P. 52.*

²⁵ *Ibid. P. 53.*

²⁶ Достаточно сказать, что в ней не учитываются более поздние сочинения самого Макинтайра, такие, например, как «Чья справедливость? Какая рациональность?» (1988) и «Три соперничающие версии этического исследования: энциклопедия, генеалогия, традиция» (1990). Вместе с тем в библиографию включены работы, не имеющие к этике добродетели никакого отношения – достаточно упомянуть, что она начинается с «Этики» Н.Гартмана.

антологий «этиков добродетели» или посвященных осмыслению их достижений и не менее 5 немецких (здесь это – Tugendethik)²⁷. Относительно же общего числа всех публикаций, выражающих позиции этики добродетели (иногда она обозначается и как аретическая этика) или рассмотрение ее позиций извне, я могу строить только туманные гипотезы, но думаю, что по крайней мере первое четырехзначное число этих публикаций к настоящему времени уже есть. В динамике сегодняшнего развития этики добродетелей прослеживаются несколько тенденций, которые отчасти объясняются веянием духа времени (*Zeitgeist*), отчасти внутренней логикой процесса. Так, например, в «новой этике добродетели» сегодня больше ощущается стремление найти «диалог» с двумя оппонирующими этическими программами (они также, в свою очередь, все чаще обращаются к теме добродетели), чем радикальное размежевание, столь характерное для «старой»²⁸, и при этом нередко отмечается, что все три направления работают и с «добродетелями», и с «пользой», и с «обязательствами», но только акценты на этих основаниях этики распределяются в них по-разному²⁹. В связи с этим не удивительно, что этика добродетели ищет свои истоки уже далеко не только в Аристотеле, но и пытается обогатить свою генеалогию, включая сюда также Сенеку³⁰, Юма, Хатчесона

²⁷ См. статью Розалинд Хертхаус «Virtue Ethics» в Stanford Encyclopedia of Philosophy (<http://plato.stanford.edu/entries/ethics-virtue/>), содержащую ссылку на: Literatur zur Tugendethik Bibliography on Virtue Ethics (Last Update: 12.09.12) Jörg Schroth (jschrot@gwdg.de). За указания на эти источники приношу большую благодарность О.В.Артемяевой (Институт философии РАН).

²⁸ Ср. само название одного весьма известного сборника: *Virtue Ethics, Old and New*. Ed. by S.M. Gardiner. Ithaca, 2005. Хороший обзор этики добродетели в ее историческом движении представлен в публикации: *Артемяева О.В.* Теоретические основания этики добродетели // *Философия и этика: сборник научных трудов. К 70-летию акад. А.А.Гусейнова*. М., 2009. С. 433–445.

²⁹ Это, в частности, позволило Марте Нуссбаум, которую также относят к этике добродетели, в своем обстоятельном изыскании «Этика добродетелей: категория, вводящая в заблуждение?» вообще усомниться в правомерности положительной идентификации данного направления и считать само это понятие скорее лишь конвенциональным – охватывающим преимущественно критиков консеквенционизма и деонтологизма, чем реальное единое «положительное направление». См.: *Nussbaum N.* Virtue Ethics: A Misleading Category? // *Journal of Ethics*. 1999. Vol. 3. P. 163–201.

³⁰ Вопреки убежденности Макинтайра в том, что именно со стоиков начинается преобладание в этике антиаристотелевского легализма и индивидуализма.

и даже Ницше (которого Макинтайр, как мы видели, мыслил в качестве прямого антипода этики добродетели)³¹. Этика добродетели успешно конкурирует с альтернативными программами, осваивая многие ранее занятые ими регионы прикладной этики, о чем свидетельствует хотя бы развитие целого направления исследований добродетелей в контексте окружающей среды, биоэтики, прав животных, бизнеса, профессиональной этики, мультикультурного общества, пацифизма, педагогики и т. д. Параллельно и в соответствии с этим размывается и ее мировоззренческое ядро: если основы ее закладывались твердыми католиками-томистами, каковыми были и Энском, и Гич, и Макинтайр, продолжавшие почтенную традицию христианизации Аристотеля (отчасти и «аристотелизации христианства»), то теперь в кроне этого ветвистого дерева себя чувствуют как дома и агностики и феминистки, считающие ориентацию этики на долженствование «слишком мужской»³². Неоднозначно отношение «этиков добродетели» и к самому этическому: в соответствии с духом времени некоторые из них противопоставляют нравственному ригоризму или хотя бы «этицизму» откровенное пренебрежение (отчасти в ницшеанском духе) нравственным, которое замещается, например, «восхитительным»³³.

3. Несомненно, что после памфлета Энском и особенно развернутого полемического манифеста Макинтайра для многих стало очевидно, что и принцип «исчисления консеквенций» человеческих действий из общественно принятых норм, и принцип деонтологизма, при котором человек должен в конечном счете руководствоваться не более чем долгом перед самим долгом, наилучшим образом соответствуют глубинным духовным возможностям этического субъекта. Очевидным стало и то, что сухое древо академической этики способно к новому и многоцветному плодоношению, поскольку добродетели суть то, в чем односторонне абсолютизируемые польза и долг не только находят для себя «при-

³¹ Об этом свидетельствует хотя бы сборник: *The Practice of Virtue. Classic and Contemporary Readings in Virtue Ethics* / Ed. by J. Welchman. Indianapolis (Ind.), 2006.

³² Значительной фигурой здесь является Лиза Тессман, пытающаяся «феминизировать» даже Аристотеля, но это отнюдь не одно действующее лицо.

³³ Это противопоставление admirable моральному старательно прописывается Майклом Слоутом, одним из признанных столпов этики добродетели. См. его известную книгу с самообъясняющим названием: *Slote M. From Morality to Virtue*. N.Y., 1992.

менение», но и в чем сама их противоположность «снимается», притом естественным образом. Но многие могли ощутить и то, что это многокрасочное плодоношение (а мир добродетелей изобилует мудростью и многообразием) на самом деле не является чем-то совершенно новым и, более того, что оно вполне вычитывается из самих античных истоков европейской этики (а также и из этической мудрости Востока), а потому и революционная этическая программа оказывается на деле растением-многолетником, способным на обновление в пространстве не то что веков, но и тысячелетий.

Неудивительно, что после таких жестких, но метких ударов по двум основным конкурентам, каковыми были вердикт Энского о бессмысленности настаивания на моральном законничестве по устранении самого Законодателя и вердикт Макинтайра о том, что тупиковый эмотивизм является не просто позицией неопозитивистской метаэтики, но и закономерным результатом всей этики Просвещения, эти конкуренты приступили к ответным действиям. К ним присоединились и другие. И это тоже было вполне закономерно и естественно: полемический этос философии присущ ей с ее первых шагов в Греции, Индии и Китае, определяет саму структуру философского дискурса в Средневековье и завершит свое существование вместе с самой философией.

Основные возражения против аретической этики давно уже систематизируются самими «этиками добродетели». Одна из самых аккуратных классификаций их представлена в статье «Этика добродетели» Розалинды Херстхаус (2003, 2012), которая ценна также тем, что вторая ее версия вышла через десятилетие после первой и она могла суммировать новейшие возражения против обсуждаемой метаэтической программы. Возражения эти можно записать в виде следующей схемы³⁴.

(1) Этика добродетели не предлагает «кодифицированных принципов», могущих составить руководство к нравственному действию, а потому может считаться лишь дополнением к утилитаристской и деонтологической этике. В конечном счете она предлагает ориентироваться лишь на нравственные примеры, ставя вопрос приблизительно таким образом, как мог ли бы Сократ одобрить, к примеру, аборт, если бы оказался в соответствующей ситуации. (2) Эта этика релятивистична, поскольку считает добро-

³⁴ См.: [http://plato.stanford.edu/virtue ethics](http://plato.stanford.edu/virtue_ethics) – 03.10.12.

детели культурно обусловленными. Иными словами, она допускает, что аретические мотивировки действий варьируют от одной культуры и эпохи к другой. (3) Этика эта не может также предложить выхода из дилемм, которые возникают вследствие «конфликтов добродетелей», когда, например, милосердие побуждает меня убить человека, которому лучше было бы по каким-то причинам больше не жить, а справедливость не позволяет этого, или когда честность принуждает говорить немилосердную правду, а доброта и сострадание – молчать или даже лгать. (4) Данная этика страдает и болезнью самоотрицания (*self-effacing*), а именно может предписывать в качестве мотива действия то, что лучше таковым не было бы. Раньше этот аргумент обращали против альтернативных программ, когда, например, отмечалось, что сказать навещаемому больному, что ему оказывают внимание из долга или ради умножения его счастья, значило бы серьезно вредить доброму поступку, но сейчас замечают, что больному вряд ли будет оказано благодеяние и в том случае, если визитер будет объяснять свой хороший поступок требованиями добродетели. (5) Для деонтологов возникает проблема обоснования того, что определенные моральные правила являются правильными, для утилитаризма – что счастье или благополучие является единственным мотивом, который морально значим, а для этики добродетели встает задача уточнения того, какие характерные черты определяют добродетель. С этой задачей она не справляется. При этом две другие программы метаэтики могут базироваться на более прочном основании, чем этика добродетелей. (6) Поскольку «этики добродетели» полагают, что добродетельное лицо, как правило, делает только то, что должно делать без внутреннего конфликта, можно считать, что в таком случае оно совершает лишь то, что ему хочется, и потому не выходит за рамки эгоизма. (7) Это возражение восполняется тем, что «ситуационистская» социальная психология демонстрирует, что характерных черт (*character traits*) добродетелей не существует, а потому нет и самих добродетелей, которыми занимается данное направление метаэтики.

Херстхаус, однако, перечислила не все возражения против аретической этики. Так, в популярной *Internet Encyclopedia of Philosophy* приводится и такое, что приобретение добродетелей (в отличие от нормативных принципов) во многом зависит от случайных

обстоятельств, таких как правильное воспитание, внешние влияния, привычки и т. д., а потому здесь есть момент везения (к тому же новым перипатетикам полезно напомнить, что сам Аристотель не признавал счастье без дружбы, а истинная дружба – это большое везение)³⁵.

Ответить на перечисленные возражения не очень трудно (особенно с учетом того, что возражение (4) предполагает, что этический субъект является нравственным дебилом), и Херстхаус с этой задачей, как мне кажется, более-менее справилась³⁶. Я бы предложил, правда, дополнительное возражение – связанное с тем, что «новая» аретическая этика, уделяющая сегодня немалое внимание правам животных, продолжает, как и «старая» (см. выше), игнорировать такую основополагающую человеческую добродетель, как благодарность. Но значительно более серьезными представляются мне критические доводы одного из дружественных оппонентов этики добродетели, Курта Байертца, который признает, что своим обращением к античности она расширяет горизонт того узкого мира правил, которым часто удовлетворяется современная этика, но констатирует, что она достигает публичной открытости путем размыwania своих начальных аристотелевских ориентиров за счет апелляции к стоикам, английским сентименталистам и другим авторитетам. А также (и это главное), что она сильнее в своей критической части, чем в конструктивной, и что ей пока еще не удалось претворить аретологические установки в «когерентную и убедительную теорию», которая смогла бы занять то место, которое принадлежит двум другим большим направлениям³⁷. И эти его претензии к аретической этике представляются мне взаимосвязанными.

Так, на замечание о том, что при своем росте вширь этика добродетелей «размывается», можно было бы возразить, что, с одной стороны, она не приносила формальную присягу эксклюзивной верности тени Аристотеля, а потому ей незапретно уточнять и даже подправлять свое родословное дерево, и если никто не возражает против ее интереса к «аретологическим каталогам» Востока (прежде всего к китайским), то вряд ли есть резон противиться попыт-

³⁵ См.: <http://www.iep.utm.edu/virtue/> 03.10.2012.

³⁶ Ни тема, ни допустимый объем данной публикации не оставляют мне пространства для углубления в ее ответы.

³⁷ Bayertz K. Antike und moderne Ethik. S. 130–132.

кам «перечитывания» учений о добродетелях у стоиков, английских этических сенсуалистов XVIII в. или даже у Канта с Ницше. Что же касается начавшейся экспансии этой метаэтической программы на территории прикладной этики, давно уже освоенной утилитаристами, то ее также можно признать оправданной – ввиду того, что этика добродетелей с самого начала протестовала против оторванности оксфордской академической этики от реальной жизни, в которой конкретные «этические ситуации» с необходимостью требуют апелляции к добродетелям. Однако «цена вопроса» здесь действительно высока. Делать из Канта и Ницше «этиков добродетели» – значит действительно размывать исходные основы данной метаэтической программы, ориентированной на восстановление «полисной этики» и, если думать дальше, и «полисной антропологии»³⁸. А «распространяться» на территории биоэтики, этики окружающей среды, этики бизнеса, педагогики и т. д. можно лишь преимущественно за счет осмысления фундаментальных проблем внутри собственной теории, поскольку задачи адаптации к социальному рынку и задачи теоретической авторефлексии трудносовместимы. А потому попадает в цель и второе «копье» Байерта – указание на то, что аретическая этика больше преуспела в критике альтернативных метаэтических программ, нежели в когерентной разработке собственной. В самом деле, в этике добродетели изначально остаются незаполненными по крайней мере две очень глубокие теоретические лакуны.

Первая связана с дефицитом осмысления ее отношения к двум другим конкурирующим программам. Действительно, мне неизвестно, чтобы какой-либо «этик добродетели» наряду с их дезавуированием (отчасти безусловно справедливым – см. выше) поставил иной вопрос: действительно ли эта «третья сила» в современной этике в точности равноудалена от консеквенционизма и деонтологизма и какова мера ее удаленности?

Вспомним, что основной пункт аргументации Макинтайра против консеквенционизма и деонтологизма состоит в том, что в них отсутствует исходная перспектива аристотелевской и якобы

³⁸ Подразумеваем аналогии между иерархической структурой идеального полиса и душевных способностей человека, очень четко прочерченные уже у Платона, а также между «соборностью» граждан полиса и начал, составляющих человеческое существо.

полностью производной от нее теистической этики, состоящей в том, что (см. выше) задачей нравственного совершенства является переход субъекта из «эмпирического» состояния *A* (1) в аутентичное его природе состояние *B* (2), а средством осуществления этого перехода – определенная этическая практика (3). Однако любая нормативистская программа этики исходит именно из этого «треугольника». Различие, конечно, в том, что в античной этике данная задача была больше эксплицирована, чем в «нововременной», и если продумать истоки этой экспликации, то они более всего соответствуют осмыслению у римских авторов понятия *cultura* – как самосовершенствования индивида через «обработку почвы» его собственной души с целью содействия ее плодоношению³⁹. Однако та же самая «агрикультура» воспроизводится и у основателей британской этики Нового времени, ответственных за конвенционализм, и у Канта, положившего начало деонтологизму⁴⁰. Другое дело, какими мыслятся сами эти пункты *A* и *B*, и здесь действительно духовные векторы некоторых основных направлений современной этики отличны от тех, что определяли этику аристотелевскую и теистическую, которые также, в свою очередь, друг с

³⁹ Историческое значение имел тот пассаж из «Тускуланских бесед» Цицерона (ок. 45 г. до н. э.), в котором в ответ на критику философии за то, что многие философы не приносят соответствующих «любви к мудрости» плодов, Цицерон возражает, что хотя и не всякая пашня бывает плодоносной, никому еще не пришло в голову предложить отказаться из-за этого от земледелия. И здесь он дает определение философии как «возделывания души»: *cultura... animi philosophia est* (II [5] 13).

⁴⁰ Цицероновская трактовка культуры как возделывания почвы души воспроизводится в раннее Новое время и активно возрождается в эпоху Просвещения с ее культом автономного и «самоформирующегося» субъекта. В Германии она успешно конкурирует с новой, практически современной трактовкой культуры, восходящей к С.Пуфендорфу (и понимаемой как добавление продуктов общечеловеческой социальной, когнитивной и эстетической креативности к первоначальной человеческой природе) вплоть до начала XIX в., во Франции – до середины того же столетия и даже позже. У Канта до конца его творчества оба понятия культуры движутся параллельно, но, различая два уровня культуры – культуру навыков и культуру дисциплины, – он идентифицирует первую как определенную технологию, вторую, высшую – как преодоление стихийности естественных аффектов силой разума и воли, т. е. в цицероновском смысле. О значении понятия *Kultur* у Канта см.: *Kopp B. Beiträge zur Kulturphilosophie der deutschen Klassik. Eine Untersuchung im Zusammenhang mit dem Bedeutungswandel des Wortes Kultur. Meisenheim am Glan, 1974. S. 27–40.*

другом не совсем совпадают. В утилитаризме это переход субъекта с преобладанием обычного аффектированного эгоизма в состояние разумного «альтруистического эгоизма», в деонтологизме – переход от эмпирически-заинтересованного нравственного сознания, производящего «легальные» поступки, к сознанию, руководствующемуся одним нравственным законом и реализуемому через чисто «моральную» мотивацию. Разумеется, «пункты назначения» этих двух этик можно оценивать по-разному, и критическое отношение к ним будет значительно более мотивированным с точки зрения теистической, чем аристотелевской⁴¹, но отрицать в них наличие «обнародованной» Макинтайром основной трехчастной схемы здравой «практической философии» весьма затруднительно.

Однако в рамках этих родовых сходств всех трех этических программ степень дистантности аристотелевской этики от каждой из двух других по отдельности нуждается в гораздо более тщательной проработке, чем та, которую представили сами «этики добродетели». Так, Херстхаус, несомненно, права, отмечая, что большинство руководств к действию вербализируются в императивах, включающих термины, отсылающие к добродетелям (v-rules), следовательно, права и в том, что добродетели первичны по отношению к правилам. Однако рассмотрим кардинальные аристотелевские добродетели (на деле – редакция платоновских), которые для рассматриваемого направления метаэтики наиболее авторитетны. В императивах «Поступай благоразумно», «Веди себя сдержанно» или «Действуй мужественно» правила действительно малоэксплицируемы, хотя и здесь можно сформулировать такие максимы, следование которым по крайней мере должно дисциплинировать субъекта в освоении соответствующих добродетелей. Но как быть с «Поступай справедливо» с учетом того, что справедли-

⁴¹ Сама идея моральной мотивации как онтологического «бескорыстия» нравственного субъекта, движимого одним лишь чистым уважением (Achtung) к нравственному закону, а не «эмпирическими» потребностями, и исполняющего поэтому свой долг в конечном счете только перед самим моральным долженствованием, может трактоваться с позиций теистической этики лишь как разновидность самообожения, ибо только Бог может быть ни в чем не заинтересован, тогда как любому тварному существу никак не может всего «хватать». Очевидно, что Кант был отчасти преемником британского просвещения, так как Шефтсбери, например, считал корыстью даже заинтересованность человека в вечной жизни.

вость – вершина и консистенция аристотелевских добродетелей? Очевидно, что она не просто поддерживается, но и прямо осуществляется через постоянное следование в жизни определенным правилам, начиная с контракторных, которые можно обобщить как «Поступай в соответствии с принятыми на себя обязательствами, ни в коем случае не нарушая их» или «Никогда не делай зла своим благодетелям, помня всегда о том, что они для тебя сделали». Это означает, что добродетели и правила связаны друг с другом узлами не односторонней, но взаимной зависимости. Следовательно, границы между этикой долга и этикой добродетели проходят скорее по линии акцентировки соответствующих необходимых оснований моральной практики, чем по линии полного водораздела.

Однако с консеквенционизмом этику добродетелей сближает большее, чем с деонтологизмом. Прежде всего в связи с тем, что возрождаемая аристотелевская этика (абстрагируемая здесь от «новой этики добродетели») несопоставимо больше работала с «пользой», чем с «долгом», и даже трактовка ее в качестве утилитаристской была бы менее ошибочной, чем в качестве этики обязательств. Правда, и эта трактовка была бы некорректной потому, что понятие пользы не «центрирует» в античной этике содержания основных нравственных мотивировок. Зато и претензия Макинтайра к «отцам-основателям» консеквенционизма за то, что они – в противоположность античным философам – проповедовали эгоцентрический индивидуализм за счет общественных интересов, также нуждается в самых серьезных уточнениях⁴². Но есть еще один момент: и аретическая этика, и консеквенционистская принципиально отличаются от деонтологической тем, что признают разнообразие благ и самоэтическое пространство, в котором они могут располагаться.

4. Однако именно в связи с благами у аретической этики и возникают, как представляется, основные проблемы самопонимания. Для «новой этики добродетелей» они несущественны: ее задача в

⁴² Так, знаменитые «Мысли о воспитании» Джона Локка (1693) прямо открываются преамбулой о том, что основное назначение его идей – общественное, и он говорит о себе: «...я считаю неперменным долгом каждого человека служить своей стране в полной мере своих возможностей, и я не вижу, какую разницу полагает между собою и животным тот человек, который думает иначе» (*Локк Дж.* Соч.: В 3 т. Т. 3. М., 1988. С. 409). Ни один античный философ не довел свой «коммунитаризм» (на который сделал столь сильный упор Макинтайр) до такой отчетливости.

отвоевании территорий у соперничающих этических программ и, как я отмечал уже, в самораспространении на наиболее раскрученные области прикладной этики в соответствии с «духом времени», а вовсе не в авторефлексии. Но для современной «старой этики», которая не отказывается от собственно философских задач, эти проблемы должны быть более актуальными.

Вернемся к «После добродетели», основному сочинению Макинтайра, который уделяет благам большее внимание, чем все прочие «этики добродетели». Тот подлинный этический субъект, к которому апеллировал Аристотель (и который весьма значительно отличался от того неподлинного, к которому обращалась этика модерна и обращается современная), был устремлен к тем целям, что понимались как блага, а само движение людей к различным благам должно было объясняться через добродетели или пороки (гл. 7). Далее, для Аристотеля, как и для Платона, благая жизнь человека выстраивается по иерархии благ (гл. 12), а аристотелогические новации средневековья мыслятся как расширение античного «каталога благ», прежде всего через милосердие (гл. 13). Это, однако, еще только исторический экскурс. Но вот Макинтайр предлагает теорию добродетелей – через свое понятие практики. Выясняется, что это «любая связная и сложная форма социально устроенной совместной человеческой деятельности, через которую блага, внутренние для этой формы деятельности, реализуются при попытках достичь тех стандартов совершенства»⁴³, что предполагаются в той или иной практике, и при этом ясно дифференцируются те внешние и внутренние блага, которые в любую практику инкорпорированы. И здесь дается определение самой добродетели как «приобретенного человеческого качества, обладание и развитие которого делает нас способными к достижению тех благ, что являются внутренними для практик и отсутствие коих действительно препятствует нам в достижении этих благ»⁴⁴ (гл. 14). Именно поэтому люди могут объединяться в малые этические сообщества, конституируемые философским поиском блага, а другая очень важная категория макинтайровской философии – традиция – также определяется как следование благам (**the pursuit of goods**), **осуществляемое из поколения в поколение**. В приоритетности же внутренних благ, которые

⁴³ MacIntyre A. Op. cit. P. 187.

⁴⁴ Ibid. P. 191.

лежат в основаниях и обсуждавшихся практик, и поддерживающих их общностей, и самих добродетелей, можно разобраться по-аристотелевски, согласно Макинтайру, только в том случае, если есть единая иерархия благ, которая выстраивается по оси понимания универсального блага как такового (гл. 15). Все эти положения – фундамент традиционной этики добродетели, а тонкое различение внешних благ (индивидуальный успех) и внутренних (то, что содействует развитию той или иной практики) свидетельствует о серьезном внимании центральной фигуры этики добродетели к агатологической проблематике.

Однако это – почти все существенное, что аретическая этика сообщает нам о благах. Если взять те монографии, в названии которых агатологическая тематика фигурирует, то некоторые из них вводят в заблуждение, как, например, книга Митчелла Слоута «Блага и добродетели» (1983), в центре внимания которой вовсе не блага и не благо, но отстаивание этического антирационализма – по крайней мере того, который оппонирует воззрению на мораль как на источник наложения безусловных, всеобщих, объективных и «доминантных» ограничений на человеческое поведение⁴⁵. Название книги Филиппы Фут, которую можно считать прямым мировоззренческим оппонентом Слоута, «Естественная благодать» (2001), гораздо больше соответствует ее содержанию. Человеческая благодать (*goodness*) является природной (*natural goodness*) – не меньше и не больше, чем благодать других живых существ, поскольку она определяется потребностями данного вида, которые и задают нормы. Многообразие человеческих благ никак не препятствует тому, чтобы считать, что понятие благой человеческой жизни (*good human life*) может быть в таком же смысле мерилom характеристик и действий людей, в каком «процветание» (*flourishing*) – в определении благодати животных и растений⁴⁶. Фут развивает мысль близкого ей по духу известного этика и «философа действия» Уоррена Куина о том, что понятие практической рациональности должно быть выражено через понятие блага: именно потому, что некоторое действие совершать хорошо и оно приносит некоторое благо, у нас

⁴⁵ Лишь иногда Слоут упоминает «индивидуальное благо» (*individual good*) – например, когда мы его рассматриваем для себя, рассматривая и чужие жизни, и как бы на дистанции – см.: *Slote M. Goods and Virtues*. Oxford, 1983. P. 18.

⁴⁶ *Foot P. Natural Goodness*. Oxford, 2001. P. 44.

есть основание к его совершению. Благим же то или иное действие делает – здесь Фут солидаризируется уже с Фомой Аквинским – отсутствие в нем любой не-благости. Можно упомянуть также монографию того же Макинтайра «Чья справедливость? Какая рациональность?» (1988), где он развивает свою прежнюю тему дифференциации благ, заложенных в «практику» (см. выше). Блага, «внутренние» (internal), или ингерентные (intrinsic), практике, являются самоценными и могут быть названы благами превосходства (goods of excellence), тогда как те, что инструментальны для достижения конкретных целей, – благами эффективности (goods of effectiveness). Те, кто считают, что в политике должны котируются только вторые блага, не видят в ней ничего, кроме конкуренции интересов, а те, кто допускают и первые, «вливают» в политику заботу о том, чтобы учет релевантно понимаемой справедливости содействовал росту «разделяемого [многими. – В.Ш.] понимания и преданности благам полиса», и лишь во вторую очередь заботятся о конкуренции интересов⁴⁷. В своем же докладе «Политика, философия и общее благо» (2000) Макинтайр констатирует, что «кризис блага» и «увядание восприятия добродетели» в мире безличных бюрократических технологий подтверждают его прежний рецепт отхода от национальных к местным общинам и тем «практикам», в которых «язык блага», общее благо и пестование добродетелей могут сохранить себя⁴⁸. К «новой старой этике добродетели» я бы отнес и Линду Загжебски, опубликовавшую статью «Экземплиаристская теория добродетелей» (2010). Она предлагает свою версию «радикальной теории добродетели», которую называет экземплиаризмом потому, что исходит не из моральных принципов, но из образцов, примеров нравственной благости (moral goodness), прямые указания на которые «закрепляют» все моральные понятия. Преимущества своей теории Загжебски видит в том, что критерий человеческой благости не задается в ней a priori, но определяется «эмпирическим исследованием», и то же самое относится к тому, что «благие люди» делают и к каким положениям вещей стремятся⁴⁹. Син Макалри в статье «Аристотелевский вариант этики добродетели: эссе по моральной таксономии» (2007) ставит вопрос

⁴⁷ MacIntyre A. Whose Justice? Which Rationality? Notre Dame, 1988. P. 39.

⁴⁸ The MacIntyre Reader. Ed. by K. Knight. Notre Dame, 1998. P. 235–252.

⁴⁹ Zagzebski L. Exemplarist Virtue Theory // Metaphilosophy, 2010. Vol. 41. P. 41–57.

по существу, утверждая, что в отстаиваемой им аристотелевской этике добродетели понятие добродетели важнее, чем праведности, и по крайней мере является настолько же «базовым», как понятие благости (goodness)⁵⁰. Другие и известные, по крайней мере мне, упоминания о благом или благах в «старой этике добродетели» мало заслуживают внимания, а «новая этика добродетели» и сама к ним мало благосклонна. Об этом свидетельствует книга Кристины Свэнтон «Этика добродетелей: плюралистический взгляд» (2003), в которой прямо утверждается, что «различение моральных и не-моральных, моральных и личных, а также интеллектуальных и моральных благ не лучшим образом соответствует этике добродетели»⁵¹. Последняя понятийная оппозиция ясным образом означает, что либеральная этика добродетелей освобождается от исследований благ вместе со старым «томистским добром».

Но даже если вернуться к макинтайровской аретической этике, то некоторые вопросы напрашиваются сами собой. Прежде всего, почему же именно добродетели, а не блага, которые (по его же основному сочинению) для добродетелей образуют «телос», иерархия которых и по Платону, и по Аристотелю фундирует их осуществление и которые образуют внутренний смысл и этических сообществ, и традиции, и (добавим здесь) историю самой «нарративной личности», если она стремится жить по добродетелям, – почему именно добродетели, а не блага закладываются в конечное основание всего этого направления этики? Даже и самого приблизительного ответа я из Макинтайра не вычитал, не говоря уже о других «этиках добродетели». И как, далее, само отсутствие любого ответа на этот вопрос можно охарактеризовать иначе, чем серьезный недостаток в авторефлексии – не меньший, пожалуй, чем у тех, кто на вопрос о том, что является целью их поездки в какую-то страну, ответили бы, что доставание авиабилетов на соответствующий рейс?

5. Зато у Аристотеля, который в «старой этике добродетели» настойчиво возрождается как единственная альтернатива тупиковой этике модерна, можно вычитать и прямое утверждение, что цель первична по отношению к средству, и косвенное подтверж-

⁵⁰ McAleer S. An Aristotelian Account of Virtue Ethics: An Essay in Moral Taxonomy // Pacific Philosophical Quarterly. 2007. Vol. 88. P. 208–225.

⁵¹ Swanton C. Virtue Ethics. A Pluralistic View. Oxford, 2003. P. 69.

дение первичности благ по отношению к добродетелям – хотя бы из того, что «Никомахова этика» открывается рассуждением о том, что такое благо, и о высшем благе (книга I), **которое является теоретическим введением в аретологию как учение о добродетелях, распределяющееся на учения о добродетелях нравственных (книги II–V), о добродетелях интеллектуальных (книга VI), о воздержанности и невоздержанности (книга VII), о дружбе (книги VIII–IX) и, наконец, об удовольствии, что возвращает нас к исходной аристотелевской теме блага как счастья (книга X).**

Но надо признать: Аристотель еще не вербализовал непосредственно то соотношение благ и добродетелей как первичного и производного, в котором не сомневался. Зато спустя много веков, но тоже уже давно, это соотношение вербализовал Френсис Бэкон в своем основном произведении «О достоинстве и приумножении наук» (латинская версия, много раз переиздававшаяся, – 1623 г.). А именно, он предложил разделить этику на два основных учения: об идеале (*exemplar*), или **образе блага, и об управлении и воспитании** (*cultura*) души (второе он называет «георгиками души»⁵²). Первое имеет своим предметом природу блага, второе формулирует правила, руководствуясь которыми душа реализует в себе эту природу, что и соответствует упражнению в добродетелях (книга VII, глава 1).

Как этики добродетели относятся теперь к Бэкону? Неизвестно, во всяком случае пока они его в свою генеалогию кажется, не включили. Но вот в точности они совсем не интересовались теми немецкими философами, которые уже с начала XIX в. строили то, что современные историки этики прямо так и называют – «этика благ» (*Güterethik*), **совершенно эксплицитно поставив вопрос о соотношении благ, добродетелей и обязанностей**⁵³.

Первым из них был не кто иной, как разностороннейший Фридрих Шлейермахер, который начал обсуждать эту тему не позднее, вероятно, чем в лекциях 1812–1813 гг. В «Наброске системы нравственного учения» он выражает убежденность в том, что если нрав-

⁵² В полном соответствии с агрикультурными коннотациями «культуры» – см. выше.

⁵³ Эта асимметричность очень большого интереса немецкоязычных философов к англо- и франкоязычным (ср. хотя бы адаптацию ими той же этики добродетелей – см. выше) при отсутствии пропорционального интереса последних к ним имеет долгую историю и могла бы составить предмет рассуждения культуролога.

ственное учение (Sittenlehre) трактовать как учение о благах (Güterlehre) или полное раскрытие учения о высшем благе (das höchste Gut), то оно может раскрыть всеобщее единство разума и природы (§ 113). Ведь если в наличии все блага (Güter), то этим «устанавливаются» также все добродетели (Tugenden) и обязанности (Pflichten). Правда, каждая сторона этого «этического треугольника» поддерживает и две другие (§ 117), но порядковый приоритет все же должно отдать благам⁵⁴. В учении о высшем благе нравственность обращается прежде всего к философии, в учении о добродетелях – к естественным наукам, в учении об обязанностях – к истории, но все эти «три формы» нравственного «взаимообратимы». Различие здесь, по Шлейермахеру, скорее историческое, так как древние философы обращали большее внимание на высшее благо и добродетели, а новые – на добродетели и обязанности, однако учение о высшем благе всего ближе к «высшему знанию» и естественным образом должно предшествовать (vorangehen) двум другим нравственным учениям (§ 119, 121, 122)⁵⁵. Оно должно предшествовать им и вследствие того, что они «ссылаются» на него (zurückweisen). Но высшее благо у Шлейермахера – это и общая связь отдельных благ (einzelne Güter). Последние же различаются в соответствии с ментальными состояниями (каковы для него право, вера, свободная общительность, откровение), с деятельностями (важнейшие – «организаторская» и «символизирующая») и с этическими формами (род/семья/национальность, государство, церковь и т. д.)⁵⁶.

Это этическое движение, в котором приняли участие и Иоганн Герbart, и Иоганн Фихте-младший, и Франц Brentano, не является пока непосредственным объектом нашего исследования, хотя предложенные в нем разлиновки территории мира благ представляют неоспоримый интерес⁵⁷. Сейчас для нас важно и то, что Шлейермахер в его распределении «трех этических форм» был поддержан своими последователями, и то, что блага среди этих «форм» мыс-

⁵⁴ Schleiermacher F. Sämtliche Werke. Abt. III. Zur Philosophie. Bd. 5: Entwurf eines Systems der Sittenlehre. B., 1835. S. 76, 79.

⁵⁵ Ibid. S. 76–83.

⁵⁶ Ibid. S. 83–84.

⁵⁷ См. очень емкий, содержательный и основанный на раритетных первоисточниках обзор: Fichtel S. Güterlehre, Güterethik // Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. III / Hrsg. von J. Ritter, K. Gründer, G. Gabriel. Basel / Stuttgart, 1974. S. 977–980.

лились первыми среди равных. Такова была позиция и Гербарта, и очень авторитетного представителя немецкой академической этики Фридриха Паульсена.

Его монументальная «Система этики с очерком учения о государстве и обществе» (1889) предлагает, пожалуй, наиболее четкое соотношение интересующих нас этических «первовеличин». Предметом этики являются и *цели* человеческой жизни, и *средства* их осуществления. Среди первых выделяется высшее благо («совершеннейшая человеческая жизнь – та, которая ведет к полному и гармоническому развитию телесно-душевных сил и к их изобильному осуществлению во всех сферах человеческой жизни»⁵⁸), относительно же вторых нас просвещают учение о добродетели и учение об обязанностях. Первое из них нас учит тем универсальным формулам, зная которые человек может разрешать конкретные ситуации, ведя их в направлении «совершенства», второе – тому, какие он должен приобрести свойства характера и определения воли, чтобы достигать той цели. Правда, Паульсен оговаривается, что средства достижения этой цели не являются чем-то по отношению к ней внешним – подобно тому, как «средства» поддержания телесной жизни вроде диеты, труда, покоя и сна сами от этой жизни неотделимы или как части поэтического стихотворения не только предназначены для выражения некоего целого, но имеют и собственную поэтическую ценность. Добродетели также имеют абсолютную ценность как «стороны совершенного человека», но они одновременно имеют и ценность средств, поскольку через них эта совершенная жизнь осуществляется⁵⁹.

Паульсен прав: условия поддержания телесной жизни и сами относятся к телесной жизни, части произведения искусства могут иметь и самостоятельную художественную значимость, а добродетели как средства достижения благой жизни и сами могут быть уже ее проявлением. Однако человек как существо не только витальное, но и разумное, целеполагающее, как правило, занимается гимнастикой ради здоровья, стремится, чтобы части его произведения выражали общее смысловое содержание последнего, а в добродетелях совершенствуется ради тех благ, для которых упраж-

⁵⁸ Paulsen F. System der Ethik mit einem Umriss der Staats- und Gesellschaftslehre. Bd. I. (6te Aufl.). Stuttgart–Berlin, 1903. S. 4.

⁵⁹ Ibid. S. 5.

нение в них является средством⁶⁰. Это осознает и Макинтайр, но не делает логически необходимого шага – в виде эксплицитного признания того, что сама этика добродетели должна вести либо к «этике благ», либо ни к чему. Не только он, но и другие «новые перипатетики» не делают этого шага, мне кажется, по трем причинам. Во-первых, и это главная причина, они просто не хотят, в противоположность обсуждавшимся немецким философам, продумывать свои презумпции до логического завершения⁶¹. Во-вторых, они, возможно, опасаются потерять свою «этическую конфессиональность», идентичность как изобретатели этического «пути добродетели», растворившись в консеквенционизме, который также уделяет место понятию благ. В-третьих, они, возможно, чувствуют, что перестановка в центр тяжести вместо добродетелей благ заставит их принять и иерархию благ (блага как объекты применения практического, т. е. прежде всего целеполагающего, разума по самой своей «природе» иерархичны), которая может завершиться и благами не от мира сего, а тут уже совсем недалеко до св. Бенедикта – притом всерьез, а не в виде метафоры (как в макинтайровском *opus magnus*), а это во все более секуляризирующейся философской среде приведет к противоречию с «философской политкорректностью». Но без перехода от аретологии к агатологии «когерентной» системы этики аристотелевского типа никак не выстроить.

Из этого следует, что макинтайровский слоган «Вперед к Аристотелю!» не теряет своей актуальности, но только при условии, чтобы по этому пути идти не до середины, но до конца. А также что аретическая этика вполне может быть включена в качестве сегмента в агатологическую. Каким же образом строить последнюю – отдельный вопрос, но очевидно, что эпоха системостроительства из нескольких основоположений (в которой в свое время достигли

⁶⁰ Если говорить о кардинальных добродетелях, то и для Платона, и для Аристотеля они были в первую очередь средствами для установления субъекта в равновесии в «жизненном потоке» с тем, чтобы ничто не препятствовало ему в созерцательной жизни – высшем благе.

⁶¹ Здесь нельзя не видеть общую черту аналитической философии, которая сильна в постановке проблем, аргументации и примерах и слаба в методологии – в противоположность многим направлениям германской философии, уделяющим значительно большее внимание методологии за счет работы с конкретными проблемами.

совершенства Вольф и Фихте) безвозвратно прошла. А потому метод устроения этой этики должен быть не столько логико-дедуктивным, сколько историко-ретроспективным. Один из наиболее естественных его форматов видится в качестве реконструкции каталогов и иерархизаций благ начиная с платоновских и завершая нововременными (включая и те, что располагаются за границами европейской «практической философии») – по аналогии с макинтайровскими каталогами добродетелей и их компаративным осмыслением. «Категориальное отличие» агатологической этики от базовой схемы Шлейермахера–Паульсена могло бы состоять, в свою очередь, в том, чтобы блага трактовались не как «первые среди равных» в ряду основных элементов этики, но заняли тот ярус, по отношению к которому и добродетели, и правила, и «пользы» мыслились бы в качестве субординированных, говоря их языком, «этических форм».

Библиография

Артемяева О.В. Теоретические основания этики добродетели // Философия и этика: сб. научн. тр. К 70-летию акад. А.А.Гусейнова. М., 2009. С. 433–445.

Локк Дж. Соч.: В 3 т. Т. 3. М.: Мысль, 1988.

Столяров А.А. Стоя и стоицизм. М.: АО КАМИ ГРУП, 1995.

Шохин В.К. Агатология // Философия: энцикл. словарь / Под ред. А.А.Ивина. М., 2004. С. 15–16.

Шохин В.К. «Онтология»: рождение философской дисциплины // Историко-философский ежегодник'99. М., 2001. С. 117–126.

Anscombe E.G.M. Modern moral philosophy // Philosophy. The Journal of the Royal Institute of Philosophy. 1958. Vol. 33. № 124. P. 1–19.

Bayertz K. Antike und moderne Ethik. Das gute Leben, die Tugend und die Natur des Menschen in der neueren ethischen Diskussion // Zeitschrift für philosophische Forschung. 2005. Bd. 59. H. 1. S. 114–132.

Delcomminette S. Le Philebe de Platon: introduction à l'agathologie platonicienne / Philosophia Antiqua, 100. Leiden–Boston, 2006.

Eisler R. Wörterbuch der philosophischen Begriffe. Historisch-Quellenmässig bearbeitet. 3-te Aufl. B., 1909.

Fichtel S. Güterlehre, Güterethik // Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. III. Hrsg. von J.Ritter, K.Gründer, G.Gabriel. Basel–Stuttgart, 1974. S. 977–980.

- Foot P.* Natural Goodness. Oxford: Ckarendon Press, 2001.
- Geach P.* The Virtues. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1977.
- Goclenius R.* Lexicon philosophicum. Frankfurt a/M., 1613.
- Kopp B.* Beiträge zur Kulturphilosophie der deutschen Klassik. Eine Untersuchung im Zusammenhang mit dem Bedeutungswandel des Wortes Kultur. Meisenheim am Glan: Hain, 1974.
- MacIntyre A.* After Virtue: a Study in Moral Theory. 3d ed. Notre Dame: Univ. of Notre Dame Press, 2010.
- MacIntyre A.* Whose Justice? Which Rationality? Notre Dame: Univ. of Notre Dame Press, 1988.
- The MacIntyre Reader. Ed. by K.Knight. Notre Dame: Univ. of Notre Dame Press, 1998.
- McAlear S.* An Aristotelian Account of Virtue Ethics: An Essay in Moral Taxonomy // Pacific Philosophical Quarterly. 2007. Vol. 88. P. 208–25.
- Micraelis J.* Lexicon philosophicum. Jena, 1653.
- Nussbaum N.* Virtue Ethics: A Misleading Category? // Journal of Ethics. 1999. Vol. 3. P. 163–201.
- Paulsen F.* System der Ethik mit einem Umriss der Staats-und Gesellschaftslehre. Bd. I. (6te Aufl.). Stuttgart–Berlin, 1903.
- The Practice of Virtue. Classic and Contemporary Readings in Virtue Ethics / Ed. by J.Welchman. Indianapolis (Ind.): Hackett Publ. Company, 2006.
- Schleiermacher F.* Sämmtliche Werke. Abt. III: Zur Philosophie. Bd. 5: Entwurf eines Systems der Sittenlehre. B., 1835.
- Slote M.* From Morality to Virtue. N.Y.: Oxford Univ. Press, 1992.
- Slote M.* Goods and Virtues. Oxford: Oxford Univ. Press, 1983.
- Swanton C.* Virtue Ethics. A Pluralistic View. Oxford: Oxford Univ. Press, 2003.
- Virtue Ethics, Old and New. Ed. by S.M.Gardiner. Ithaca (NY): Cornell Univ. Press, 2005.
- Wundt M.* Die deutsche Schulmetaphysik des 17. Jahrhunderts. Tübingen: J.C.B. Mohr (Siebeck), 1939.
- Zagzebski L.* Exemplarist Virtue Theory // Metaphilosophy. 2010. Vol. 41. P. 41–57.